

В.А. Никитин

Гнозис и "Священное безмолвие"

Журнал "Уrania" № 1, 1994г.

Есть то, чего не видел глаз,
не уловляло вечно ухо...
Николай Клюев

Не раз в статьях (см., например, [1]) и выступлениях мы пытались реабилитировать гнозис, который святые апостолы Павел и Иоанн Богослов понимали как истинное познание христианами единства Бога Отца и Бога Сына и уяснение очами веры и любящим сердцем тайн божественного домостроительства: "Кто любит Бога - тому дан гнозис" (1 Кор. 8:3).

К глубокому сожалению, слово "гнозис" приобрело в ортодоксальной традиции предосудительный смысл с оттенком сугубо тайного магического (а не мистического) знания, противоположного понятию "вера".

Между тем антонимом слова "верующий" может выступать только слово "агностик", и от четкого уяснения этого ложного противопоставления зависит примирение веры и знания, религии и духовной науки.

Замечательно, что еще св. Климент Александрийский, учитель великого Оригена, в знаменитых ["Строматах"](#) соотносит понятие "гнозис" с христианским идеалом и положительно отвечает на вопрос, имеет ли право христианин использовать ценности греческой философии и культуры.

Их духовный преемник о. Павел Флоренский обращает внимание на то, что учение гениального гностика Валентина относительно эманации мира от Божественной полноты - Плеромы имеет прямые параллели в святоотеческой литературе у святых Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Исидора Пелусиота и некоторых других непререкаемых авторитетов [2].

Поистине христианство не может жить вне мистического опыта. Отбрасывая гнозис, оно обрекает себя на "усыхание" в пустыне рационализма, духовную деградацию и смешение со множеством социально-этических учений: "Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей" [3, с.79].

В творениях святых Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, Григория Паламы и Симеона Нового Богослова подлинное христианство соприкасается с мистикой и богомыслием, которые так же далеки от обрядоверия и требоисполнительства, как небо от земли.

По мере изучения коптских гностических папирусов, найденных в 1945 г. в районе Наг-Хаммади (Верхний Египет), исследователи обнаруживают все более явные следы гностических представлений, заимствованных из апокрифов аллегорических образов и символов, которые и перешли в памятники византийской ортодоксальной теологии [4].

"Священное безмолвие", о котором пойдет речь, - одна из духовных традиций гностицизма. Оно практиковалось еще в мистериях Древнего Египта, например в культе Изида, предполагавшем ее безмолвное почитание; в Египте встречалось благоговейно-безмолвное почитание и других божеств, что, безусловно, способствовало развитию душевной сосредоточенности и духовной концентрации у иерофантов и жрецов.

В эпоху эллинизма египетские мистерии, как известно, стали сближаться и сливаться с мистериями греческими, в частности с элевсинскими, посвященными Деметре, Прозерпине, Дионису. В работе "Магизм и единобожие" о. Александр Мень раскрывает связь мистерий с ветхозаветным учительством и с профетизмом [5].

Нас же в данной статье интересует "священное безмолвие" в связи с раннехристианской монашеской традицией пустынножительства и средневековой аскетической традицией исихазма, процветавшей на Святой Горе Афонской в XIV веке и получившей оттуда распространение на Руси.

От пустынножителей Фиваиды к афонским подвижникам и от св. Григория Паламы к св. Серафиму Саровскому и оптинским старцам - такова в общих чертах традиция "священного безмолвия", которую можно проследить в истории Вселенской и Русской Православной Церкви.

Через аскетическую практику "священного безмолвия", или исихии (от греч. "исихия" - "молчание, тишина, покой"), православное христианство сохранило и обеспечило преемственную духовную связь с древним эзотерическим христианством, восходящим к святым апостолам Павлу и Иоанну Богослову.

Первоначально исихастами назывались монахи-отшельники, подвизавшиеся в уединении и ведущие созерцательный образ жизни в отличие от общежительного. Вся их жизнь была посвящена Иисусовой молитве, которая восходит к церковному писателю Евагрию Понтийскому.

Богословие исихазма, однако, имеет более ранние истоки и более поздние ответвления, основной его идеей можно считать идею теозиса (обожения).

Вслед за священномучеником Дионисием Ареопагитом, епископом Афинским, святые Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин развивали богословие обожения в русле традиционной христологии, связав его с учением о божественных энергиях.

