

УДК 291.1

Учение о страстях души и ума в афонском и русском исихазме

Климков Олег Станиславович

Кандидат философских наук,
докторант кафедры русской философии,
Санкт-Петербургский государственный университет,
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9;
e-mail: Oleg_Klimkov@mail.ru

Аннотация

Предметом исследования является мистико-аскетическая концепция греховных страстей, поражающих душу и ум человека, сложившаяся в многовековой духовной традиции православного исихазма. Рассматриваются особенности «страствоведения» в византийско-афонской и русской исихастской традиции. Предметом анализа служит та ее редакция, которая получила свое литературное выражение в творениях Григория Синаита и Нила Сорского как наиболее значительных представителей данного направления. Эти авторы-исихасты внесли фундаментальный вклад в систематизацию и концептуальное осмысление этого учения в Византии и средневековой Руси, оказав влияние на формирование религиозно-культурной, философско-богословской и психологической культуры. Автор использует историко-аналитический и феноменологический методы, прибегая, при необходимости, и к методу историко-философской реконструкции. Основными разделами данного учения выступают следующие: концепция поступенчатого развития страстей – от помыслов – через прилоги – к полному обладанию человеком с эффектом достижения патологической ригидности характера; связь между возникновением помыслов и разделением, и усложнением памяти; исчерпывающая классификация страстей, учитывающая их эмпирическое наполнение; анализ страстей с позиции платоновского учения о трехчастности души. Намечены параллели между исихастской психологией страстей и современным психоаналитическим знанием о строении и функционировании человеческой психики.

Для цитирования в научных исследованиях

Климков О.С. Учение о страстях души и ума в афонском и русском исихазме // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 6А. С. 46-55.

Ключевые слова

Психология страстей, исихазм, нестяжательство, богопознание, аскетизм, православие, христианство, христианская психология, Григорий Синаит, Нил Сорский.

Введение

Феномен православного исихазма, сформировавшийся в Византии и оказавший значительное влияние на становление русской средневековой ментальности и культуры, обрел актуальность в качестве предмета научного исследования с середины прошлого века [Климков, 2017]. Мы сосредоточим наше внимание на той редакции данной концепции, какую она получила в творениях выдающихся исихастов – Григория Синаита и Нила Сорского. Тщательный анализ их трудов позволит нам глубже понять глубинное значение их учений, а также проследить генетическую связь между афонской и русской культурой духовно-мысленного и душевно-психологического познания человеческой природы. Не подлежит никакому сомнению актуальность данной проблематики, поскольку современная психология и психотерапия может существенно обогатить свой научный потенциал, обратившись к наработкам тысячелетней традиции постижения души человека. «Разумеется, – утверждает выдающийся исследователь этой духовной традиции, – исихазм теснейшим образом соприкасается с психологией. Духовная практика Православия относится к человеку в целом, касается и души, и тела... Такие заикливающие человека состояния в аскетике и называются страстями, а их устранение, искоренение – "невидимой бранью", которая развита была с большою детальностью и глубиной. ...Вполне справедливо будет сказать, что классической аскетике 4-7 вв. принадлежит историческое первенство как в открытии этих циклических явлений, так и в развитии методов и приемов их устранения» [Хоружий, 2005, 27]. Итак, обратимся к содержанию исихастских текстов.

Концепция страстей Григория Синаита

Мистико-аскетические творения Григория Синаита представляют собой, по большей части, разработку учения о страстях души и ума, ибо «потеря благодати проистекает из-за действия страстей, а всецелое лишение ее – из-за допущения грехов» [Синаит, 1999, 10]. Он различает духовное и буквальное понимание смысла религиозной жизни. «Закон духа жизни (Рим. 8, 2), по апостолу, есть тот, который говорит и действует в сердце, подобно тому как (закон) буквы осуществляется плотью. Тот духовный закон освобождает ум от закона греха и смерти. Этот же письменный позволяет тайно фарисействовать, а телесно соблюдать закон исполнением заповедей пред посторонним взором» [там же, 13]. Триада: заповеди – добродетели – благодать, напрямую связываются им с понятием нравственной зрелости. «Привычки к страстям суть задатки мучений, тогда как обнаружения добродетелей – ключи Царствия Небесного. Следует заповеди считать и именовать действиями, а добродетели – навыками, подобно тому, как и пороки благодаря их устойчивости называют привычками» [там же, 18]. Особо он подчеркивает необходимость духовно-нравственной деятельности, жизни по заповедям, так как простое интеллектуальное изучение подобных вещей не только бесполезно, но и уводит человека в сторону от истины, закрывая возможность ее подлинного постижения. «Изыскивающий смысл содержания заповедей помимо их выполнения и чрез чтение или изучение жадно стремящийся его найти подобен воображающему тень взамен истины» [там же, 14].

