

УДК 008

**В.О. МОРГАЧЁВ**

## **ИДЕИ ИСИХАЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОХРАНИТЕЛЬНЫЙ И ТВОРЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

*В статье предпринимается попытка, во-первых, проследить связь русской религиозной философии XIX-XX вв. с исихазмом – православной мистико-аскетической традицией (опытом углубленной, умно-сердечной, молитвы) на материале исследований по истории философии и религиоведению проф. С.С. Хоружего и трудов таких выдающихся русских мыслителей, как И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, И.А. Ильин. Во-вторых, исходя из концептуальных построений современного историка Церкви инок Всеволода (Филиппьева), в работе выявляется влияние исихазма на охранительный и творческий аспекты идей изучаемых мыслителей.*

**Ключевые слова:** исихазм, сущность и энергия Бога, обожение, синергия, катарсис, охранительство, цельность духа, верующий разум, имяславие, религиозный опыт.

**Введение.** Вопрос о том, насколько русская религиозная мысль XIX - середины XX вв. связана с исихазмом и вообще с православной традицией, является одним из наиболее сложных. В наше время переплетение исихазма – опыта углубленной умно-сердечной молитвы, начинаемого с аскетических усилий (катарсис, покаяние) – и философии стремится установить С.С. Хоружий. Он выделяет две основополагающие концепции православия и его мистической стороны (исихазма) – обожение (Θεώσις) и синергия. В исихазме, по его словам, формируется особый тип антропологии, главной особенностью которого является онтологическая открытость. Эта открытость заключается в расширенном и динамическом видении человека как феномена. Расширение же реализуется в мистическом опыте в виде раскрытия в человеке всех чувств восприятия (феномен «умных чувств»). При этом С.С. Хоружий напоминает не только об участии в опыте души и духа, но и тела [1, с. 82]. Помимо этого, вслед за главными богословскими теоретиками исихазма, С.С. Хоружий выделил ключевое слово-термин, выражающий дискурс этой традиции – энергия. Тем не менее, он отмечает факт открытости этого ключевого слова.

**Что такое охранительство.** Ставя вопрос о связи исихазма с философией, С.С. Хоружий говорит о том, что в истории философии факты влияния мистики на философию имели место. Что касается влияния исихазма на русскую философию, то здесь историк философии выделяет три этапа в развитии последней, каждый из которых отличается степенью влияния исихазма. Первый был связан в первую очередь с И.В. Киреевским и старшим славянофильством в целом. Здесь заметна обращенность к исихастской традиции, особенно у И.В.Киреевского с его тесной связью с Оптиной Пустыней. Второй относится к концу XIX в. и проявился в философии В.С.Соловьева. Этот мыслитель был далек от русского монашества, хотя и развивал мистическую сторону в своей философии (учение о Софии). Новая встреча исихазма и русской религиозной философии произошла в творческих поисках учеников В.С.Соловьева (П.А.Флоренского, С.Н. Булгакова, В.Ф.Эрна и А.Ф.Лосева). С

ними связан третий период развития русской религиозной философии. Если их учитель, далекий от исихазма, считается основоположником русского религиозного философского возрождения, то они неожиданным образом синтезировали концептуальные положения системы В.С.Соловьева с исихазмом. Интерес к исихазму был вызван у вышеназванных мыслителей так называемыми «имяславскими спорами». Тем не менее, свои теории они развивали тогда, когда процесс религиозно-философского развития в России был прерван событиями 1917 года в последующие пять лет. Поэтому С.С. Хоружий констатирует факт того, что философские поиски в этой области должны начинаться заново, так как в эмиграции (как уже упоминалось нами) изучением исихазма занимались богословы [1, с. 85].

Если заняться изучением истории русской мысли XIX в., то нельзя не признать справедливость слов другого современного исследователя этого вопроса инока Всеволода (Филиппова) о том, что обращение к религиозным православным основам русской мысли были вызваны духовным состоянием общества того времени: общество, именовавшее себя православным, всё более утрачивало духовное единство, а это неизбежно вело к его распаду [2, с. 243]. «Вернуться к своей духовной почве – к святому Православию, – пишет инок Всеволод, – идти к народу, учиться у него, духовно породниться с ним – вот первейшие призывы почвенничества, обращенные к утратившей православный дух «культурной» части нации» [2, с. 243]. Наиболее глубокими мыслителями направления, названного иноком Всеволодом «философией почвы», согласно его выводам, являются И.В. Киреевский и Ф.М. Достоевский [2, 228-245].

