

## ПРАВОСЛАВНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИИ ИСИХАЗМА

**Аннотация.** В статье исследуется роль исихазма в становлении русской культуры. Определяется особая роль исихазма в возрождении духовности на Руси XIV–XV вв. Рассматривается вопрос о влиянии аскетического учения и аскетической практики на религиозно-философскую традицию, русскую литературу и православную иконопись. Предметом исследования является взаимосвязь религиозного аскетизма, культуры и истории. В работе утверждается, что благодаря переоценке духовных традиций Восточного христианства за последнее столетие, появилась возможность по-новому взглянуть на роль и значение исихазма. Восточно-христианское учение было признано ядром православной религиозности. В статье отмечается, что центральную роль в православной мистике и исихазме занимает Иисусова молитва, которая способна привести к «обожению», то есть объединению человеческой энергии с нетварной энергией Бога. В качестве основного принципа утверждается, что достичь «богосозерцания» может не каждый верующий, а только праведник с непоколебимой верой и с разрешения духовного наставника. Основным методом исследования является историко-философский анализ религиозных учений, позволяющий найти взаимосвязь и влияние мистико-аскетического учения на развитие православной культуры России. В статье делается вывод о том, что на примере практики исихазма можно проследить пути развития и возрождение духовной культуры Руси. Утверждается что возможность познания мира, истории, культуры обогащается и становится более полноценной через связь с духовными религиозными практиками.

**Ключевые слова:** религиозная философия; мистицизм; исихазм; вера; духовное бытие; Иисусова молитва; культура; иконопись.

**Сведения об авторе:** Берилло Иван Викторович, Нижневартовский государственный университет, г. Нижневартовск, Россия, [superivanberillo@yandex.ru](mailto:superivanberillo@yandex.ru)

Существенную роль в становлении русской культуры и возрождении духовности на Руси XIV–XV вв. сыграл исихазм. Актуальность исследования обусловлена важностью изучения роли исихазма, как в истории русской православной культуры, так и в религиозной философии. Размышляя о глубокой взаимосвязи богопознания в традиции исихазма и христианской мысли С. Хоружий писал: «Здесь посредством особого искусства, или «духовного художества», хранится, воспроизводится и передается аутентичный опыт христоцентрического Богообщения; и потому исихастский опыт, как сейчас уже достаточно признано церковным сознанием, это квинтэссенциальный опыт православной религиозности. Соответственно, и то понимание богословия, которое выработала исихастская традиция, должно признаваться в качестве несколько не маргинальной, а вполне основательной позиции» [17, с. 58].

Для творческой интеллигенции в России мистические практики имели особое значение. Особенно когда «...рушился старый мир и надвигалось культурное перерождение. Именно мистическое чувство и апокалипсический настрой позволяли прочувствовать приближающийся кризис и выразить это словом, символом, образом» [7, с. 86]. Поэтому дискуссии о роли мистического и религиозного в отношении философии и культуры имели такое огромное значение для мыслителей в России. Так, например, представление о единстве философского знания с важнейшей для жизни человеческого духа религиозно-

мистической областью, можно обнаружить у многих представителей эпохи культурного ренессанса в России [7, с. 86].

В рамках данного исследования появляется возможность проследить влияние аскетического учения не только на религиозно-философскую традицию, но и на развитие русской-православной иконописи, религиозной и классической литературы. Особый интерес в процессе изучения религиозной практики исихазма представляют труды отечественных мыслителей, философов, творцов мистико-аскетической направленности в период XIV–XIX вв.

Основой Православного аскетизма и христианского мистического мировоззрения является исихазм. Существует множество толкований самого феномена исихазма, но основным стержнем в его определении оказывается особый способ сопричастности человека к божественному свету. Таким образом исихазм можно рассматривать как этико-аскетичное учение о пути к единению человека с Богом через «очищение сердца» слезами и самососредоточение сознания [13, с. 506]. Можно с уверенностью констатировать, что до настоящего времени исихазм является малоизученным явлением того особого типа духовно-культурных исканий, который нередко обозначают как восточноевропейский. В тоже время важно подчеркнуть, что: «По сути дела, именно исихастские интенции и мотивы определяют, как правило, те пресловутые «загадочность», «самобытность», «национально-культурную специфичность», которые стали в последние время неотъемлемыми атрибутами русской философии, особенно в ее религиозной версии» [6, с. 29—33].