Синаит ставит преодоление страстей в прямую связь с очищением ума, открывающего для разумной способности человека поистине неисчерпаемые возможности в познании Бога и мира. «Как чувственное око, бросая взгляд на буквы, получает от них чувственные восприятия, так и ум, когда очистится и восстановится в исконном достоинстве, взирает на Бога и от Него принимает Божественные мысли» [там же, 14]. Причем такое чистое познание составляет

высшее призвание человека. «Неложная слава разумных существ состоит в истинном знании видимых и невидимых вещей: видимых или чувственных, невидимых или мысленных, разумных, духовных и Божественных» [там же, 15]. Он уточняет свою мысль, говоря, «истинная слава... есть знание, или духовное созерцание, или основательное распознавание догматов и разумение истинной веры» [там же, 16].

Важным разделом учения Григория о страстях выступает его концепция помыслов, развивающихся затем в прилоги. Истоки возникновения помыслов как таковых он усматривает в разделении и усложнении изначально цельной и простой человеческой памяти. «Начало и причина мыслей кроются в разделении грехом человека единичной и простой памяти, которая этим уничтожила непрерывное воспоминание о Божестве и, обратившись из простой в сложную, из одновидной в разнovidную, обрекла себя на гибель своими личными силами» [там же, 25]. Задачей подвижника является, таким образом, исцеление той самой первобытной памяти. Генеалогия страсти видится ему следующим образом: «Причина страстей – греховные дела, помыслов – страсти, мечтаний – помыслы, мыслей – память, памяти – забвение; мать забвения – неведение. Причина неведения – беспечность. Беспечность вырождается из страстного желания. Основание желаний – беспорядочное движение, движения – порыв к делу; (греховное же) дело есть безрассудное желание зла и расположение к чувственному и страстным ощущениям» [там же, 26]. Воздействие на душу помыслов подобно затоплению: «Нападение безнравственных помыслов подобно речному течению. В форме помыслов приражаются прилоги, с которыми допускается греховное согласие, заливающее сердце как бы бурным наводнением» [там же, 26].

Серьезным вкладом в изучение человеческой природы предстает классификация страстей, которую мы находим в «Весьма полезных главах...» преподобного. Он исследует постепенное развитие прилогов в страсти: «Начало и причина страстей – злоупотребление. Причина злоупотребления – склонность, склонности – перевес какого-нибудь волевого побуждения. Испытание желания есть прилог» [там же, 30]. Отмечает он и ригидность психической структуры человека, покорившегося своим страстям или, иными словами, бессознательным импульсам: «незыблем и неизменен характер того, кто добровольно поработил себя страстям» [там же, 31]. Тщательно исследуя тончайшие аспекты психической деятельности, он предлагает следующую схему человеческих страстей: «Страсти именуется разнообразно. Они расчлняются на душевные и телесные; телесные подразделяются на скорбные и греховные; скорбные еще распадаются на болезненные и воспитывающие. Также душевные страсти разделяются на раздражительные, волевые и мысленные. Мысленные дробятся на рассудочные и свойственные воображению. Одни из этих страстей возникают вследствие злоупотребления воли, иные вынуждены необходимостью. Это так называемые непредосудительные страсти, которые названы у отцов сопроводителями и природными свойствами» [там же, 32]. Особенно интересно различие, которое он проводит между страстями мыслительной силы, ума и рассудка, принадлежащими, на первый взгляд, одной сфере. «Иные – страсти телесные, и иные – душевные. Одни – желательные, другие – раздражительные; иные – страсти мыслительной силы, и иные – ума и рассудка. Они взаимно связываются и содействуют друг другу: телесные – волевым, душевные – раздражительным и опять страсти мыслящей силы – умственным, умственные – рассудочным и страстям памяти» [там же, 31].

