

*Постовалова В.И.*

## **Сокровенный диалог в духовном опыте священнобезмолвия\***

*Светлой памяти протоиерея Александра Геронимуса*

Молчание чистых... называет[ся] молитвою, потому что помыслы их суть Божественные движения, а движения чистого сердца и ума суть кроткие гласы, которыми сокровенно воспевают Сокровенного.

*Исаак Сириин [Исаак Сириин 1993: 104]*

Настоящая работа посвящается осмыслению диалогических (коммуникативных) отношений человека и Бога в мистико-аскетической молитвенной практике священнобезмолвия, или исихазма. Традиция исихазма, признаваемая «глубинным стержнем православной духовности» и «квинтэссенцией православного религиозного типа и стиля», относится к числу древнейших мировых традиций духовной практики, с многовековой историей и детально разработанным каноном, каковыми являются йога, дзен, даосизм и суфизм [Хоружий 1998: 187].

Между тем в современном гуманитарном познании сложилась такая парадоксальная ситуация, что отечественная наука знает, например, о «культуре психической деятельности средневекового китайского монаха, исповедующего дзен-буддизм... несравненно больше, чем о культуре внутренней жизни православного монаха... времени Андрея Рублева и даже современного воцерковленного мирянина» [Василук 2005: 168]. В не меньшей мере такая ситуация характерна и для науки о языке, за пределами внимания которой остается практически вся сфера мистического религиозного опыта молитвы в христианстве, изучение которой может приоткрыть перед исследователями многие глубинные грани и пласты лингвистической реальности.

В настоящей работе будет предпринята попытка рассмотреть феномен молитвы в исихастской духовной традиции сквозь призму категории диалога в его широком понимании как универсальной формы межсубъектной коммуникации, разрабатываемой в современных онтологических теориях коммуникации и диалогической философии. В работе имеются три логические части. Первая посвящается характеристике диалога как важнейшей формы бытия и общения. Вторая – общей характеристике духовной практики исихазма (священнобезмолвия). И, наконец, третья и центральная, – аналитическому описанию диалогических аспектов молитвенной практики исихазма.

### **1. Диалог как бытие и общение**

Диалог относится к числу важнейших динамически развивающихся понятий мирозерцания и жизнедеятельности человека. В основе идеи диалогичности лежит мысль о «возможности существования двух выраженных точек зрения», составляющих непереносимое условие диалога [Лотман 1992: 381].

В современной культуре диалогом именуется коммуникации с самым разным количеством субъектов, являющихся носителями этих диалогических позиций («точек зрения») в общении. Таких субъектов может быть два, и тогда говорят о диалоге в его узком понимании. Но их может быть и больше двух. В этом случае говорят о диалоге в

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта Федерального агентства по науке и инновациям № НШ–6469.2008.6. «Оптимизация семиотических процессов в многоязычных контекстах» и гранта «Оптимизация коммуникативных процессов как предмет междисциплинарного исследования» (2009-1.1-304-075-021). В работе сохранены написания цитируемых источников.

изначальном смысле этого слова как разговора, без особого акцентирования внимания на числе участвующих в речевом общении субъектов. Или же говорят о «полилоге» [Лотман 1992: 382], в особенности, если речь идет о значительном количестве участников диалогической коммуникации [Хализев 1987: 96]. Как замечает Клод Ажеж, «обмен словами между более чем двумя собеседниками (“полилог”», также включается в понятие диалога в его понимании [Ажеж 2003: 222]. Наконец, это может быть «автокоммуникация» (Ю.М. Лотман), или коммуникация с самим собой, и тогда говорят об «автодиалоге» [Гриненко 2000: 257].

Изначально с идеей диалога связывалось представление об участии в разговоре (беседе) как некоем взаимном речевом (словесном) общении. Этимологически слово «диалог» восходит к греч. *di=logo~* - ‘разговор’, где приставка *dia-* и передает идею взаимности действия (ср. греч. *diallogomai* - ‘переговариваться’). Этимология слова, таким образом, отнюдь не предполагает ограничения двумя собеседниками, как это нередко утверждается (см., например [Гриненко 2000: 257; Ажеж 2003: 222]).

