



**ЧЕЛОВЕК В
РЕЛИГИЯХ
МИРА**



**Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)** — доктор богословия, кандидат технических наук. Преподаватель общецерковной аспирантуры и докторантуры на базе РХГА г. Санкт-Петербурга. В журнале «Человек» опубликовал статью «О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX века» (2015. № 2).

ИСИХАЗМ И БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ

© 2018

Иером. Мефодий (Зинковский)

“Его безмолвие услышать...”
сщмч. Игнатий Богоносец

Исихия и социум, молчание и общение

Исихия (ἡσυχία) — это древнегреческое слово, означающее спокойствие, тишину, покой, мир, молчание [1, с. 593]. В христианской аскетической традиции исихазм имеет целью устранение не только и не столько от многочисленных и разнообразных внешних воздействий (хотя это несомненно важно на первых ступенях аскезы), сколько преодоление мятежа мысленного, являющегося одним из основных следствий грехопадения Адама.

Очевидна исходная практическая парадоксальность поставленной проблемы — как именно исихазм, стремящийся к тишине, общению с Богом, самопознанию и личному спасению в сокровенном уединении сердечной “клетки” (Мф 6. 6), может быть актуален для современного человеческого социума? Насколько применимы и нужны методики для христианина, живущего в миру и находящегося в постоянном общении с многими людьми? Можно ли признать за исихазмом какую-то еще иную пользу, кроме той, которая является для многих современных людей отвлеченно-духовной, абстрактной и производится уединенной молитвой за человечество и за весь мир?

Ответы на эти вопросы далеко не очевидны для многих современников. Однако не будем торопиться с выводами, прежде всего, имея ввиду свойственную христианскому Откровению антиномичность. Попробуем приглядеться повнимательней с позиций православного богословия к парадоксальным соотношениям молчания и общения, говорения и слушания, индивида и общества.

По точному наблюдению митр. Каллиста (Уэра), “личные отношения между людьми не становятся глубже оттого, что мы без умолку вопрошаем и произносим слова. Напротив, чем лучше мы знаем друг друга и чем сильнее любим, тем меньше нужды говорить”. Оксфордский богослов экстраполирует свою мысль, утверждая, что личное общение человека с Богом выстраивается на тех же принципах [6, с. 4].

Антиномия молчания и общения, возможность и даже необходимость дать определенное место в общении молчанию и достичь некоторого безмолвия в общении имеют под собой

глубокую богословскую подоплеку. Так, сщмч. Игнатий Богоносец в *Послании к Эфесеям* говорит, что тот, “кто обладает словом Иисусовым, тот воистину способен и *Его безмолвие услышать* (τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκοῦειν), дабы стать совершенным, чтобы и *говоря действовать и в молчании познаваться*” [22, 15. 2. 3].

По мысли В. Н. Лосского, если Личность Христа, будучи воплощенным ипостасным Словом Отца, есть основание Божественного Откровения во всех его видах и формах, то живое присутствие Личности Духа Святого в Церкви Христовой есть основание для человеческой способности “слышать, принимать, познавать” откровенную “Истину в присущем ей свете, а не естественном свете человеческого разума” [9, с. 682]. Именно действие Духа Святого является условием подлинного гнозиса и уподобляется источнику света, проливающемуся в сознании христианина на Богооткровенную Истину.

Когда по благоволению Бога Отца в душе христианина говорит Христос, Дух Святой безмолвно помогает услышать произносимое и усвоить слышимое. Когда молчит Христос, тихо говорит Дух, поясняя и помогая “переварить” услышанное. Так открывается принципиальная тринитарно-личностная структура и диалогичность Откровения, а значит и бого-познания, и человеко-познания.

Говорение и молчание предполагают и дополняют друг друга. Значит, принципиально неверно радикально противопоставлять молчание и тишину исихазма и активное общение в социальной жизни. Не только возможно, но и абсолютно необходимо искать пути христианского, максимально гармоничного синтеза социальной жизни, со всеми ее непрерывными сложностями и тревожностями, и исихазма, с искомым им внутренним покоем и знанием Бога и святой воли Божьей.

Онтологическая синергия исихазма как путь к преобразению человеческой природы

Богословское понятие личности, качественно переосмысленное христианской мыслью¹, оказывается ключевым в решении многих антропологических вопросов. Оно должно помочь нам и в оценке роли исихазма в развитии общества. Ведь во многом поверхностное противостояние исихии и социума состоит в противопоставлении понятий “одного” и “многого”. Но именно противопоставление и несовместимость “одного” и “многого”, можно сказать, революционно разрешается в христианских богословии и антропологии с помощью богословского понятия личности, или ипостаси.