Как видим, при анализе страстей, он не отступает от платоновской схемы тречастности души, однако утверждает неразрывную соединенность и взаимовлияние души и тела, что позволяет ему преодолевать античный дуализм. «Продолжатель духовных традиций Синайского монастыря преподобный Григорий подробно развил учение о страстях Иоанна

Лествичника. Он показал связь основных греховных страстей с тремя силами души» [Пиголь, 1999, 52]. «Рассуждая о способах укрепления веры, – отмечает А.Ф. Замалеев, – афонский старец особое значение придавал самонаблюдению, анализу помыслов души. При этом он руководствовался общепринятым платоновским разделением души на три части: словесную, яростную и похотную» [Замалеев, 2001, 53]. «Как в древности Платону, так и в Византии и Древней Руси душа «несекомого», – пишет Г.М. Прохоров, – представлялась состоящей из трех частей: умственной, или словесной, яростной, или раздражающейся, и «похотной», дающей способность вожделения, влечения» [Прохоров, 2010, 91].

Мы вынуждены изменять, – говорит Синаит, – «наименования страстей души и тела благодаря их таинственному двойственному бытию в форме сосуществования» [Синаит, 1999, 34]. Тело сотворено нетленным, а душа бесстрастной, «но оба – тело и душа – растлились и сорастворились по естественному закону объединения и влияния друг на друга... Действуя в одном направлении, силы души и тела образовали одного скота» [там же, 35]. Скота, которому поставлена цель обожиться – стать богом по благодати. Наибольшую власть над человеком имеют две особые страсти, поражающие вкуче его тело и душе и парализующую его волю. «Из всех страстей две крайне суровы и тяжки – это блуд и уныние, которые, господствуя над несчастной душой, обессиливают ее. Они имеют между собой взаимное общение и тесную связь... Первая блудная страсть успешно возрастает в области желаний, но содержит материал для обоих нераздельных по природе частей нашего существа – я говорю о душе и теле, – разливая всю свою сладость по всем телесным членам. Вторая страсть уныния, одерживая верх над владычественным умом, обвивает собою всю душу и тело, как плющом, делая природу нашу вялой, расслабленной и как бы разбитой параличом» [там же, 53]. Лень следует прямо за ними.

Воспроизводя классическую восточно-христианскую схему восьми главных страстей, он противопоставляет им восемь основных добродетелей. «Существует восемь начальствующих страстей: три великие: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие – и пять следующих за ними: блуд, гнев, печаль, леность и гордость. Так же и из добродетелей, противоположных страстям, три главные: нищета, воздержание и смирение, а с ними и за ними следуют остальные: чистота, кротость, радость, мужество, самоуничижение и весь ряд добродетелей» [там же, 40]. Синаит подчеркивает, что исследование и правильное понимание как страстей, так и добродетелей недоступно людям, желающим лишь насытить свое любопытство и не работающим над собой. «Изучить и осознать силу, действие и благоухание каждой добродетели и зловоние страсти возможно не всякому желающему, но только действующему, трудящемуся словом и делом и получившему от Святого Духа дар ведения и рассуждения» [там же, 40-41]. В его рассуждении о способе проявления добродетелей в человеческой жизни мы можем отчетливо усмотреть влияние идеализма Платона в части признания автономного бытия мира идей, развившегося в учение об образе и первообразе. «Добродетели то действуют, то нами приводятся в действие. Они действуют, поселяясь у нас в надлежащий момент, когда, как и сколько хотят. Мы проявляем их по свободному желанию, нравственному складу и привычке. Но они существенны в себе, а мы нравственно сформировываемся при них приблизительно образно, так как образ всех наших добрых действий есть отпечаток первообразного» [там же, 41].