Для настоящего этапа становления понятия диалога характерны две неразрывно связанные тенденции. Это, во-первых, - установка на *онтологизацию* диалога, или его бытийственную интерпретацию, при которой наблюдается стремление рассматривать общение (коммуникацию), моментом которого диалог и выступает, как само бытие, понимаемое при этом соответственно как бытие с другими. И, во-вторых, - установка на *универсализацию* диалога, или переход от рассмотрения диалога как одной из форм речевого общения – диалогической речи, существующей наряду с монологической речью (будь то реальное речевое общение или виртуальное, например, в художественной реальности), к истолкованию его как универсальной категории речевой коммуникации, бытия и человеческой жизни в целом. По мысли Клода Ажежа, «диалог следует понимать... широко, то есть не только как пару вопрос/ ответ, хотя и эта его составляющая важна, а как общение в целом, как всякое языковое взаимодействие, осуществляемое лицом к лицу и составляющее глубинную характеристику человеческого вида...» [Ажеж 2003: 222].

Диалог начинает рассматриваться при таком понимании как логически исходная онтологическая и коммуникативная категория, к которой могут быть сведены все другие формы общения в мире – как собственно речевого и неречевого общения, так и комплексного (синкретического). Поскольку “я” само по себе «полицентрично», замечает А.Л. Доброхотов, то «любой монолог, в принципе, структурно построен как диалог» [Доброхотов 1996: 58]. В лингвистике мысль о первичности категории диалога в речевом общении и его персоналистическом характере наиболее эксплицитно была выражена Э. Бенвенистом, полагавшим, что монолог есть не что иное, как «перенесенный во “внутреннюю речь” диалог между я-говорящим и я-слушающим» [Бенвенист 1974: 317].

Онтологическое и универсальное понимание диалогичности получило свое глубокое выражение в философии диалога XX в., разрабатываемое в европейской философии в трудах К. Ясперса, Г. Марселя, М. Бубера и М. Хайдеггера. В отечественной философии наиболее полное осмысление диалогического направления получило в трудах А.А. Мейера, С.Л. Франка и в особенности М.М. Бахтина, оказавшего большое влияние на становление концепции диалога в отечественной культуре.

По мысли Бахтина, диалогические отношения, каковыми, в его понимании, являются все духовные отношения, глубоко своеобразны. Они не могут быть сведены «ни к логическим, ни к лингвистическим, ни <к> психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям» [Бахтин 1996: 335]. Такие отношения образуют некий особый тип смысла, характерный для мира гуманитарной реальности. Осмысление специфики этих отношений и было положено Бахтиным в основу его теории диалога, на идеи которой, как и на идеи теории диалога М. Бубера, мы и будем преимущественно опираться при изложении исходных установок и принципов диалогического подхода в философии.

Исходным импульсом для разработки диалогического направления в философской мысли стало признание неадекватности объективированного, «вещного» подхода к человеку, основанного на отчужденном отношении к человеку как к объекту и вещи, а не к личности. Философия диалога отказалась от этой традиционной для мышления Нового времени вещной картины реальности с ее субъект-объектным противопоставлением «я» и «не-я» (познающий-познаваемое) и обратилась к диалогическому образу мира. Центром внимания при данном подходе становится интересубъективность, базирующаяся на межсубъектном отношении «я-ты» [Лифинцева 1998: 246]. Согласно такому представлению, диалог начинает пониматься как соучастие, взаимодействие сознаний, общение личностей и, в более широком плане, как межсубъектная коммуникация, которая начинает рассматриваться в экзистенциальном и персоналистическом ключе как личностное общение.