Цель христианского аскета-исихаста состоит отнюдь не в воплощении буддистской философии затушенной свечи, не в поиске безличного покоя-забвения нирваны, но прежде всего в восстановлении живого и личного общения с триединым Богом. Искомые освобождение от помыслов, мир душевный и са-

*Иером. Мефодий
(Зинковский)
Исихазм
и богословие
личности*

¹ С этим фактом переосмысления, впрочем, не согласится целый ряд современных богословов, но это вопрос для отдельной дискуссии.



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА



мо обожение человека вовсе не означают смерть или умаление личного существования, но напротив, призваны изменить качество личной жизни подвижника, обессмертить, углубить и интенсифицировать его личное бытие за счет оживления его персональных отношений с Личностью Христа, а посредством Ее, с другими Личностями Святой Троицы — Отца и Духа.

Согласно митр. Каллисту, “чем глубже внутрь проходит молитва, тем полнее мы приобщаемся нескончаемому круговороту любви между Отцом, Сыном и Святым Духом” [6, с. 26]. По мере происходящего “охристовления” и “отроичения” [4, с. 186–187] личности христианина-исихаста он устанавливает и все более глубокое личное общение с богоподобными личностями других людей — святых и несвятых, с личностями Богородицы и святых ангелов, и по сути, со всем тварным миром. В результате, как ни парадоксально может это показаться, но “никто не имеет большего общения с человечеством и со всем творением в целом, чем аскет-христианин” [23, р. 303–304]. И примеров этому утверждению в истории Церкви несть числа.

Таким образом уединение исихаста, его уход от суеты мирской призваны не замкнуть христианина на себя самого, не прекратить его личное общение с иными личностями, но вывести это общение на качественно новый уровень. “Отроичивание” личности означает не что иное, как то, что, отшлифовывая, преображая и актуализируя свою богоданную уникальность, подлинный исихаст все более выстраивает свое троично-подобное единство со всем человеческим родом. “Охристовление” личности исихаста подразумевает также двойкий процесс: с одной стороны, гармонизируются внутренние силы и энергии человека за счет нетварных Божественных энергий, воспринимаемых христианином-подвижником в свое личное бытие. Так, перефразируя преп. Макария Египетского, преп. Иустин (Попович) говорит, в частности, что «нетварная энергия “постепенно проникает в содержание”, то есть природу человеческой личности, и “становится ее природой — естественно и пренасыщенно»» [5, 528 D, 696 C; 24, с. 284]. А с другой стороны, растет синтетическая способность личности включать в сферу своего, скажем так, “онтологического” внимания и бытийной заботы все большее число людей и все большую протяженность человеческих пространства и времени.

Таким образом участвуя в синергическом процессе актуализации и гармонизации внутренних сил и способностей личности и одновременно развивая личную синтетическую способность, аскет-исихаст становится все более “всечеловеком”, по выражению преп. Иустина, исцеляя и освящая человеческую природу в себе и вокруг себя.

Молитва о себе и о других как личностный феномен

Молитва становится дыханием христианина-аскета именно потому, что она есть прежде всего выражение его личной люб-

ви к Личности Того, к Кому она обращена, и к личностям тех, о ком она возносится. И не случайно в молитвенной практике Церкви особенно часто принято употреблять чтение и пение Псалмов царя Давида, ибо они пронизаны ипостасно-природной “вибрацией” общения молящегося и Бога.

Особенное внимание в аскетической жизни к молитве Иисусовой тоже опирается именно на особую сфокусированность этой молитвы на ипостасно-природных отношениях с Богом, ставшим человеком. Емкая тринитарная и христологическая структура Иисусовой молитвы дает богословское объяснение — почему именно эта молитва стала так распространена в христианской исихастской практике. Обращение ко Христу как к Господу и Сыну Божию с призыванием Его человеческого имени “Иисус” предполагает одновременно исповедание дву-природности в единой Личности Христа, воспоминание о Боге Отце, давшем Сына Своего Единородного ради спасения мира и присутствие Духа Святого, подающего дар исповедать Христа — “никто не может называть Иисуса Господом, как только духом святым” (1 Кор 12. 3).

Молитва исихаста в процессе его духовного совершенствования все более становится молитвой-опытом, опытом личностных отношений с Лицами Святой Троицы и личностного переживания за других людей. Показателен в этом смысле опыт нашего современника, преп. Порфирия Кавсокаливита, говорившего о том, что в молитве Иисусовой под самим собой он понимает всех, за кого он молится: «Как мы любим самих себя, точно так же должны любить и наших ближних. Я люблю весь мир так же, как самого себя. Поэтому не вижу причины, чтобы говорить: “Господи, Иисусе Христе, помилуй нас”, а не “помилуй мя”. Ведь я и мир — это одно! Так же говори и ты: “Помилуй мя”» [12, с. 412].