Теперь мы переходим к исследованию сложного духовно-психического феномена, получившего в святоотеческой аскетике наименование прелести. Она сокрыта в глубинах души и почти неотличима от истины, поэтому «многими нелегко распознается и почти непостижима» [там же, 73]. Прелесть, по опыту Григория, обнаруживает себя в двух разных видах. Она «приходит и приражается в отношении к мечтанию и действиям людей, хотя начало и причину имеет в одной гордости. Первый вид прелести бывает началом второго, а второй – началом

третьего или исступления. Началом фантастического созерцания является самомнение, обуславливающее представление Божества под каким-нибудь образом. За самомнением следует прелесть, ведущая к заблуждению по причине мечтательности. Мечтательная прелесть порождает хулу, и после того от необычайных признаков во время бодрствования она производит робость, называемую трепетом и смущением души. Таким образом, за чрезмерной гордостью следует прелесть, за прелестью – хула, за хулой – робость, за робостью – трепет, за трепетом – протвоестественное исступление ума. Это первый образ прелести от мечтаний» [там же, 73-74]. От него отличается второй вид прелести, коренящийся в страстной похоти. «Свое начало он имеет в сладострастии, рождающемся обычно от естественной плотской страсти. От сладострастия же происходит необузданный порыв к невыразимой безнравственности. Он, разжегши всю природу и потемнив владычественный ум соединением с воображаемыми идолами, приводит его в исступление и опьянением от своего разжигающего влияния делает его помешанным» [там же, 74].

Григорий вскрывает три основания и их первоначальные причины происхождения и развития этого феномена. Это: «гордость, бесовская зависть и карающее поущение. Причины же этих оснований прелести следующие: гордости – легкомыслие, зависти – совершенствование, карающего поущения – греховная жизнь. Прелесть от зависти и гордого самомнения получает быстрое исцеление, особенно если кто смирится. Но прелести в виде наказания или предоставления сатане за грех Бог попускает продолжаться иногда до самой смерти. Случается, что и невинные предаются на страдания в целях их спасения» [там же, 75]. Он усматривает глубинную связь между состояниями прелести, невежества, интеллектуальной лишь веры, агностицизма и открытого атеизма. «Великая противница истины, влекущая теперь к гибели людей, есть прелесть. В душах беспечных чрез нее воцарилось темное невежество, отдалившее их от Бога, так что они не знают, есть ли Бог, нас возбудивший и просветивший, или познают и веруют в Него одним лишь бездоказательным словом, а не делом, явление Его усвоят не нам, а одним древним» [там же, 76-77]. Люди, погруженные в это извращенное душевное состояние «совершенно отрицают познание благочестия, изъясняют Писание только чувственно... и, отвергая пробуждение души еще здесь чрез воскресение, безумно стремятся покоиться в могилах. С таким прельщением неразлучны три страсти: неверие, коварство и беспечность. Они порождают и поддерживают друг друга» [там же, 77].

Синаит исследует также феномен человеческого страха, выделяя в нем три различных аспекта. «Страх, называемый у отцов двойственным, разделяется тройко: на вводный, совершенный и именуемый собственно трепетом, то есть колебанием и сокрушением» [там же, 91]. При этом «трепет имеет многообразные оттенки» [там же, 91]. Как же возможно отличить столь сходные в своих внешних проявлениях состояния прелести и духовной подлинности? Для этого он предлагает следующие критерии: «Признаки и плоды благодати, обнаруживающие истину и непоколебимо удостоверяющие нас в ней, таковы: слезы, сокрушение, смирение, воздержание, молчание, терпение, замкнутость и прочие добродетели этого рода» [там же, 92].