Необходимо отметить, что благодаря переосмыслению и переоценке исследований интеллектуальных и духовных традиций Восточного христианства за последние столетие, появилась возможность увидеть в новом свете феномены христианской культуры Востока, представления о духовности и образе православного менталитета. Особо значение приобрело новое понимание исихазма. Ранее для науки он являлся частным явлением религиозной жизни. Зачастую православие считало исихазм малоизвестной ересью. В новый период исследователи дали исихазму новое значение. Они признали его ядром православной религиозности [18, с. 183].

Время появления исихазма является спорным вопросом. Единого мнения по этому вопросу на сегодняшний день нет. Обратимся к краткой хронологии становления исихазма. Его зарождение принято связывать с появлением Иисусовой молитвы (основы исихазма) в IV веке. В XI веке Симеон Новый Богослов первым развил учение о Богосозерцании, за что его считают родоначальником исихазма. Временем возрождения исихазма является XIV век. Возродил учение византийский философ, мистик, богослов Григорий Палама. Архиепископ Фессалоникийский чётко выразил мистические переживания исихастов в философских понятиях, конгениальных Православной Церкви. Таким образом, в 1351 году на Соборе в Константинополе было узаконено исихастическое богословие [9, с. 84].

Неоценимый вклад в зарождение и развитие исихазма на Руси сделал христианский политический деятель, митрополит Киевский и всея Руси Киприан. Именно он в XIV веке привёз учения исихазма на Русь, переняв её в Болгарии от учеников преподобного Григория Синаита [12, с. 323].

Православная культура в XIV–XV веках оказывается под прямым воздействием исихазма. Данный процесс на Руси произошёл благодаря духовному подъёму. В Византии же он был связан с догматической борьбой [14, с. 296].

Рассмотрим основные догматы учения исихазма:

– В Боге надо отличать сущность Его от Его проявлений.

– Энергия Божества нетварна, как и Его сущность.

– Различие между сущностью и проявлением Божества не вносит в понятие Бога сложности.

– Слово «Божество» прилагается Отцами Церкви не только к существу Бога, но и к Его энергиям.

– По учению Отцов, сущность выше своего проявления, как причина выше следствия.

– Сущность Божия трансцендентна тварному миру (вне мира), а потому недоступна для познания человеку, который может познавать Бога только в Его проявлениях – Его благодати, силе, любви, мудрости и т. д. [9, с. 87].

Ядром учения исихазма является идея обожения. После соединения праведного человека с Божественной энергией происходит «богосозерцание». При этом в Православии считается, что преображение охватывает, не только душу, но и всё тело, приводя святого в блаженство, просветление. Но, это не значит, что человек становится приемником Бога и уж тем более не Богом. По своей природе человек останется человеком.

Центральную роль в православной мистике и исихазме занимает умная молитва. Её первое появление относят к апофегмам Макария Египетского в IV веке. Его учение продолжил богослов Евагрий Понтийский [12, с. 286].

Данная молитва уникальна, так как в ней содержится обращение не к Богу Отцу, как это было принято в ранней христианской церкви, а к Сыну Бога Иисусу Христу. Признание практики молитв к Иисусу Христу получила в V веке [3, с. 167].

Возрождение молитвы сердечной началось в XIV веке на горе Афон. Связано это событие с именем преподобного Григория Синаита. Оттуда молитва распространилась с учениками святого по всему миру, в том числе на Русь.

Но, Иисусова молитва на Руси была известна ещё до прибытия туда исихазма. Об этом факте указано в трудах богослова И. Мейендорфа «История церкви и восточно-христианская мистика». Ещё в середине XIV века преподобный Сергей Радонежский, основатель русского монашества, и многие его ученики предавались Иисусовой молитве. Богатая библиотека основанной Сергием Лавры Святой Троицы включала переводы Григория Синаита, сделанные в XIV в. Кроме того, многие монахи совершали паломничества на Афон и там учились безмолвничеству из самого его источника [12, с. 323].

Необходимо отметить, что в Православном аскетизме выделяют три «образа» молитвы. Первая словесная совершается посредством языка. Особенность её в том, что ум не вникает в слова молитвы, сердце остаётся холодным. Вторая мысленная, где ум вникает в слова. Акцент делается на единение с Богом. И третья умно-сердечная молитва.