Инок Всеволод, этот современный богослов и историософ, отмечает особую миссию русского народа в мире, определённую им как «охранительная и апостольская» одновременно. Во-первых, Русское царство после отпадения Рима от Православия, а затем после падения Восточной Римской империи, стало главным охранителем Православия в мире [2, с. 253]. Во-вторых, инок Всеволод размышляет над словами Ф.М. Достоевского, содержащимися в очерке «Пушкин» о том, что русскому народу предстоит последние слова Христа. Этими словами, как известно, было следующее евангельское высказывание: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа; Уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се Я с вами во все дни до скончания века. Аминь». Именно эта заповедь Спасителя стала основой православного миссионерства, в котором и заключается апостольская миссия нашего народа. И в связи с этим историческим заданием в почвенничестве русский народ был назван не иначе, как Богоносец [2, с. 256]. Но именно это предназначение русский народ в своём большинстве забыл вследствие постепенного охлаждения к вере, а затем и постепенного от неё отступления в течение второй половины XIX – XX века [2, с. 256]. Не случайно и обращение инока Всеволода к теме охранительства. Охранительство, по его мнению, не совпадает с понятием «консерватизм», ибо последний представляет как бы застывший поток жизни. В то же время охранительство предполагает охрану, сохранение человека и целого народа от духа лжи, лукавства, лицемерия, духа обмирщения (по-иному называемого секуляризмом) и отступления от истинного христианства (апостасии). Потому охранительство призвано не замораживать жизнь, а создавать ей необходимые условия для цветения и пло-

доношения [3, с. 4-5]. Тем самым нельзя не вспомнить такое необходимое условие исихастского опыта, как «хранение ума», т.е. охранение «внутреннего человека» при совершении умно-сердечной молитвы от греховных помыслов, желаний и рассеяния [4, Т.2, с. 182 – 187; 5, Т.1, с. 69, 159-161, 175, 178, 180, 347, 368, 377 – 379, 397 – 406, 469, 475, 488; Т.2, с. 165 - 167, 178, 179, 201, 204 - 205, 210, 224 - 226, 227, 229 - 230, 233, 241, 242, 244, 492, 503 – 504, 611; 6, с. 124 – 125; 7, с. 323-366, 514-52]. Именно такого рода охранительство было характерно тем русским мыслителям XIX и XX вв., которые стремились построить свои философские учения на православных основах, причем, обращаясь не к уставной дисциплине Церкви, а живому опыту молитвы – исихазму (что отнюдь не противопоставляется). Но так как они создавали нечто новое в философской мысли, обладая внутренней духовной свободой и живостью ума, то вошли в историю как глубоко творческие личности. В трудах и идеях таких мыслителей, как И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, А.Ф. Лосев и И.А. Ильин, отразились оба аспекта влияния исихазма на русскую мысль: охранительный и творческий.

**Философия «цельности духа» И.В. Киреевского.** И.В. Киреевский поставил перед своим философским поиском ряд задач. Одной из них было восстановление исторической памяти о просвещении Древней Руси, отличавшемся от просвещения западного типа и сохранявшемся до середины XIX в. В связи с этим философ в своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» подвергает критике как абсолютизацию западного типа просвещения, так и главный признак последнего - рассудочный силлогизм, названный И.В.Киреевским «отвлеченным разумом» [8, с. 203]. В первую очередь эта черта западного типа философствования была заложена некоторыми особенностями западноевропейского средневекового христианства, главной из которых была проблема соотношения веры и разума в католической схоластике. Более того, И.В.Киреевский связывает основание схоластики на рассудочном силлогизме со стремлением Римской церкви к политической власти. Несмотря на отход европейской мысли от схоластики, начатой в эпоху Возрождения, и последующую секуляризацию, логический метод господствовал до середины XVIII в., и на основании рассмотренных выше особенностей следует рассматривать все последующие философские системы (Д.Юм, «Просвещение», «немецкая классика») [8, с. 213, 216-219]. Вследствие этого И.В. Киреевский отмечает и особое отношение европейской мысли и Средних веков, и Нового времени к основоположнику логического метода Аристотелю, который был почти безразличен византийцам. Для последних более предпочтительным был Платон, мысль которого была более целостна в умственных движениях [8, с. 219-220].