Рецепция синаитизма в русском исихазме

Обратимся теперь к русскому исихазму, родоначальником которого можно считать преп. Нила Сорского, глубоко впитавшего в себя дух афонского монашества и применившего добытое там знание о страстях души и ума к своей жизни. «Святой Григорий Синаит благодаря своему подвижничеству, – пишет исследователь его творчества, – став родоначальником возникшего духовного преемства, положил начало целой генеалогии исихастов, и его духовных потомков,

несомненно, можно найти и в настоящее время» [Пиголь, 1999, 8]. Одним из таких преемников и стал Нил, к изложению учения которого мы сейчас переходим. «Большинство сборников XIV в., начиная с его середины, и XV в., свидетельствует Г.М. Прохоров, – наполнено произведениями живших в разные века опытных христианских подвижников, психологов-практиков, знатоков атакующих человеческую душу страстей и методов борьбы с ними. ... Все они – аскеты-«исихасты», писавшие для людей, заботящихся о своем внутреннем мире с целью достижения в душе «безмолвия», «молчания», светлого и радостного покоя, в котором возможно личное соприкосновение со светоносной Вечностью. Эти сочинения можно отнести к «келейному» исихазму» [Прохоров, 2010, 205].

Рассмотренное выше аскетико-психологическое учение Григория Синаита оказало определяющее влияние на Сорского аскета, ставшего первым систематизатором и главным проводником идей афонского исихазма на Руси в XV-XVI столетиях [Климков, 2017, 50-51]. По мнению Д. Мэлони, «Нил был первым крупным автором-исихастом в России ... сумел объединить две ведущие линии духовности, влияние которых в его эпоху охватывало весь Византийский мир: духовность Евагрия и духовность Макария, Диадоба и Симеона Нового Богослова» [Maloney, 1973, 176].

Воззрения афонских и русских исихастов на сущность мысленного делания довольно схожи. Следует подчеркнуть в данном контексте, что особенностью осмысления и усвоения исихастских идей Нилом является тот факт, что эта рецепция носила скорее практически-аскетический, нежели теоретико-богословский характер. «Освещение высших ступеней созерцания и мистических состояний у Нила является компиляцией, собранной из текстов трех его любимых авторов: Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита» [там же, 193]. Здесь стоит также упомянуть концепцию о «протоисихастском влиянии» на становление ментальности средневековой Руси. Так, И.Н. Экономцев отмечает, что: «Ускользнувшее от внимания исследователей протоисихастское влияние пустило глубокие корни на Руси. Вот почему т.н. «второе южнославянское влияние», пропитанное идеями Григория Паламы и Григория Синаита, было воспринято у нас столь быстро, легко и органически. Стимулированное им второе русское Возрождение XIV-XV веков возникло как естественное продолжение и развитие никогда не умиравшей на Руси мистической исихастской традиции... В XIV-XV веках исихастское влияние пропитывало все стороны русской духовной и культурной жизни. ... Исихастами были Иосиф Волоцкий и Нил Сорский» [Экономцев, 1992, 190].

Главное сочинение Нила Сорского под названием «Устав» содержит в себе значительный материал, посвященный анализу человеческих страстей. Мы видим здесь те же, что и у Синаита, элементы, различимые в мысленной борьбе: прилог, сочетание, сложение, пленение, страсть. Это классическая схема, выработанная многими поколениями христианских аскетов. «Как и все исихасты, Нил прежде всего рассуждал об «умном делании», познании божественного. Опираясь на Григория Синаита, он специально исследовал различные «мысленные брани», которые досаждают душе, всевая в нее пороки и согрешения» [Замалеев, 2001, 59]. Нил, однако, не просто приводит их изречения, но проявляет глубокое знание человеческой души, раскрывая подлинную психологию страсти или, как бы мы сейчас выразились, зависимости, аддикции. Страсть обладает человеком и лишает его свободы морального выбора. «Страсть же...долгое время в душе гнездясь и будучи затем ее обычаем переведена как бы в нрав, сама потом к человеку как усвоенная самопроизвольно приходит, обуревая постоянно страстными помыслами, от врага влагаемыми, утвердившись от сочетания и частого собеседования и став обычной от многого помышления и мечтания» [Сорский, Комельский, 2008, 107]. «Как мы

видели, – заключает Д. Мэлони, – цель Нила состоит в том, чтобы представить учение Отцов о «мысленном делании». Однако Нил крайне далек от того, чтобы быть простым составителем антологии, лишь собирающим сказанное на эту тему теми или другими учителями исихазма. Он обнаруживает подлинно синтезирующий ум, базирующийся на совершенном знании творений этих Отцов, и, что еще важнее, питаемую из собственного внутреннего опыта личную убежденность в возможности и необходимости обрести все то, о чем он пишет. Итак, будучи убежден, что эти Отцы писали под особым водительством Святого Духа и что святые их жития суть лучшее удостоверение ценности их творений, Нил ощущал ненужность выдвигать какую-то новую теорию помимо традиционного учения, дошедшего от Отцов. Смирение его также противилось любым подобным амбициям с его стороны. Следовательно, мы должны считать Нила исихастом, верным лучшей традиции данного типа духовности» [Maloney, 1973, 217].