Данная молитва удивительна, в ней ум должен быть в сердце. Через неё Иисус Христос проникает в сердце, и человеческая природа просветляется. Божественная энергия, которую несёт молитва, входит в молящегося меняя его суть. Даже в процессе занятия мирскими делами, молитва в сердце монаха не прекращается. Она не умолкает, восходя от сердца. Преподобный Симеон Новый Богослов говорил: «Третий образ воистину дивен есть и неудобозьясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным» [10, с. 449].

Данная молитвенная практика сложна. Человек, применяющий её должен создать в своём разуме молитвенное пространство и охранять его от внешних помех или вторжений. Когда молитва ограждена защитной стеной внимания, молящийся входит в особый непрерывный процесс, который духовная литература описывает в терминах восхождения [18, с. 125]. Данный процесс, где соединяется непрестанное повторение молитвы, концентрация и внимание приводит к духовному восхождению. Преподобный Филофей Синаит говорил: «Внимание и молитва, вместе соединяясь, образуют подобие огненной колесницы Илии, возносящей человека к Богу» [18, с. 126].

Процесс практики приводит к финалу или обожению. Другими словами к совершенному соединению человека с Богом в Его энергиях. Так происходит синергия, где человеческие энергии срабатывают с нетварной божественной энергией. Эти учения были закреплены в богословии Григория Паламы. Преподобный говорил: «Кто воздержанием

очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» [4, с. 42]. Таким образом, утверждалось, что аскетический опыт есть опыт обожения, приобщающий к полному единению божественного и человеческого, которое явлено в личности Христа [18, с. 131].

Философ С. Хоружий выделял три блока на пути к восхождению по Лестнице. Это блок отрыва, блок движения (онто) и блок цели (телоса) [18, с. 193]. К блоку отрыва богослов относил ступени процесса становления исихастской практики, как альтернативную антропологическую стратегию. В данную часть входят разделы подвига-Духовные врата и Невидимая Брань. Духовные Врата соединяют в себе начальную фазу Обращения, где совершается изменение отношения к окружающей эмпирии, энергийный исход из мира, и последующую фазу Покаяния, содержание которой – интеграция в открывающуюся реальность подвига, начало жизни в ее режиме, по ее правилам [18, с. 194]. Следующий этап в блоке отрыва это Невидимая Брань. Это есть устранение неких особых типов энергийного образа, которые обладают самовоспроизводимостью, устойчивостью, инерцией – и потому служат препятствием к изменению, к выстраиванию дальнейших ступеней Лестницы. Данные инерционные конфигурации человеческих энергий называют в аскетике «страстями» [18, с. 194]. Задача Невидимой Брани искоренение страстей, приход к бесстрастию. Вслед за искоренением препятствий следует блок онто. Движение является ядром духовного процесса. В нём формируется уникальная динамика духовной практики, обеспечивающая восхождение по Лестнице, продвижение от одной её ступени – к следующей [18, с. 195]. Прохождение этого этапа подразумевает использование Иисусовой молитвы, которая приведёт к синергии. При приближении к телосу действие Божественной энергии становится менее сокровенным и более явственным. Таким образом, телос не является полностью внутренним элементом практики. Он содержит двойной статус: принадлежит некоторой религии в качестве одной из её базовых теологем и заимствуется, усваивается практикой, получая в ней дополнительный смысл и статус в качестве цели её метаантропологического процесса, – так что служит, в итоге, связующим звеном, интегрирующим практику в религию в качестве духовно-деятельностного ядра, стержня последней [18, с. 208]. Необходимо отметить завершающий этап практики – личностный телос, где практика приводит к личному бытию-общению. Исихастская молитва это углубляющийся диалог и в тоже самое время процесс Богообщения это не обмен информацией. Данная связь только экзистенциально-эмоциональна [18, с. 210].

Важно отметить, что достичь обожения может не каждый верующий человек. Даже правильно следуя методике учения прийти к «богосозерцанию» может только праведник с непоколебимой верой и только с разрешения духовного наставника. Иначе такая попытка приведёт к «духовной прелести». Своего рода к самообману, гордыне, что, несомненно, недопустимо.