Целостность, по мнению И.В.Киреевского, является главной отличительной чертой восточно-христианской мысли. В связи с этим он вводит понятие «цельности духа», которым обозначают особенности религиозного опыта православных христиан, в первую очередь русского народа [8, с. 221, 229]. И.В.Киреевский говорил в своих философских трудах о «глубокой тишине его (русского человека) внутреннего состояния, «высшем понятии ума» и «глубокой средоточии сердца» [8, с. 229-230], что не может не напоминать нам святоотеческое учение об «умном делании» молитвы. И это стало возможным не случайно:

воспринятое вместе с Крещением Руси святоотеческое учение сформировало и воспитало «коренной русский ум, лежащий в основе русского быта» [8, с. 222]. Кроме того, такое духовное состояние русского народа стало возможным из-за большой роли русских монастырей, непрерывной сетью которых была покрыта Русь и в стенах которой было сосредоточено древнерусское просвещение. Об этом могут свидетельствовать собрания монастырских библиотек, подобные библиотекам монастырей зарубежных православных стран, причем такое просвещение на Руси было доступно всем простым монахам и грамотным мирянам, в то время как на Западе освоение патристики доступно было лишь незначительной части интеллектуалов [8, с. 222-223].

Отталкиваясь от такого состояния просвещения Древней Руси, И.В.Киреевский стремится создать русский тип философствования, альтернативный западному, назвав русский вариант умственной деятельности «цельностью духа». После этого он ставит следующую задачу: создать не только новую философию, но и новую науку, что станет возможным лишь после реального построения всей жизни России, которая будет построена на православных основаниях [8, с. 238].

Продолжая разговор о создании русской православной философии И.В.Киреевским, необходимо сказать следующее: прежде всего, в отличие от жившего на 100 лет позже В.Н. Лосского, И.В.Киреевский не считал философию и религию несовместимыми. Он ссылается на авторитет представителей ранней патристики (Иустин, Климент, Ориген, Афанасий, Василий, Григорий Богослов и др.), использовавших методы античной философии для борьбы с суевериями и ересями в статье с характерным названием «О необходимости и возможности новых начал для философии» [8, с. 252]. Более того, И.В.Киреевский находит особое соотношение веры и разума в православной традиции. В связи с этим он вводит понятие «верующее мышление» («верующий разум»), которое никогда не присвоит догмату веры значения простого разума, а выводу разума не придается значение догмата (рассматривает его частным мнением) [8, с. 258-259]. «Верующий разум» всегда стремится к согласованию с учением веры, причем, чем тверже и четче обозначены границы Божественного Откровения, тем сильнее возникает у разума эта потребность [8, с. 259]. Развивая теорию «верующего разума» и идею возвышения «верующего мышления», рассуждая о необходимости согласования данного способа мышления с верою, И.В.Киреевский говорит о собирании всех сил разума в одну неделимую целостность («живое и цельное зрение ума») [8, с. 260]. Здесь нельзя не обнаружить влияния идей исихастской антропологии о «собрании ума» и его «соединении с сердцем», что не случайно. В своих размышлениях в статье под названием «В ответ А.С. Хомякову» он упоминает богословские споры Византии XIV в., а также строит свои теоретические разработки о «цельности духа» и «верующем мышлении» на идеях преподобного Исаака Сирина, назвав его труды «глубокомысленнейшей философией» [8, с. 125], чем свидетельствует напрямую о построении философии на основаниях святоотеческого богословия. Преподобный Исаак Сирин представляет действительно наибольший интерес в данном контексте. Богослов различает три образа знания («ведения»): «плотское мудрование» (обыденная житейская рассудочность), «ведение дел» (самоконтроль христианина с помощью

телесных чувств, внешняя степень религиозного опыта) и «истинное ведение» (христианский гносис, опытное и откровенное Богопознание). При этом преподобный Исаак признавал веру явлением более утонченным, чем ведение (разум) [9, с. 117-131].