По Бахтину, своеобразной разновидностью вещного подхода в рамках коммуникативного видения реальности является «монологизм», отрицающий наличие вне себя другого «равноправного и ответно-равноправного “я” (“ты”)), в отличие от диалогизма как особой формы взаимоотношения равноправных сознаний [Бахтин 1996: 350, 361]. Поясняя такое понимание, Бахтин пишет: «При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) “другой” всецело остается только объектом сознания, а не другим сознанием... Монолог обходится без другого и потому в какой-то мере овеществляет всю действительность» [Там же: 350-351].

Сходное понимание в европейской философии развивает М. Бубер, различающий два мира в пространстве существования человека. Первый мир, аналогичный монологической модели мира Бахтина, базируется на отношении «я – оно», при котором человек воспринимает окружающие его предметы, других людей и даже Самого Бога в качестве «безличных объектов и вещей» [Лифинцева 1998: 246]. Второй мир, аналогичный диалогической модели мира Бахтина, основывается на отношении «я – ты», предполагающем существование «неотчужденных» связей между человеком и его окружением [Там же].

В видении Бахтина монологическая модель мира как неадекватная реальности противоречит также диалогической природе слова и самого языка. Называя диалог классической формой речевого общения, Бахтин считает, что «абсолютный монолог, который был бы языковым монологом, исключается самой природой языка» [Бахтин 1996: 173, 213]. Такое понимание созвучно позиции лингвистики, где диалогическая речь также рассматривается как «первичная, естественная форма языкового общения» [Винокур 1990: 135].

В диалогической модели реальности человек предстает как «человек диалогический». В лингвистике представление о человеке диалогическом развивается у К. Ажежа, по мысли которого «особенности языка, связанные с диалогическими инстанциями, не могут не входить в само его определение», поскольку «человек диалогичен от природы» [Ажеж 2003: 195, 222]. Задаваясь вопросом о том, каким должно быть понятие человека диалогического с тем, чтобы «лингвистика смогла внести реальный вклад в науки о человеке», Ажеж вводит понятие «психо-социального субъекта высказывания» [Там же: 225].

Сущностную характеристику человека диалогического составляет обращенность к другому, открытость ему. «Там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, - полагает М. Бубер, - прозвучало священное слово диалога» [Бубер 1995: 96]. У человека нет вообще своей «внутренней суверенной территории», - развивает сходную мысль Бахтин. Человек «весь и всегда на границе», и даже обращая свой взор внутрь себя, он смотрит «в глаза другому или глазами другого» [Бахтин 1996: 344]. Поэтому «быть» для такого человека и значит «быть для другого и через него – для себя» [Там же].

Бытие как общение с другими предполагает с необходимостью отклик другого на обращения «я», а также услышанность такого отклика со стороны обращающегося «я». «Эта способность слышать Другого, с которым я существую, или же способность слышать себя

самого... коренится в бытийной структуре изначального бытия-друг-с-другом», - утверждает М. Хайдеггер [Хайдеггер 1998: 279].

Такое понимание характерно и для позиции Бахтина, для которого общаться означает «быть услышанным и увиденным» [Бахтин 1996: 362]. Отсутствие же какого-либо отклика со стороны Другого, по его мысли, равносильно смерти. «Неуслышанность», «непризнанность», «невспомянность» есть, по выражению Бахтина, «абсолютная смерть», «небытие», или, на религиозно-мифологическом языке, - ад, который и есть «абсолютная неуслышанность» [Там же: 344, 338].

В самосознании человека диалогического, сама жизнь, как замечает Бахтин, в основе своей диалогична. Жить, по его мысли, означает участвовать в живом диалоге - «вопросать, внимать, ответственность, соглашаться» [Там же: 351]. Причем участвовать в таком диалоге жизни необходимо всем своим существом: не только своими мыслями, но и всей своей жизнью - «глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками», всей своей судьбой и всей своей индивидуальностью, вкладывая всего себя в слово, входящее в «диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» [Там же].