Затем Сорский подвижник говорит о способах борьбы с помыслами, указывая на такие средства как память о Боге, молитва и безмолвие ума подвижника. Он отвергает крайности аскетического делания, призывая соотноситься с индивидуальным психологическим и физиологическим устройством каждого человека и сохранять духовную меру с помощью рассуждения. Нил пишет о средствах, укрепляющих в борьбе, сопровождающей процесс мысленного делания, призывая не поддаваться унынию и малодушию и отмечая, что «подобает быть очень внимательными к тому, чтобы никак не стать причиной усиления у нас лукавых помыслов» [Сорский, Комельский¹, 2008, 129]. «В достижении исихии аскетика Нила следует традиции, основанной Евагрием и продолженной синайскими отцами и другими учителями палестинского монашества. По этой традиции, для достижения истинного созерцания разум должен начать с изгнания всех помыслов, будь они добрыми или дурными» [Maloney, 1973, 48].

Нил говорит о различии видов борьбы с основными страстными помыслами души, число которых традиционно насчитывает восемь: чревообъядения, блудный, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордости. «Различны приемы борьбы, которыми мы одерживаем победу над лукавыми помыслами... Соответственно мере каждого подвизающегося против помыслов следует и перечить им, и уничивать, и отгонять их. Уничивать и отгонять – дело совершеннейших, а противоречить – и это преуспевших. Новоначальных же и немощных дело – молиться против них и наводить благие помыслы на лукавые» [Сорский, Комельский, 2008, 133]. Он подробно разбирает сущность и проявление каждой из этих страстей, акцентируя внимание на особенностях мысленного и деятельного сопротивления им.

Страсть уныния, победа над которой возвышает и умудряет душу подвижника, привлекает особое внимание Нила. «Когда же уныние сильно ополчится на нас, в великий подвиг душа возводится. Зол этот дух и в высшей степени тяжел, сопряжен будучи с духом скорби и ему споспешествующ. На пребывающих в безмолвии эта рать сильно нападает. Когда те жестокие волны восстанут на душу, не надеется человек в тот момент получить от них когда-нибудь избавление, но такие мысли насылает ему враг, – что сегодня так плохо, а потом, в прочие дни, будет еще хуже, и подсказывает ему, что оставлен он Богом... Как ведь в тот злосудный час не думает человек, что сможет вытерпеть в подвиге жителства благого, но все благое мерзостным показывает ему враг, так опять же по изменении этого все представляется ему благоугодным и все бывшее скорбным – как ничуть не бывшим, и усердным он оказывается благом, и удивляется изменению к лучшему... И уразумеет это по опыту, мудреет человек благодаря происшедшим изменениям» [там же, 149-151].

Нил призывает использовать рассуждение, при помощи которого узнается мера и своевременность каждого вида аскетического делания для конкретной личности. Фанатизм и неумеренное рвение ему совершенно чужды. «И самые эти хорошие и благолепные делания с