Развивая свое философское учение, он видит большое будущее русского просвещения вследствие общественного значения монастырей - «духовного сердца России» [8, с. 125]. Не стоит забывать и о том, что И.В. Киреевский читал труды не только византийских, но и таких русских святых, как Димитрий Ростовский, Тихон Задонский и Филарет (Дроздов). Кроме того, И.В.Киреевский был близок к старцам Оптиной Пустыни, которой помогал издавать аскетическую литературу из собраний Паисия (Величковского) [10, с. 259; 11, с. 206-207]. Исихастская тематика в его философском учении появилась явно не без влияния на его личный духовный опыт со стороны Оптиной Пустыни. Таким образом, наряду со светской литературой, началось воцерковление и русской философии. А деятельность И.В.Киреевского вполне вписывается в контекст культурного движения, названного Паисьевским Возрождением. По сути, охранительный аспект исихастского влияния на философию И.В. Киреевского неотделим от творческого: И.В. Киреевский стремится опереться на святоотеческую мысль, в целом на Священное Предание и опыт русской культуры как наследницы и продолжательницы традиции византийской православной культуры. С этих позиций он критикует абсолютизацию Запада, в первую очередь рационализм его философии. Но одновременно он создаёт нечто новое – русскую философию с православной богословско-антропологической первоосновой, проявляя свободный творческий акт.

**Религиозно-философские идеи К.Н. Леонтьева.** Еще труднее отделить охранительство от творческого аспекта влияния исихазма на философскую мысль в трудах и идеях К.Н. Леонтьева. Он сам был близок к православным монастырям, в первую очередь Афону. В связи с этим у мыслителя складывается собственное понимание предмета философии. Критикуя такой взгляд на христианскую религию, как различие между евангельской простотой и позднейшим усложнением церковной обрядности, он все же делает выбор в пользу последнего. По его мнению, «сложность необходима для единства, по мере расширения поприща во всем». Если Христос представил первоначально свое учение в очень простом виде, то это легло в основу не только церковности, но и породило множество ересей вследствие слишком свободной интерпретации Евангелия. Следовательно, Церковь развивала постепенно и «естественно трудную философию». Под этой «философией» К.Н.Леонтьев понимает «единый, но изящный и сложный обряд», а также нравственность – одну по цели и духу, но разнообразную и сложную по частным, живым оттенкам [12, с. 26]. Тем самым, данная взаимосвязь охранительства и творчества скрепляется таким типичным признаком его философии, как эстетизм.

Что касается развития такой философии в его время (порекорформенная Россия), то К.Н.Леонтьев видит главное её воплощение в монашестве. Эту философию можно назвать социальной и экзистенциальной, т.е. христианское православное вероучение рассматривается им в контексте общественных отношений и реальной

жизни людей. Другими словами, эта философия, как и у И.В.Киреевского, должна быть тесно связана с христианской жизнью. Для этого К.Н.Леонтьев считает необходимым избегать впадения во «внутреннюю гордость». В связи с этим он создает идеал истинного и честного монаха (идеальная личность в философии К.Н. Леонтьева), который сводится к «приблизительной бесплотности на земле», т.е. к полному отрешению от светской жизни. И этот идеал К.Н.Леонтьев также называет бесстрашием, и оно в дальнейшем «придаст после начальной борьбы самому лицу хорошего инока особого рода выразительность и силу» (идеальное онтологическое и экзистенциальное состояние). При этом он признает трудность христианского, а тем более монашеского пути, в связи с чем ссылается на «Лествицу» Иоанна Синаита, где он описывает все опасности как уединения, так и общежития [12, с. 26]. К.Н. Леонтьев не берется за описание опыта «умного делания», но, как житель Афона, он не мог не знать его, по крайней мере, из духовной литературы или из личного общения с монахами. Вот почему «истинный и честный монах» у К.Н.Леонтьева должен достичь бесстрашия вследствие «начальной борьбы с самим собой».