Кроме того, участие в этом живом диалоге должно быть непрерывным. По диалогической модели реальности Бахтина, диалог, в котором принимает участие человек, нескончаем и никогда не может быть завершен. «Когда диалог кончается, все кончается, - утверждает Бахтин. - Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться» [Бахтин 1979: 294]. Хотя для того или иного участника жизненного диалога, естественно, он и может быть «физически оборван» [Бахтин 1996: 338].

Коммуникативно-диалогическое понимание бытия, по которому бытие человека как внешнее, так и внутреннее, есть глубочайшее общение и общение диалогическое, выработанные Бахтиным на основе осмысления художественно-религиозного мира Ф.М. Достоевского [Бахтин 1996: 344; 1979: 294], восходят к общехристианскому представлению о тождестве бытия и общения. В книге «Бытие как общение» современный православный греческий богослов митрополит Иоанн (Зизиулас) так раскрывает суть данного представления в христианстве: «Истинное бытие вне общения невозможно», и «личность не может существовать вне общения» [Иоанн Зизиулас 2006: 12]. Бытие и общение в видении христианства неразделимы. В своем пределе они тождественны: «бытие означает жизнь, а жизнь означает общение» [Там же: 10]. Уникальное тождество бытия и общения, по христианскому вероучению, являет в Себе Самой Святая Троица - «Триединый Бог», Который есть общение и «откровение подлинной личности» [Там же: 11].

Широкое понимание диалога как универсальной категории реальности разделяется и современной лингвистикой, о чем так пишет Н.Д. Арутюнова в своей работе «Речеповеденческие акты и диалог»: «Речь и поведение неразрывно между собой связаны... Каждая реплика представляет собой как речевой, так и поведенческий акт. В диалоге неразрывно слиты слова и дела» [Арутюнова 1998: 643, 655]. В диалогическом общении участвуют соответственно «не только речевые произведения, но и их авторы - говорящие» [Там же: 655]. Вопрос о языке как разновидности человеческого поведения еще ранее рассматривался в работах Л.П. Якубинского [Якубинский 1986: 17]. Такое понимание диалога в лингвистике созвучно философии диалога Бахтина, полагавшего, что единицей диалога являются не реплики, но - голос, «живой голос». Бахтин считал возможным рассматривать диалогические отношения «не между репликами конкретного диалога, но между голосами», утверждая при этом, что человек вступает в диалог как целостный голос [Бахтин 1996: 373, 351].

Универсальная диалогическая модель мира, учитывающая всю полноту опыта общения в реальности, включая и мистический опыт, связанный с опытом непосредственного Богообщения подвижника «лицом к Лицу», содержит два уровня коммуникации (общения). Первый уровень охватывает собой «сверхэмпирическую», или, на другом языке,

«сакральную» коммуникацию [Гриненко 2000: 145] и включает общение Лиц Пресвятой Троицы, общение человека и Бога, человека и существ сверхэмпирической природы. Второй уровень охватывает «эмпирическую», или на другом языке, «профанную», коммуникацию [Там же: 146] и включает общение человека и мира, человека и человека, а при некоторых истолкованиях также человека и машины, человека и животных.

Теоретическая концепция коммуникации как диалога, имеющая универсальный характер, может служить основанием для описания самых разных форм дискурсивных практик в современной культуре и характеристики общения в различных сферах духовной жизни человека. Своей совершенной формы - молитвенного общения человеческой личности с Абсолютной Личностью - диалогическая коммуникация достигает в христианстве, где диалог как личностная форма общения раскрывается с наибольшей глубиной. Здесь наличествуют два типа Богообщения – соборно-литургическое и мистико-аскетическое, высшим проявлением которого служит духовная практика исихазма (священнобезмолвия).