рассуждением подобает творить, в благое время и подобающими мерами» [там же, 193]. Отсюда следует практический вывод о различии степеней в духовном развитии и обязательной постепенности в их прохождении, учитывающий индивидуальные способности и дарования каждого подвижника. Особенно же он подчеркивает недопустимость преждевременного стремления к уединенной жизни – безмолвию, свидетельствуя, что человек, не познавший себя и не победивший свои страсти, рискует повредить свой ум или, иными словами, впасть в психотическое состояние, из которого уже не будет выхода. «Говоря о борьбе и поборании страстей, – отмечает Г.И. Шиманский, – надо при этом помнить, что покорение страстей и достижение бесстрастия не означает еще, что страсти совершенно уничтожены в нашем естестве. ... Что страсти совсем не уничтожаются, а только обуздываются, мы видим из опыта и примера свв. подвижников» [Шиманский, 2006, 112]. Как известно, лишь немногие подвижники достигали святости, однако весьма многие впадали в состояние прелести, о которой мы говорили выше, устремившись к тем высотам духа, которые были им недоступны. «Нам, это слышащим, подобает сохранять себя и прежде времени на высокое не дерзать, чтобы кто-то, повредившись, и душу не погубил. Но в подобающее время и среднюю меру, как представляется, удобнее продвигаться, при том что и Писание свидетельствует, что на среднем пути обычно не падают. А подобающее время – прежде обучившись с людьми... Побеждаемым же душевными страстями отцы повелели и не касаться безмолвия, особенно наедине. Страсти же душевные: тщеславие, самомнение, лукавство и прочие, происходящие от них» [Сорский, Комельский, 2008, 197].

Заключение

Изучая писания исихастов с учетом состояния современного философско-психологического знания, можно выявить определенные параллели. Но при этом следует воздерживаться от соблазна их однозначного или буквального отождествления, учитывая, как контекст эпохи, так и специфику средневекового дискурса. «В сочинениях основоположников исихазма, Григория Синаита и Григория Паламы, – пишет Д.С. Лихачев, – развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о самонаблюдении, имеющем целью нравственное улучшение, раскрывалась целая лестница добродетелей. Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния созерцания, безмолвия» [Лихачев, 2006, 85-86]. «Сказанное нами о типе исихазма Нила, и, в первую очередь, о его точном следовании Синайским Отцам, – подчеркивает Д. Мэлони, – позволяет уверенно утверждать, что Нил, как первый серьезный исихаст в России, перенес в Россию лучшее в исихастской традиции» [Maloney, 1973, 257]. Мы вполне согласны с С.С. Хоружим, что «отождествлять современную научную дисциплину с древней духовной практикой было бы простой глупостью. Но есть весьма существенные общие пункты, в которых аскетика действительно предвосхищает науку» [Хоружий, 2005, 27]. Таким образом, философско-психологическое прочтение творений византийских и русских исихастов, особенно Григория Синаита и Нила Сорского, открывают картину глубочайшего проникновения в глубины человеческой психики. Достижения современного психоанализа и психотерапии во многом подтверждают их духовно-психологические интуиции, предвосхитившие во многом идеи современной глубинной психологии, что позволяет надеяться на перспективу интеграции этого древнего знания о душе в современное философско-антропологическое знание.

Библиография

1. Григорий Синаит. Творения. М., 1999. 158 с.
2. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). СПб.: Летний сад, 2001. 386 с.
3. Климов О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // Философская мысль. 2017. № 5. С. 14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444
4. Климов О.С. Рецепция византийско-афонского исихазма в учении Нила Сорского // Философия и культура. 2017. № 8. С. 49-61. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.8.23887
5. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 2006. 202 с.
6. Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. 205 с.
7. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008. 424 с.
8. Прохоров Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. 320 с.
9. Прохоров Г.М. «Так воссияют праведники...» Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб., 2009. 272 с.
10. Хоружий С.С. О психоанализе за 1500 лет до Фрейда // Фома. 2005. № 7. С. 23-28.
11. Шиманский Г.И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. М., 2006. 672 с.
12. Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. 233 с.
13. Maloney G. Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. Paris, 1973. 264 p.