Эта экзистенция является своего рода познанием. Во-первых, это познание является своего рода «восхождением»: необходим поиск внутреннего покоя. Но здесь познающего Бога и мир монаха могут преследовать две опасности. Первая происходит вследствие ослабленной аскезы (недостаточные телесные подвиги, слабый пост, малая молитва, неутомительный телесный труд), которая дает природе человека «слишком много простора плотским страстям и сладостной фантазии». Вторая связана, наоборот, с чрезмерным утомлением тела, сверх сил, и наводит духовную усталость, что располагает к фантазиям мистического типа (прелести). Во-вторых, К.Н.Леонтьев понимает, что человек приходит в монастырь из мира, отрешаясь от прежних привязанностей (разного рода страстей телесного и психологического типа, даже образованности и научных познаний), принося при этом и своеволие в ограду монастыря. В связи с этим К.Н. Леонтьев создает не только гносеологию, но и антропологию. Если в этой своеобразной гносеологии им показано познание всего многообразия жизни и в миру, и в монастыре, то в антропологии (которая начинается с идеала «искреннего и честного монаха») он развивает учение о воле человека. При этом гносеология и антропология тесно связаны. Борьба молодого монаха с мирскими привязанностями и личной греховностью осуществляется под руководством старца. Смысл же ее заключается в том, чтобы узнать новые горести и новые радости, наслаждения, но иного, духовного характера. Об этих переживаниях адресату письма он говорит, что и невозможно «понять, пока сама не испытаешь!» Т.е. философия эта является опытной, практической (кстати, о такого рода философии говорил и И.В.Киреевский – *прим. В.М.*). И в религиозном опыте необходимо «убить волю», но не волю как таковую, а ради воли духовной принести в жертву волю светскую: отдать ради новой жизни «все свои познания, свою образованность, свое самолюбие, свою гордую раздражительность в распоряжение какому-нибудь опытному честному старцу» [12, с. 27]. Старчество, как мы знаем, является важным условием в исихазме как руководство в занятиях «умным деланием». Не называя исихастский опыт

напрямую, мыслитель рассуждает и философствует о нем, называя его конкретные признаки. Помимо «борьбы с самим собой», бесстрастия и старческого руководства, за его выводами о желательности пожертвования приобретенными познаниями и светской образованностью мы не можем не заметить раскрытое нами во второй главе учение Григория Паламы о соотношении веры и светского знания, о полезности античной философии. Таким образом, К.Н. Леонтьев, не говоря о своем личном исихастском опыте, своими философскими построениями показывает себя как прилежного ученика афонских исихастов. Но мы должны также учитывать не только прямые, но и косвенные свидетельства о его духовном родстве с исихастами. Это проявляется, прежде всего, в его жестком противопоставлении христианского аскетизма и новоевропейского эвдемонизма (философии субъективного удовольствия, земного благоденствия, прогрессизма и сугубо материальной пользы, т.е. утилитаризма, к которой он относит прогрессизм, либерализм, нигилизм и коммунизм). Помимо всех вышеуказанных, как прямых, так и косвенных, свидетельств о связи мысли К.Н. Леонтьева с исихазмом один из современных биографов философа К.М. Долгов подчеркивает особое, почтительное отношение русского философа к монастырям, например Оптиной Пустыни и Троицкой Сергиевой Лавры, был близок к оптинским старцам Амвросию и Никону, общался с митрополитом Антонием (Храповицким), у которого перед смертью исповедовался и причащался (и жизнь свою он оканчивает как монах Климент в Троицкой Лавре, приняв монашество в Оптиной Пустыни) [12, с. 25, 27-28].

**Исихазм и имяславие в философии преемников В.С. Соловьева.**

Необычным образом проявилось влияние исихазма и на философию некоторых преемников В.С. Соловьева (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев). Причем здесь мы можем проследить не просто то или иное проявление исихастских идей (цельность человека, бесстрастие, внутреннее Богопознание, Мудрость Божия как энергия и т.д.), как у И.В. Киреевского или К.Н. Леонтьева, но прямое обращение к изучению традиции. Это было связано с появлением в 1907 г. книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (первоначально – анонимное издание), посвященной описанию жизни кавказских аскетов XIX - начала XX вв. и их учению об «умном делании» Иисусовой молитвы, что положило начало имяславью и «имяславским спорам». По нашему убеждению, наиболее полное понимание и четкое философско-теоретическое обоснование имяславия принадлежит А.Ф. Лосеву. Таким образом, полемика о еретичности или ортодоксальности имяславия послужила творческим вдохновением для этого выдающегося русского мыслителя. Имяславие, по определению А.Ф.Лосева, является одним из древнейших и характернейших мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божиего, в истолковании имени Божиего как необходимого в догматическом отношении условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии [13, с. 161]. Причем корни имяславия А.Ф.Лосев находит даже в Ветхом Завете, а также утверждает, что мистическое обоснование этого учения остается в Церкви непоколебимым в течение столетий, и оно составлялось многими Отцами и Учителями Церкви (ап. Ерма, мученик Иустин, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий

Великий, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Исихий Иерусалимский, Феодор Студит, Максим Исповедник, Григорий Синаит и др.). Суть же имяславия он выводит из мистического учения восточного монашества о единении человека с Богом через Его имя в опыте «Иисусовой молитвы» (т.е. из исихазма – прим. В.М.).