## 2. Исихазм, его содержание и культурно-исторические лики

**2.1. О терминах «исихия» и «безмолвие».** «Безмолвие» в именовании духовной практики «священнобезмолвия» представляет собой старославянский вариант греческого слова «исихия» (ἡσυχία – покой, безмолвие), давшее имя самому явлению исихазма [Аверинцев 1997: 272]. В мистико-аскетической литературе греческое «исихия» может переводиться по-разному: и как безмолвие, и как умное, и сердечное, и священное безмолвие, и как священнобезмолвие. В некоторых контекстах оно выступает вообще без перевода, сохраняя свое исконное написание и звучание - ἡσυχία («исихия»). Далее будем использовать все эти варианты перевода как синонимы.

Само слово «исихия» вошло в лексикон христианской мистики уже с IV в. и стало обозначать состояние покоя и внутреннего молчания у подвижников, достигаемое путем победы над своими страстями. Со временем под «исихией» стали понимать особую мистико-аскетическую практику, основу которой составляет πρᾶξις νοερά – умное (мысленное) делание сокровенного сердца человека. Такая практика включает в себя два тесно связанных момента. Это – «внимание», или «трезвение», т.е. хранение ума от всего лишнего, что мешает внутренней («умной») молитве (чувственные впечатления, образы и т.д.), и непрестанная молитва.

Славянский языковой образ «исихии» как «без-молвия» создает известные трудности для адекватного восприятия явления исихазма. Возникает впечатление, что центральным деланием в этой практике является собственно молчание уст (полное молчание, «молчаливость» – без-молвие), что не так. «Праздность и безмолвие – вовсе не одно и то же, - замечает Симеон Новый Богослов, - но и безмолвие – не то же, что молчание» [Симеон Новый Богослов 1998: 63]. Молчание – только подступ к безмолвию. «Первая дверь, вводящая в мысленный Иерусалим, во внимание ума, есть разумное молчание уст, хотя ум еще и не безмолвствует», - замечает Филофей Синайский [Филофей 1992: 403]. А Каллист Ангеликуд уточняет: «Самое ясное единовидное созерцание ума в Боге, устремляясь к единой божественной сокровенности и к свету... приняв божественное озарение от безначального и бесконечного светолития, требует молчания не только уст, но и ума» [ПСБ 1999: 64].

Безмолвие в умном делании означает собственно, не молчание, а «без-мыслие» - простоту ума, или трезвение. По Максиму Исповеднику, «... стяжавший безмыслие – безмолвие и простоту ум может войти в общение с Богом, и обратно – без прекращения мысли невозможно войти в простоту Богообщения» [Геронимус 1995: 166].

Осмысление исихастского безмолвия как без-мыслия (трезвения), а не собственно молчания поднимает вопрос о допустимости речи в духовной практике священнобезмолвия.

Как подчеркивает С.С. Хоружий, исихастское безмолвие «далеко не равнозначно простому молчанию, исключению и отсутствию всякого слова и речи» [Хоружий 1998: 329]. Скорее, даже наоборот. Трезвение призвано «обеспечить свободу, беспрепятственный простор для речи молитвы. Но только для этой речи! - подчеркивает Хоружий. - Любая же иная речь... сокращается» [Там же]. И сокращается - как многословие, разоряющее то, что создается трезвением. Последняя же установка всех устремлений исихаста лаконично выражается в следующей формуле Т. Коллиандера: «Когда молишься, оставайся безмолвен, пусть говорит молитва» (цит. по [Каллист 2004: 83]). А точнее сказать, добавляет епископ Каллист (Уэр): «... пусть говорит Бог», человеку же «должно пребывать в безмолвии, *один Бог да глаголет*» [Там же: 83]<sup>1</sup>.

**2.2. Исихазм и исихасты в исторической и типологической перспективе.** В истории духовного движения исихазма имеется много школ и направлений<sup>2</sup>. Главнейшие из них это: 1) отшельничество (III- IV вв.): Египет, Палестина; 2) синайский исихазм (V-X вв.): Иоанн Лествичник (VII в.), Исихий (VII- VIII вв.), Филофей (IX-X вв.); 3) Симеон Новый Богослов и его мистика (X-XI вв.); 4) афонский исихазм (XIII-XIV вв.): Григорий Палама и др.