Таким образом, исихазм невозможен без укрощённых страстей. Доказательство этому мы найдём в «Лестнице». «Небезопасно плавать в одежде, небезопасно касаться и Богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть» [11, с. 373]. «Недугующий душевную страстию и покушающийся на безмолвие подобен тому, кто соскочил с корабля в море, и думает безбедно достигнуть берега на доске» [11, с. 374].

Так же на этот счёт преподобный Серафим Саровский (1754–1833) говорил: «Нельзя вполне отречься от мира и прийти в состояние духовного созерцания, оставаясь в мире. Ибо доколе страсти не утишатся, нельзя стяжать мира душевного. Но страсти не утишаются, доколе нас окружают предметы, возбуждающие страсти. Чтобы прийти в совершенное бесстрастие и достигнуть совершенного безмолвия души, нужно много подвизаться в духовном размышлении и молитве» [8, с. 443]. В свою очередь философ С. Хоружий

подчёркивал, что исихастская борьба со страстями и бесстрастие значат отнюдь не отсечение, но преложение, претворение эмоций [18, с. 211].

Необходимо упомянуть, что практическое применение Иисусовой молитвы привело к богословскому спору среди русских афонских иноков об Имени Божиим. Его духовной силе, действенности и смысле. Например, «имяславцы» считали, что в имени Божиим уже есть присутствие Божие. Православные философы-мистики и практические делатели Иисусовой молитвы так же придерживаются данного мнения. Другие же полагали, что Имя Божие это человеческий инструмент для выражения своих мыслей и устремления к Богу. (стр. 349) Иеросхимонах Антоний говорил, что невозможно молится вне имени Бога. Если всякая молитва есть призывание имени Божия, а молитва Иисусова есть призывание имени Иисуса, то отделить имя Божие от Бога или имя Иисуса от Самого Иисуса, противопоставить сущность Божию имени Божию невозможно [3, с. 443].

Расцвет русского исихазма происходит в Московском царстве XIV–XVI века. Время начала связано с именем преподобного Сергия Радонежского (1314–1392) и завершение периода с именем святого Нила Сорского (1433–1508). В Восточном христианстве труды святых считаются классикой исихазма. На пример о главе нового пустынножительного иночества преподобном Сергие было составлено житие его учеником Епифанием (Федотов 2000: 112). Из него мы можем увидеть родственную связь духовной жизни святого и мистического движения исихазма того времени. Мистические традиции распространяются среди учеников Сергия Радонежского. А, в библиотеке Троицко-Сергиевской лавры хранятся древнейшие славянские списки XIV, XV веков Григория Синаита [15, с. 119].

Нил Сорский представитель греческой школы духовной жизни и северного пустынночества XV века. Его «Скитский» устав является лаконичным трактатом по православной аскетике. Главной задачей преподобный ставит борьбу с грехом. При этом не забывает, что цель аскезы – это приготовление к «деланию сердечному», «мысленному блюдению», «умному хранению»: «Телесное делание лист точию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть» [15, с. 137].

После времени векового спада, пришло время нового возрождения православного исихазма. Его связывают с деятельностью старца Паисия Величковского (1722–1794). Историк Георгий Федотов называл Паисия Величковского «отцом русского старчества» [15, с. 199]. Так же имя старца Паисия связано с появлением Оптиной пустыни и Свято-Успенской Саровской пустыни. Они стали двумя центрами духовной жизни: «два костра, у которых отогревается замёрзшая Россия» [15, с. 199]. В XIX веке об Оптиной пустыни, её значении с воодушевлением писали Н.В. Гоголь (1809–1852 гг.) и Ф.М. Достоевский (1821–1881 гг.).

Наши великие отечественные писатели, мистики неоднократно бывали в Пустыни. Например, после поездки в 1850 году Николай Гоголь написал А. Толстому письмо со своими впечатлениями: «Я заезжал по дороге в Оптинскую Пустынь и навсегда унёс о ней воспоминанье. Я думаю, на самой Афонской горе не лучше. Благодать видимо там царствует. Это слышится в самом наружном служении... Нигде не видел я таких монахов, с каждым из них, мне казалось, беседует всё небесное» [9, с. 795].

Ф. Достоевский после посещения Пустыни описал в своём романе «Братья Карамазовы», всё что увидел или услышал. Создав, таким образом, внешнюю картину для своего романа. Тем не менее, Достоевский остался чужд к внутреннему духу обители. Писатель в своих трудах проповедовал скорее морализм, нежели мистическое богословие [9, с. 799].