Наиболее яркими представителями данной традиции признаются А.Ф. Лосевым Григорий Палама и другие исихасты XIV в. [14, с. 7]. Высоко оценивает в данном контексте А.Ф. Лосев и книгу Илариона «На горах Кавказа», признавая учение, раскрытое в ней, «чистейшим образцом восточной святоотеческой мистики», которая корнями через паламистов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Григория Нисского восходит к неоплатонизму и Платону. В этом отношении он ставит философско-религиоведческую задачу: необходимо изучать православную мистику, которую знаем хуже, чем индийскую, немецкую, католическую и любую другую мистику [14, с. 7-10]. Именно ссылками на Святых Отцов и стремлением найти связь исихастских, шире, богословских истоков имяславия в Священном Предании Церкви с платоновской и неоплатонической философией труды А.Ф. Лосева, посвящённые апологии имяславия, отражают охранительный аспект исихастского влияния на русскую религиозную философию.

У А.Ф. Лосева, как мы можем заметить, была попытка разработать концепцию целостного мировидения, которое, основываясь на православной религии и объясняя такой его аспект, как Имя Бога, должно было бы включать элементы философии и науки. В этом отношении очевиден творческий аспект влияния исихазма на русскую философию. Сердцевиной же признается исихастское «умное делание» и идея Имени Божиего. Как мы помним, к духовной целостности призывали Григорий Палама и другие исихасты, а подчинить знание и «верующий разум» вере – И.В. Киреевский. Не удивительно, что таких взглядов придерживался именно этот русский мыслитель, который после 1929 года является уже не А.Ф. Лосевым, а тайным монахом Андроником [14, с. 14-16; 15]. Следовательно, исихазм для него был, таким образом, не предметом исследования, а образом жизни, следовательно, источником творческого вдохновения.

**Исихазм и философские взгляды И.А. Ильина.** Интересными для нас должны быть и философские взгляды И.А. Ильина, особенно его рефлексия религиозного опыта. Так, он утверждает, что религия «дорожит духовной добровольностью и самодеятельностью человека». На этом он основывает базовое понятие религиозного опыта – цельность, которая невозможна без добровольности и самодеятельности. Цельность, согласно убеждению И.А. Ильина, – это внутреннее единство и органическая согласованность, которую ищет дух человека. Органическая цельность духа – один из даров, который несет религия. В случае если душа лишена этого дара, она должна продолжать свое духовное очищение и ей еще предстоит дорасти до настоящей религиозности. Все силы души, по учению И.А. Ильина, необходимы в религиозном опыте, поэтому они должны срастись в «единый и целостный духовный акт». Но в этом заключается не просто примирение или синтез веры и разума, но тождество между ними: вера должна быть разумной, а разум – верующим [16, с. 292 – 293]. За этими выводами И.А. Ильина трудно не увидеть теорию И.В. Киреевского. Но если

И.В. Киреевский лишь поставил задачу создать новую философию на православной основе, а все последующие поколения мыслителей находились в поисках, то И.А. Ильин стремился отразить не только характер религиозного опыта (цельность), но и составные элементы, создав целостное видение религиозного акта. Например, интересны его выводы о смысле молитвы. Во-первых, сама молитва – это молитва любви, причем созерцающей любви, обращенной к Богу как Отцу и средоточию совершенств. Во-вторых, И.А. Ильин делит молитвы на «завершающие» и «уводящие». К «завершающим» относятся молитвы земного пребывания, земного делания и смирения, «уводящие» – это такое молитвенное делание, которое «отрешает человека от его земных интересов и заданий и возводит к Богу». К разновидности «уводящих» молитв И.А. Ильин относит «умное делание» отшельников. При этом «уводящие» молитвы состоят из нескольких ступеней: на первой человек оставляет просьбы, на второй – входит в состояние «чистой молитвы», т.е. в такое, когда полностью утрачиваются человеческие слова. Третья ступень характеризуется оставлением всех земных образов. Это восхождение, сопровождающееся оставлением просьб, слов и образов, И.А. Ильин характеризует как путь к высшему парению сердца и сердечного созерцания. При этом он не может не сослаться на представителей древней и современной ему аскетики (Антоний Великий, Нил Синайский, Исаак Сирии, Феофан Затворник) [16, 352, 356-360]. Авторитетным для И.А. Ильина был и Григорий Палама. Именно ему он ставит в заслугу определение различий Сущности и Энергии (Благодати) Бога. Бог как Сущность, с одной стороны, и силы и дары, Им ниспосланные – онтологически и космически нетождественны Богу. Эта проблема была затронута им в контексте очередного его определения смысла молитвенного опыта: в молитве свободный личный дух взывает к Богу, следовательно, со временем в человеке начинает молиться сам Бог. Но не Бог зовет Бога, а человек прекращает молитву: И.А. Ильин в этом отношении и обращается к категориям непостижимой Сущности и посылаемым в молитвенном делании дарам (энергиям) [16, с. 356-360]. Таким образом, у И.А. Ильина гносеология, онтология и антропология, понимаемая с позиций православной традиции, привязывается им к молитвенному деланию. Вследствие этого он не раз обращается к категориям и богословским концепциям представителей исихастской традиции. Этот вывод делает очевидным и то, что и у И.А. Ильина охранительный аспект исихастского влияния в философии также не противопоставляется творческому, но органически с ним связывается, и эти оба аспекта взаимно друг друга дополняют.