Это учение выразил св. Симеон Новый Богослов, которого Владимир Лосский называет подлинно "новым богословом", самым ярким выразителем того спиритуального течения в византийском богословии, которое, "как бы объятая тайной обитающего в нас Духа Святого, не ищет своего внешнего выражения как богословие христологическое, а сосредоточивается в молчании, в исихии [6, с.195].

Наиболее полное и всестороннее обоснование исихазма принадлежит св. Григорию Паламе, унаследовавшему практику умной молитвы от своего отца, знатного сенатора, который нередко погружался в безмолвие молитвы даже во время заседаний сената. Рассказывают, что во время одного из таких случаев император Андроник II сказал: "Не беспокойте его, пусть молится".

Св. Григорий Палама приобрел широкую известность благодаря богословской полемике с калабрийским монахом Варлаамом о нетварной природе Фаворского света. Этот вопрос, касающийся возможности нашего реального, а не метафорического теозиса и реального богопознания через мистический опыт,

который отстаивал св. Григорий Палама, положительно решен Церковью на Константинопольском соборе в 1341 г. На соборе восторжествовала точка зрения св. Григория Паламы и его сторонников, согласно которой во время Преображения Господня на Фаворе ученикам Спасителя был явлен несотворенный (нетварный) свет. Через этот свет, доступный их восприятию, возможно приобщение к трансцендентной божественной сущности. Узрение Фаворского света с помощью умной молитвы и "священного безмолвия" и было главной целью исихастов.

Здесь следует сказать, что Варлаам Калабрийский, апеллирующий к авторитету Дионисия Ареопагита, был глубоким знатоком апофатического богословия. Он отнюдь не отрицал идеала мистического совершенства и молитвенного подвига, но довольно аргументированно настаивал на влиянии неоплатонизма и греческой философии на воззрения Дионисия Ареопагита.

В свою очередь св. Григорий Палама, не отрицая такого влияния, противопоставлял рационалистическую "эллинскую мудрость" христианскому знанию, подлинному гнозису. Он развивал мысль о действии божественной благодати не только на ум, но и на всего человека, включая его тело, утверждал реальную возможность обожения человека через жизнь во Христе и приобщения к обоженному, воскресшему, преображенному и прославленному человечеству Христа.

Духовный опыт монахов-исихастов, в частности практика "священного безмолвия" и умной молитвы, по мнению св. Григория Паламы, доступен не только отдельным избранным мистикам, но в принципе и всем христианам благодаря их усыновлению во Христе Самому Богу Отцу через причастие Святого Духа; именно поэтому это опыт гнозиса Самого Бога, а не только Его тварных проявлений.

"Таким образом, - справедливо подчеркивает о. Иоанн Мейендорф, - защита монашеского духовного опыта в писаниях св. Григория Паламы была также защитой самого христианского благовестия, самого православного понимания богообщения" [7, с.55].

"В учении и практике исихастов, пожалуй, впервые за всю историю человеческой мысли преодолевается мучительный разлад между духом и материей. Душа и тело рассматриваются ими как единый психосоматический организм", - делает вывод другой современный исследователь игумен Иоанн Экономцев [8, с.183].

Практика "священного безмолвия", умной молитвы и низведения ума в сердце описывается непосредственными предшественниками св. Григория Паламы - его духовным руководителем св. Никифором Уединенником в назиданиях "О трезвении и хранении сердца" и св. Григорием Синаитом в его "Наставлении безмолвствующим" и главах "О безмолвии и молитве".

В пятом томе "Добротолюбия" воспроизведена также самая краткая из "Трех триад" (9 трактатов) св. Григория Паламы - "В защиту священно-безмолвствующих" [9].

Совсем недавно это же сочинение опубликовано в первом томе эзотерического альманаха "Милый Ангел" с замечательным комментарием безымянного автора, так и подписавшегося - "Милый Ангел" [10]. Таковы источники, которые мы использовали.

Аскетика для исихастов была формой духовного творчества, предметом которого является сам человек. После изменения образа жизни, нравственного катарсиса, отсекающего умом греховных мыслей и дурных воспоминаний подвижник-исихаст должен был перейти к следующему, более высокому уровню достижения безмолвия и успокоения.

В этом, казалось бы, внешнем бегстве от мира, самозамыкании и самоизоляции содержалось на самом деле обретение своей подлинной сущности через собирание душою умственных сил, концентрацию физических и духовных усилий для прорыва к Единому Богу.