На вопрос о том, как он молится о других, преп. Порфирий ответил: «Прежде всего я говорю: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”». На недоумение вопрошавшего о том, почему старец говорит “меня” вместо имен других людей, о которых его просили молиться, он пояснял: “Разве ты не знаешь, что если Бог не помилует меня, то Он не помилует даже и тебя? Разве ты не знаешь, что ты и я — это одно?” [там же, с. 431]. Другой великий молитвенник современности схиархим. Софроний (Сахаров) отмечал, что “живой опыт персоны редко дается людям в этом мире: он приходит чрез хриstopодобную молитву за весь мир, как за “самого себя”, согласно с заповедью: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф 12.31). Вводимый действием Духа Святого в такую молитву — человек бытийно *живет* образ Троицества. В такой молитве переживается единосущие человеческого рода. В этой молитве раскрывается нам онтологический смысл “второй заповеди”: весь становится единым Человеком — Человечеством” [16, с. 236–237]. “В глубокой молитве за весь мир, как за “самого себя”, уподобляющей человека

*Иером. Мефодий
(Зинковский)
Исихазм
и богословие
личности*



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА



Христу Иисусу, молящегося в Гефсиманском саду”, христианин-аскет “реально *живет* все человечество, как единую жизнь, единую природу во множестве персон. От этой формы познания много-ипостасного единства совершается переход к богословскому усвоению догмата о Единстве Святой Троицы” [там же, с. 261]. “Для молящегося — пишет отец Софроний, — бытие всего человечества не есть нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием” [17, с. 22].

Глубоко личностный и полиипостасный характер христианской моноте-истической и моно-антропологической молитвы качественно отличает ее от теистических молитв таких религий закона, как Иудаизм и Ислам [14, с. 53–54], ну и конечно, несопоставим с квази-духовными практиками ориентальных школ.

Синтез

Наши выводы о необходимости синтеза исихазма и общения, основанные на православном христианском богословии личности в Боге и в человеке, подтверждает в своих сочинениях и прот. Георгий Флоровский, утверждавший, что “подвиг личного совершенствования не исключает, но *вмещает в себя* делание общественное”. “Личный молитвенный подвиг” может и должен быть в синтезе с “социальным деланием христиан” [19, с. 16; 20, с. 24; 21, с. 87].

Даже самые глубокие и святые исихасты, как правило, не ограничивали свое общение с людьми и воздействие на мир чисто духовной сферой, но рано или поздно “проявляли” себя и свой духовный опыт как словом, так и делом в жизни Церкви и общества. Они оставляли поучения о молитве и жизни христианской, выступали в защиту веры от еретических искажений, организовывали школы для детей и богадельни, занимались благотворительностью, руководствовали “власть имущих” и держали с ними совет в их богоугодных начинаниях.

Так, например, преп. Антоний Великий, оставляя любимое им пустынное уединение, ходил в Александрию с целью облечь ересь арианства, преп. Максим Исповедник пожертвовал покоем святых обителей ради борьбы с ересью монофелитства, преп. Симеон Новый Богослов, отрываясь от сосредоточеннейшего богомыслия ради полемики о необходимости опыта обожения и личной встречи со Христом перед своими современниками, увлекавшимися эллинской философией, свт. Григорий Палама, оставив любимую им св. гору Афон, положил остаток жизни на алтарь для защиты православного учения о нетварных энергиях, великие русские исихасты преп. Нил Сорский со своим духовником Паисием Ярославовым принимали активное участие в соборе против новгородских еретиков. Преп. Феодосий Киево-Печерский окормлял великого князя Изяслава, а преп. Сергей Радонежский благословлял св. Дмитрия Донского. Великие отцы пустыни и делатели внутренней молитвы преп.

Пахомий Великий, преп. Ефрем Сирийский, свт. Василий Великий, преп. Феодосий Великий, Киновиарх, преп. Феодор Студит, преп. Георгий Святгорец, преп. Феодосий Тырновский и преп. Евфросиния Полоцкая [2, с. 282; 18, с. 185; 13, с. 192; 8; 15], а в XX веке — свт. Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский, преп. Арсений Каппадокийский [21, с. 29–30, 44–46; 3; 11, с. 44–45] и многие другие систематически занимались воспитанием подрастающего поколения, не только уча детей молитве и благочестию, но и преподавая им обычные школьные знания. Еще один яркий пример из современности: ученики величайшего исихаста XX-го века, схим. Иосифа-исихаста-пещерника, стали игуменами и воссоздателями целого ряда афонских обителей, а один из его учеников, схиархим. Ефрем Филофейский, получил при жизни звание “апостола Америки”, основав по всей территории США девятнадцать монастырей, занимающихся не только умно-сердечной молитвой, но и окормляющих многих американцев, принимающих тысячи паломников и ведущих обширную благотворительную деятельность.