В конце XIX – в начале XX века в России происходит общий упадок монашества. Но, в тоже самое время в рядах элиты наблюдался рост мистических настроений. Из монашеских скитов они проникали в мир. Отсюда происходит возрождение мистической религиозности в узких православных кругах во времена правления Николая II. Это течение

повлияло, как на царя, так и в большей степени на его жену. Пагубность влияния мистиков на политику привела к трагическим последствиям в отечественной истории.

Историк Г. Федотов в своих трудах написал: «Это не могло быть иначе при полном упадке в монашеской религиозности идеи социального служения. Новые святые были людьми совершенно отрешенными от живой жизни и, преданные традиции, оказывались реакционерами при всяком соприкосновении с политической действительностью» [16, с. 387].

Что касается искусства на Руси, то и здесь исихазм оставил свой отпечаток. Ярким примером является иконопись. Иконопись – это станковая культовая живопись в христианстве [13, с. 482]. Икона – изображение Иисуса Христа, богоматери и святых, которому приписывается священное значение [13, с. 481]. Фактически икона, образ связывает мир, видимый и мир не видимый, осуществляется связь через логосное начало. Но, необходимо понимать, что просто изображение не может являться иконой.

Шедевры данного вида искусства на всегда увековечены в истории с именами таких великих мастеров как: Феофан Грек (1340–1410 гг.), Даниил Черный (1360–1430 гг.), Андрей Рублев (1360–1428 гг.), Дионисий (1444–1502 гг.).

Каждый из иконописцев обладал несомненным талантом, святостью и загадкой. Например, преподобный Епифаний Премудрый описал в письме преподобному Кириллу Белозерскому свои ощущения от встречи с Феофаном Греком: «Муж он живой, преславный, мудр, зело философ хитр». Святой продолжает: «Никто не видел его смотрящим на образцы, подобно иным живописцам, иже недоумения наполнишася присно проникающе, очи мамечущи, семо и овамо и не столько пишуших, сколько разглядывающих. Но, глядя на него, можно подумать, что он не работает: пока руки его живописуют, ногти его всё время в движении, языком беседует с проходящими, умом простирается в дальнюю глубину, чувственными, же очами зрит духовную красоту» [9, с. 241]. Вероятно, учения исихазма наложило свой отпечаток на видение образов мастером. Этот факт можно проследить на примере использования света во фресках церкви Спаса на Ильине или в написании иконы «Преображения Господня» (1403 г.). Духовность Феофана Грека так же отразилась в росписях русских храмов: Спаса Преображения на Ильине улице в Новгороде (1378 г.), церковь Богородицы в Коломне (1395 г.), Архангельский собор Московского Кремля (1399 г.), Кремлевский Благовещенский собор (1405 г.) [2, с. 169].

Один из ведущих иконописцев XV века преподобный Андрей Рублёв так же участвовал в росписи Благовещенского собора. В отличие от мастеров того времени он являлся монахом. Творчество преподобного застало момент расцвета исихазма, что так же повлияло на работы А. Рублёва. Среди творений преподобного числятся фрески и иконостас звенигородского храма Успения на Городце (первая половина XV в.), фрески храма Рождества Богородицы в Саввино-Сторожевском монастыре (1415–1420-е гг.), фрески и иконостас Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (1420-е), фрески Успенского собора во Владимире (1408 г.), Спасский собор Андроникова монастыря (1428 г.), икона «Троица» (около 1425 г.) [2, с. 172].

Икона была заказана учеником святого Сергия Никонем Радонежским. Образ должен был нести философский, умозрительный характер. В своей работе «Троицы» А. Рублёв скрыл символ троичности Божества: Отца, Сын и святого Духа. Символизм иконы идентичен с духовными идеями преподобного Сергия Радонежского. Он видел в любви между Ипостасями Троицы абсолютный духовный ориентир для монашества на Руси [2, с. 174].

Учителем А. Рублёва считается Даниил Чёрный. Зачастую эти два творца работали в соавторстве. Данный факт затруднил определение авторства работ. Тем не менее, Даниил совместно с А. Рублёвым участвовал в росписи Успенского собора во Владимире. Умер учитель примерно в то же самое время, что и ученик в 1430 году от «морového поветрия».