**Заключение.** Отечественные мыслители не искали утверждения и господства разума, силы, не рефлексировали материальную пользу того или иного социального явления. Скорее было стремление отрешиться от грешного мира, сохранить душу в чистоте, избавиться от греховности как препятствия для истинного философствования. Этим она отличалась от большинства концепций и систем западной философии. Русская философия во многом не просто опиралась на святоотеческое богословие (включая исихастов), но ее представители духовно воспитывались у русских исихастов и, более того, один из них, А.Ф. Лосев, сам стал монахом. Именно в этих условиях формирования русской философии

проявился охранительный аспект исихастского влияния. Следует признать, что не сложилось ни одной системы и, уж тем более, единой философской традиции. Но русские философы оставили богатое наследие, которое свидетельствует о возможности философствования религиозного. Тем самым, во влиянии исихазма на русскую философию можно выделить также и иной, творческий, аспект. Более того, охранительный аспект не вступает в противоречия с творческим, но оба аспекта взаимно дополняют друг друга, взаимосвязаны и один аспект неотделим от другого.

**Библиографический список**

1. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1995. – №3.
2. Всеволод (Филиппьев), инок. Святорусское откровение миру. Джорданвиль, 2000.
3. Всеволод (Филиппьев), инок. Охранительство. – М.: Паломник, 2004.
4. Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. – М., 1993. – Т. 2.
5. Добротолюбие. В 5-ти тт. – М.: Паломник, 1998.
6. Аввы Евагрия Творения. – М., 1994.
7. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Сергиев Посад, 1993.
8. Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984.
9. Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М., 1998.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
11. Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси / И.М. Концевич. – М., 1993.
12. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство / К.Н. Леонтьев. – М., 1996.
13. Имяславцы // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. Л.Н. Митрохина. – М., 1994.
14. Лосев А. Ф. Имяславие. // Лосев А.Ф. Имя. – М., 1999.
15. Флоренский П.В. А был ли Лосев / П.В. Флоренский // Наш современник. – 1997. – № 5.
16. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М., 1993.

Материал поступил в редакцию 30.03.09.

**V.O. MORGACHOV**

**IDEAS OF HESYCHASM IN RUSSIAN PHILOSOPHY:  
PROTECTIVE AND CREATIVE ASPECTS**

In article the author tries to trace first of all the connection of XIX – XX centuries Russian religious philosophy and hesychasm as an orthodox mystic and ascetic tradition (experience of deep prayer) based on materials of the research of history of philosophy and Religion Studies by professor S.S. Khoruzhy and works of outstanding Russian thinkers as I.V. Kireevsky, K.N. Leontyev, P.A. Florensky, A.F. Losyev, I.A. Ilyin. Secondly, this research reveals the hesychasm influence on the protective and creative aspects of studies thinkers ideas based on the concept of the monk Vsevolod (Phylippiev), modern Church historian.

**МОРГАЧЕВ Владислав Олегович** (р. 1970), кандидат философских наук (2002), доцент (2009) кафедры «История и культурология» ДГТУ. Окончил Исторический факультет Ростовского государственного университета (1998).

Область научных интересов: православные основания культурно-исторического развития России и других стран Восточнохристианской цивилизации. Имеет двадцать три научные публикации, в том числе две монографии.

emikova@dstu.edu.ru