Заключение

В результате нашего небольшого богословско-исторического анализа соотношения исихазма и социума через призму богословия личности мы можем утверждать, что христианская исихастская традиция умно-сердечной молитвы и возделывания внутреннего рая (Быт 2. 15) имеет далеко не узко отвлеченный характер и не является маргинальным применением для отдельно взятых незаурядных личностей или неких гипер-интровертов. Эта традиция на протяжении тысячелетий оказывала свое благотворное влияние на жизнь Церкви, воспитание молодых поколений, решение государственных вопросов. Имея разностороннее практическое значение, христианский исихазм призван вспомоществовать христианскому преображению человеческого общества в целом.

В современном постмодернистском обществе со все более характерным для него “исчезновением субъекта”, “отсутствием понимания должного направления развития личности” в рамках доминирующей “культуры потребления и наслаждения” и исчезновением значимых других личностей [8, с. 84, 86] в сознании нового поколения все более практически актуальным оказывается осмысление опыта христианской исихии как для жизни Церкви и общества, так и для развития антипостмодернистской христианской педагогики.

Литература

1. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб.: Изд. автора, 1899.
2. *Вишняков С., свящ.* О благотворном влиянии древняго православного монашества на общество // Душеполезное чтение. М., 1860. Ч. 2. С. 245–284.

*Иером. Мефодий
(Зинковский)
Исихазм
и богословие
личности*



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА



3. Воспоминания о святителе Иоанне Шанхайском. Беседа с Верой Феофиловой, воспитанницей святителя Иоанна. URL: (дата обращения 16. 11. 2015).
4. *Иустин (Попович), прп.* Изписем // *Он же*. На Богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, изд-во Владимир Даль, 1999. С. 159–206, ~~здесь: с. 186–187.~~
5. *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского // *Он же*. Собрание творений: в 5-ти т. / Пер. с серб. С. П. Фонова. М.: Паломник, 2004–2007. Т. I. С. 235–309.
6. *Каллист (Уэр), митр.* Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности. Тула: Образ, 2004.
7. *Конюхов Дм., прот.* Возникновение исихастской педагогики // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 3. С. 213–221.
8. *Конюхов Дм., свящ., Янушкявичене О. Л.* Обретение смыслов // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2 (25). С. 80–87.
9. *Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же*. Боговидение / Пер. с фр. В. Н. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 671–697.
10. Он был доступнее всех. Свидетельства о помощи и почитании Иоанна Чудотворца. Книга девятая. М.: Фонд Иоанна Чудотворца; Музей Шанхайский Чудотворец, 2012.
11. *Паисий Святогорец, прп.* Святой Арсений Каппадокийский. 2-е изд. М.: Изд. дом Святая Гора, 2008.
12. *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Цветослов советов. Св. гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Пантелеймонового монастыря, 2008.
13. *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. История Афона. Афон монашеский. Киев, 1877. Ч. 3. Отд. 1.
14. *Селавварзи Х.* Мы будем утешены. М.: Издательский дом Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2005.
15. *Сизенко А. Г.* Великие женщины великой России. Ростов н/Д: Изд. дом “Владис”, 2010.
16. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. ТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.
17. *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Эссекс. Монастырь святого Иоанна Предтечи, 1990.
18. *Феодосий (Олтаржевский), иером.* Палестинское монашество с IV по VI века // Православный палестинский сборник. СПб., 1896. Т. 15. Вып. 2 (вып. 44). С. I–345.
19. *Флоровский Г., прот.* Два Завета // О Церкви. С. 8–18, ~~здесь: с. 16.~~ URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> (дата обращения 12. 11. 2012).
20. *Флоровский Г., прот.* Дом отчий // Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 10–36.
21. *Флоровский Г., прот.* Социальная проблема в Православной Церкви // О Церкви. С. 83–89. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> (дата обращения 12. 11. 2012).
22. *Ignatius Scr. Eccl.*, Epistle Ad Ephesios 15. 2. 3 // F. Diekamp and F. X. Funk (eds.). Patresapostolici. Vol. 2, 3rd edn. Tьbingen: Laupp, 1913: 83–268 (TLG).
23. *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. L., N.-Y.: T & T Clark, 2006.
24. *S. Macarius Aegyptus.* Homiliae // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca). In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 34: 449–822.