Сведения о последних двух днях жизни иноков записаны в «Житие святого Никона Радонежского». Составитель П. Лагофет написал: «Когда отрешался Даниил от телесного существования, неожиданно увидел возлюбленного ему Андрея, с радостью его призывающего. Он же, при виде Андрея, исполнился радости; поведал стоявшей рядом братии о видении спостника своего и тот час же предал дух...» [1, с. 69]. Похоронен рядом с учеником в Спасо-Андрониковом монастыре в Москве [1, с. 70].

О божественности преподобного Андрея Рублева и его спостника Даниила Черного преподобный Иосиф Волоцкий написал: «Чудные они и пресловущие иконописцы, Даниил и ученик его Ондрей, всегда ум и мысль возносили к невестественному и Божественному свету...» [9, с. 241].

Продолжателем традиции иконописи и фресок А. Рублёва в конце XV – начале XVI века является Дионисий. Основой его росписи является задушевная теплота, благословение мира, просветлённость, сочувствие к человеку. Мастер создавал образы, которые располагают к человеку, вызывают симпатию и светлые чувства. Становление творца происходит при росписи собора Рождества Богородицы в Пафнутьево-Боровском монастыре (1467–1477 гг.). После чего он получил заказы на ряд икон. Например, на деисусные иконы для Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере (1481 г.). Венцом творения сохранившимися до наших дней является ансамбль фресок Ферапонтова монастыря. Выполненных в 1501 году Дионисием с сыновьями [9, с. 243].

Центральное место в ансамбле Ферапонтова монастыря занимают многофигурные композиции, такие как «Семь Вселенских Соборов», «Страшный Суд», «Акафист». Выполнены в мягких, светлых тонах в духе золотого века иконописи [2, с. 175]. Фрески Дионисия заканчивают золотую эпоху. Особенно это заметно по иконам, на которых начинают преобладать тёмные тона красок.

История русской православной культуры и развитие религиозной философии напрямую связано с мистикой и мистицизмом. В периоды, когда связь между религией, культурой страны и мистическими течениями ослабевала, приходило время увядания религиозной жизни. Исихазм лёг в основу развития христианской культуры в России [19, с. 624]. Размышляя о судьбе русской религиозно-мистической традиции, важно подчеркнуть наиболее характерные для нее вопросы, имеющие мировоззренческое значение. Так для отечественных мыслителей на протяжении всей истории становления исихазма определяющими были «... христианские мистико-теоретические воззрения на сущность человека и его существования, проблемы истории, социального уклада, и, наконец, проблему вселенского смысла» [5, с. 50–51]. Стремление к разрешению многих насущных вопросов осуществлялось философами в тесной связи с их религиозными взглядами и глубоким интуитивно-экзистенциальным прозрением, связанным с идеей «обожения».

С каждым новым периодом в истории России появляются новые мистические настроения. Периоды появления и расцвета исихазма IV, IX, XIV, XVIII века привнесли новые богословские учения в православие. Это отложило свои отпечатки на культуру России. Здесь нельзя не отметить, что Россия является духовной наследницей Византии.

Греческое православие стало основой для образования религиозной культуры нашей страны. Например, историк Г. Федотов об исихазме и её основе «Иисусовой молитве» писал: «Собрания мистико-аскетических писателей греческой Церкви, наложило на новое русское подвижничество более мистический отпечаток, нежели оно имело в старину» [16, с. 387]. Связь русских монахов с Афоном принесла «умную молитву», которая стала центром и идеалом на пути к обожению.

Со временем аскетизм проник в иконопись и литературу. Золотой век иконописи XIV–XVI вв. внёс основу исихазма. Литературные произведения аскетического толка изначально писались служителями церкви. В основном это были произведения о житие православных святых, их учениях. С XIX века религиозная мистика просачивается в труды философов и

писателей. У каждого творца она приобретала свою форму или идею. Необходимо отметить, что отечественная литература XIX века пронизана философским и религиозным духом мистики. Это можно проследить в работах Н. Гоголя и Ф. Достоевского. Русская православная культура пропитана религиозной мистикой и приобретает новые очертания в этой эре.