The doctrine of the passions of the soul and mind in Athos and Russian hesychasm

Oleg S. Klimkov

PhD in Philosophy,
Saint Petersburg State University,
199034, 7/9 Universitetskaya embankment, St. Petersburg, Russian Federation;
e-mail: Oleg_Klimkov@mail.ru

Abstract

The subject of the study is the mystical-ascetic concept of sinful passions, affecting the soul and mind of a person, formed in the centuries-old spiritual tradition of Orthodox hesychasm. The peculiarities of "passionology" in the Byzantine-Athos and Russian hesychast traditions are considered. The subject of analysis is its editorial, which received its literary expression in the works of Grigory Sinait and Nil Sorsky as the most significant representatives of this direction. These hesychast authors made a fundamental contribution to the systematization and conceptual comprehension of this doctrine in Byzantium and medieval Russia, influencing the formation of religious, cultural, philosophical-theological and psychological culture. The author uses historical-analytical and phenomenological methods, resorting, if necessary, to the method of historical and philosophical reconstruction. The main sections of this teaching are the following: the concept of step-by-step development of passions, from thoughts, through prilogues, to full possession of a person with the effect of achieving pathological rigidity of character; the connection between the emergence of thoughts and the separation and complication of memory; exhaustive classification of passions, taking into account their empirical content; the analysis of passions from the position of the Platonic doctrine of the three-part soul. Parallels between the hesychast psychology of passions

Oleg S. Klimkov

and modern psychoanalytic knowledge about the structure and functioning of the human psyche are outlined.

For citation

Klimkov O.S. (2017) *Uchenie o strastyakh dushi i uma v afonskom i rusском isikhazme* [The doctrine of the passions of the soul and mind in Athos and Russian hesychasm]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 6 (6A), pp. 46-55.

Keywords

Psychology of pathos, hesychasm, poverty, knowledge of God, asceticism, orthodoxy, Christianity, Christian psychology, Gregory Sinait, Nil Sorsky.

References

1. Ekonomtsev I.N. (1992) *Pravoslavie, Vizantiya, Rossiya* [Orthodoxy, Byzantium, Russia]. Moscow: Khristianskaya literatura Publ.
2. Gregory the Sinaite (1999) *Tvoreniya* [Works]. Moscow.
3. Khoruzhii S.S. (2005) O psikoanalize za 1500 let do Freida [About psychoanalysis 1500 years before Freud]. *Foma* [Thomas]. 2005, 7, pp. 23-28.
4. Klimkov O.S. (2017) Isikhiya i filosofiya v doktrine Grigoriya Palamy [Hesychius and philosophy in the doctrine of Gregory Palamas]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical thought], 5, pp. 14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444
5. Klimkov O.S. (2017) Retseptsiya vizantiisko-afonskogo isikhazma v uchenii Nila Sorskogo [The reception of the Byzantine-Athos hesychasm in the teachings of Nil Sorsky]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture], 8, pp. 49-61. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.8.23887
6. Likhachev D.S. (2006) *Chelovek v literature Drevnei Rusi* [Man in the literature of Ancient Russia]. Moscow: Nauka Publ.
7. Maloney G. (1973) *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky*. Paris.
8. Peter (Pigol) (1999) *Prepodobnyi Grigorii Sinait i ego dukhovnye preemniki* [The Monk Gregory of Sinai and his spiritual successors]. Moscow.
9. Prokhorov G.M. (2010) «Nekogda ne narod, a nyne narod Bozhii...» *Drevnyaya Rus' kak istoriko-kul'turnyi fenomen* ["Once it was not, but now it is the people of God..." Ancient Rus as a historical and cultural phenomenon]. St. Petersburg.
10. Prokhorov G.M. (2009) «Tak vossiyayut pravedniki...» *Vizantiiskaya literatura XIV v. v Drevnei Rusi* ["Thus shall the righteous shine forth..." Byzantine literature of the fourteenth century in Ancient Russia]. St. Petersburg.
11. Reverend Nil Sorsky and Innocent Komelsky (2008) *Sochineniya* [Works]. St. Petersburg.
12. Shimanskii G.I. (2006) *Uchenie svyatykh otsov i podvizhnikov Pravoslavnoi Tserkvi o bor'be s glavnymi grekhovnymi strastyami i o dobrodetelyakh* [The doctrine of the holy fathers and devotees of the Orthodox Church about the struggle with the main sinful passions and about the virtues]. Moscow.
13. Zamaleev A.F. (2001) *Lektsii po istorii russkoi filosofii (XI-XX vv.)* [Lectures on the history of Russian philosophy (XI-XX centuries.)]. St. Petersburg.: Letnii sad Publ.