Творчески одаренная душа одухотворяет тело, проявляя особое попечение о сердце как органе Богопознания, с которым она связана сокровенными узами.

Сведение ума в сердце в безмолвии молитвы - вот краткая формула исихии. Св. Григорий Палама сурово осуждает тех, даже безмолвствующих, кто учит, что во время молитвы гораздо лучше держать ум вне тела. В таковых, по его мнению, находит союзников сам дьявол. "Безмолвник тот, кто существо бестелесное - душу свою усиливается удерживать в пределах телесного дома", - ссылается св. Григорий Палама на преп. Иоанна Лествичника и продолжает: "Согласно с ним учили нас и все духовные отцы наши. Ибо если не заключим мы ума внутрь тела, то как сосредоточим его в себе самом?" [9, с. 294].

Позвольте обратить внимание на то, что здесь явно осуждается оккультная практика так называемого выхода в астрал.

Далее св. Григорий Палама дает конкретные рекомендации для самых новоначальных, как приобрести навыки созерцания и умной молитвы и научиться "вводить ум свой внутрь через дыхание" [9, с. 295].

Один из приемов, способствующих этому, - терпеливое сдерживание дыхания, т.е. уменьшение его частоты при усиленном молчаливом размышлении (медитации). Замечательно, что св. Григорий Палама ссылается как на ветхозаветные источники, так и на источники евангельские (молитва мытаря - Лк. 18:13).

Внемли себе, - говорит Моисей, - да не будет слово тайно в сердце твоём беззакония. "Внемли себе, т.е. всему себе: не так, чтоб одному чему из своего внимать, а другому нет, но всему внимай. Чем внимать? Конечно умом, ибо ничем другим невозможно внимать самому себе всему. Его потому поставь хранителем души и тела, и чрез это легко избавишься от злых страстей телесных и душевных. Так себе самому предстой, себе самому настой, себя самого надзирай, или лучше, блюди, осматривай и обсуждай. Ибо таким образом ты плоть необузданную подчинишь духу, и в сердце твоём никогда не будет тайного слова беззакония" [9, с.296].

Психосоматическая техника молитвы, описанная св. Григорием Паламой и другими Отцами Церкви, предполагает помимо непрерывного повторения в разных вариациях сакральной формулы "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!" специфическую согбенную позу с соответствующим наклоном головы к животу. Это вызывало насмешки со стороны противников исихазма, в частности у Варлаама Калабрийского.

Но исихасты не придавали данному методу какого-либо самодовлеющего теургического значения. "Это был лишь вспомогательный, технический прием

концентрации внимания, преодоления рассеивания мысли [...], а также создания соответствующего духовного (и эмоционального) настроения, - подчеркивает игумен Иоанн Экономцев. - Современные исследования показывают, что преодоление отвлечения внимания происходит с одновременным возрастанием мускульной энергии, так что мускульное напряжение человека, практикующего психосоматический метод молитвы, должен давать необходимый эффект. Большое значение имеет химическая сторона дыхания, на которую психологи обратили внимание лишь в самое последнее время в связи с изучением психических процессов на больших высотах. Выяснилось, что понижение содержания Кислорода в воздухе вызывает эмоциональный подъем и даже состояние эйфории. Согбенная поза исихастов с сильным наклоном головы должна была бы способствовать притоку крови к мозгу и стимулированию его деятельности" [8, с.184].

Согласно другому современному автору, Милому Ангелу, св. Григорий Палама "с предельной ясностью" описывает иерархию трех уровней умной молитвы, или "умного делания", а именно чувственно-телесный уровень, преображаемый посредством сдерживания дыхания и особых поз; средний, эмоционально-психический уровень, преображаемый любовью, преданностью и смирением; высший, интеллектуальный уровень, преображаемый с помощью духовного трезвения и молитвы.

Что касается параллелей с индуизмом, в частности с практикой йоги, такие сопоставления, на наш взгляд, отнюдь не бесспорны, ибо существует принципиальная разница между целеполаганием христианского подвижника, готового положить "душу свою за други своя", и стремлением к индивидуальному совершенству как самоцели.