Таким образом, исихазм оказал существенное влияние на историю, культуру и возрождение духовности на Руси. Пройдя этапы переосмысления истории от истоков до наших дней можно сделать вывод, что целостное, полноценное познание мира и изучение различных аспектов нашей истории и культуры оказывается невозможно вне религиозного контекста и без обращения к духовно-религиозным практикам. Для духовного развития человечества важно понимать, какое значение имеет стремление личности к обожению, так как именно достижение такого состояния способно возвести людей на иной уровень творческого развития, приблизив человека к высшей цели единства и целостности бытия в его сопричастности с божественным.

### Литература

1. Алексеев С.В. Иконописцы Святой Руси. Духовные основы древнерусского иконописания. СПб.: Ладан, 2008. 273 с.
2. Алфеев И. Православие: в 2 т. 4-е изд. М.: Познание, 2021. 1840 с.
3. Алфеев И. Священная тайна церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 3-е изд. СПб.: Олег Абышко, 2013. 912 с.
4. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 380 с.
5. Гутова, С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства: монография. Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-т, 2009. 166 с.
6. Гутова С.Г. Религиозно-практическое значение исихазма в русской философии // Теоретические и прикладные исследования: проблемы и перспективы развития: сборник научных трудов по материалам Междисциплинарного форума speed-up. 2020. С. 29–33.
7. Гутова С.Г. Философия, наука и религиозный мистицизм в трудах русских мыслителей конца XIX – начала XX в // Православие. Наука. Образование: сборник статей / Под общей редакцией В.В. Цысь. Нижневартовск: Нижневартовский государственный университет. 2021. С. 106–116.
8. Елагин Н.В. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин: Христианская жизнь, 2011. 514 с.
9. Концевич И.М. Стяжение Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 858 с.
10. Кузнецова А.А. Добротолюбие. 4-е изд. Т. 5. М.: Сретенский монастырь, 2010.
11. Малягин В.Ю. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. М.: Даниловский благовестник, 2013. 586 с.
12. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. 576 с.
13. Прохоров А.М. Большой энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1993. 1632 с.
14. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Нижний Новгород: Братство Во Имя Святого Князя Александра Невского, 1997.
15. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 8. Святые Древней Руси. М.: Мартис, 2000. 268 с.

16. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 7. Статьи из журналов «Новая Россия», «Новый Град», «Современные записки», «Православное дело», из альманаха «Круг», «Владимирского сборника». М.: Мартис, 2014. 488 с.

17. Хоружий С.С. Богословие исихазм антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, Т. 10. 2009. №. 4. С. 9–10.

18. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 407 с.

19. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 683 с.

*I.V. Berillo  
Nizhnevartovsk, Russia*

### ORTHODOX RELIGIOUS PRACTICE ON THE EXAMPLE OF THE TRADITION OF HESYCHASM

**Abstract.** The article examines the role of hesychasm in the formation of Russian culture. The special role of hesychasm in the revival of spirituality in Russia in the XIV–XV centuries is determined. The question of the influence of ascetic teaching and ascetic practice on the religious and philosophical tradition, Russian literature and Orthodox icon painting is considered. The subject of this research is the relationship between religious asceticism, culture and history. The paper argues that thanks to the reassessment of the spiritual traditions of Eastern Christianity over the past century, it has become possible to take a fresh look at the role and meaning of hesychasm. Eastern Christian teaching was recognized as the core of Orthodox religiosity. The article notes that the central role in Orthodox mysticism and hesychasm is occupied by the Jesus Prayer, which can lead to “deification”, that is, the unification of human energy with the uncreated energy of God. As a basic principle, it is argued that not every believer can achieve “the contemplation of God,” but only a righteous man with unshakable faith and with the permission of a spiritual mentor. The main research method is the historical and philosophical analysis of religious teachings, which makes it possible to find the relationship and influence of the mystical-ascetic teaching on the development of the Orthodox culture of Russia. The article concludes that by the example of the practice of hesychasm it is possible to trace the paths of development and revival of the spiritual culture of Russia. It is argued that the possibility of knowing the world, history, culture is enriched and becomes more complete through the connection with spiritual religious practices.

**Keywords:** religious philosophy; mysticism; hesychasm; faith; spiritual being; Jesus Prayer; culture; icon painting.

**About the author:** Berillo Ivan Viktorovich, Nizhnevartovsk State University, Nizhnevartovsk, Russia, superivanberillo@yandex.ru

© Берилло И.В.