Игумен Иоанн Экономцев рассматривает исихазм не только как умозрительную школу в аскетике, но и с точки зрения современной психологии творчества. Большой интерес в этом отношении, безусловно, представляют предупреждения исихастов против бесплодных фантазий и произвольной игры образами, что может вызывать галлюцинации и порождать психические расстройства. Глубоко закономерно, что краеугольным принципом исихазма неизменно оставалось трезвение ума, или духовное трезвение, не допускающее аберрации мистического опыта, всякого рода ложных аффектов и состояния духовной прелести (помрачения). По его мнению, некоторые мыслители, в частности Дмитрий Мережковский и Николай Бердяев, недооценивали это обстоятельство и умаляли значение логосного, рационального начала в творческом процессе, подчеркивая приоритет Третьей Ипостаси. Но истоки творчества коренятся не только в Духе, но и в Сыне, и в Отце. Имея первопричиной Начало всех начал, творчество есть "соединение божественных логосов с энергиями Святого Духа, одухотворение, воплощение идей, удержание усилием творческой воли огнедышащей плазмы в совершенных логосных формах. Всякое отступление от троичности губительно для творческого процесса, оно ведет либо к вырождению творчества в жалкое, сухое ремесленничество, либо к иконоборчеству и хлыстовству" [8, с.185].

Именно исихазм является проявлением настоящего христианского эзотеризма, творческого и жизнеспособного, утверждающего возможность и необходимость погрузиться в сердце умом и через безмолвие постоянной молитвы по мере

восхождения к Богу стяжать благодатную помощь свыше, таинственным образом преображающую личность. Сердце как орган богопознания имеет в практике исихазма основополагающее значение, ибо является центром всего человеческого существа. Исихазм, таким образом, качественно отличается от "внешней" традиции, укорененной в рассудке, а не в сердце.

Мы соглашаемся с Владимиром Лосским, когда он пишет, что проблема видения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном, но должны решительно возразить ему, когда он ставит знак равенства между этим планом и гнозисом [6, с.196]. Наше понимание гнозиса иное. Гнозис является познанием глубоко духовным и облагодатствованным, он есть выражение подлинного боговидения, неотделимого от обожения. Духовная же глубина человека имеет измерение не только космическое, но и божественное - ведь человек создан по образу и подобию Божию, и в этом аспекте человек не только микрокосм, но и микротеос. Если оккультизм и магия обращены преимущественно к космической глубине человека, то религия и мистика - к его божественной глубине. Говоря об этом, Николай Бердяев призывал преодолеть пережитки трансцендентно-дуалистического платонизма, породившего материализм как свою обратную сторону. Такой платонизм, по его мнению, враждебен подлинной мистике и христианскому гнозису. "Христос-Логос непосредственно имманентен духовному опыту человека, и то, что человек получает от Христа-Логоса для претворения себя в Нового Адама, он активно и творчески вносит в Космос, в свое познание космоса как божественный свет" [11, с.68].

Религиозно-мистический опыт не только предшествует оккультному познанию (в чем мы согласны с Николаем Бердяевым), но и составляет его драгоценную и неотъемлемую квинтэссенцию.

Изучение и погружение в практику "священного безмолвия" - лучшее тому подтверждение.

Литература

1. Никитин В. "Продлить на век мгновения мечту"... - Наука и религия. 1992. N 10. С. 25-28.
2. о. Павел Флоренский. Макрокосм и микрокосм. В сборнике "Богословские труды", № 24. М., 1983.
3. Фудель СИ. Об о. Павле Флоренском. Париж, 1988.
4. Пайкова А.В. Отражение некоторых гностических представлений в памятниках сирийской повествовательной литературы. - Палестинский сборник. Вып. 27. М., 1980. С.80-85.
5. Светлов Э. (прот. Александр Мень). Магизм и единобожие. Брюссель, 1971.
6. Лосский Вл. Паламитский синтез. - В сб.: Богословские труды. Т.8. М.: Изд-во Московской патриархии, 1972. С. 195-203.
7. о. Иоанн Мейендорф. Св. Григорий Палама. - Вестник РХД. 1978. N 178. С.42-66.
8. игум. Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1992.

9. Св. Григорий Палама. В защиту священно-безмолвствующих. - В сб.: Добротолюбие. Т.5. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой лавры, 1992. С.289-299.

10. Милый Ангел. Примечания к сочинению св. Григория Паламы "В защиту священно-безмолвствующих". - В сб.: Милый Ангел. М.: Арктогея, 1991. С.64-65.

11. Бердяев Н.А. Гносеологическое размышление об оккультизме. - В сб.: Труды и дни издательства "Мусагет". Тетр. 8. М., 1916.