В XIV-XV вв. исихастское движение достигает и пределов Руси, где формируется под непосредственным влиянием византийских мистиков во главе со св. Григорием Паламой, учившем о нетварности Фаворского Света Преображения и возможности постижения Бога в Его энергиях. Исихастское влияние пропитало все стороны русской духовной и культурной жизни. Оно привело к расцвету монашества и оказало влияние на стиль и форму искусства той эпохи, о чем свидетельствуют иконы и фрески Феофана Грека и Андрея Рублева, понимание которых невозможно без характерной для исихазма мистики света (см. [Плугин 1974: 127; Мейендорф 2000: 567; Иоанн Экономцев 1992: 190]). Исихастами в последующие времена были преп. Паисий Величковский (XVIII в.), оптинские старцы, преп. Серафим Саровский, свт. Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник (XIX в.), а в XX в. - преп. Силуан Афонский, архимандрит Софроний (Сахаров) и др. подвижники.

Исихазм исторически сформировал и выдвинул два типа исихаста и исихастского образа жительствова. Это, во-первых, – исихаст-пустынножитель-затворник, оставивший мир ради более глубокого Богообщения. И, во-вторых, – «исихаст в миру», или житель духовной, внутренней «пустыни», ищущий пустынножительство в глубинах своего сердца. Такое аскетическое понятие «пустыни», связанное собственно не с географией, а с определенным образом жизни в Боге, разделял старец Силуан Афонский, усматривавший сущность безмолвия «не в затворе и не физическом удалении в пустыню, а в том, чтобы непрестанно пребывать в Боге», и считавший затвор и удаление в пустыню «лишь вспомогательным средством и никак не целью» [Софроний 1985: 115; Старец Силуан 1996: 122].

Исихаст в миру, о чем говорит само его именование, причастен по своему миросозерцанию и образу жизни сразу двум реальностям. По своему внутреннему человеку он пребывает в *духовной реальности*, предстоя Богу в своем сердце и непрестанно беседуя с Ним, а по своему внешнему человеку он находится в *земной реальности* со всеми ее бедами и соблазнами, не теряя при этом своего внутреннего безмолвия. Таковым был, по воспоминаниях архимандрита Рафаила (Карелина), схиигумен Савва (Остапенко), который обладал редкой способностью быть одновременно и с Богом и с людьми, ограждая себя от мира «не стенами затвора, а непрестанной внутренней молитвой» [Рафаил 2008: 35]. Все силы своей души он «стянул в сердце, как лучи в одну точку»; и «этим световым центром его жизни было имя Иисуса Христа» [Там же].

<sup>1</sup> О соотношении процессов умной молитвы и собственно безмолвия см. [Григорий Синаит 1999: 53].

<sup>2</sup> Что же касается Иисусовой молитвы как важнейшего момента умного делания, то она известна с 5-6 вв. и появилась в Египте в период накала христологических споров [Лурье 1997: 409-410].

В духовном подвиге исихазма в миру особенно рельефно выступает нетождественность безмолвия и молчания: истинные исихасты сохраняют внутреннее безмолвие, пребывая во время своего служения в почти непрерывном собеседовании с людьми.

### 3. Молитва как диалог: *pro et contra*

На внутреннем языке исихастской традиции молитва определяется как разговор или беседа с Богом. «Не будем лениться творить молитву Иисусову. Христос в любое время снисходит до разговора с нами, а мы проявляем равнодушие. Сколько бы человек ни разговаривал со Христом, то есть сколько бы он ни молился, - он никогда в этом не раскаивается», - говорил старец Паисий Афонский [Исаак 2006: 506]. «И я познал, что молиться легко, потому что помогает благодать Божия. Господь милостиво нас любит и дает нам молитвенно беседовать с Ним и каяться и благодарить», - свидетельствовал старец Силуан Афонский [Старец Силуан 1996: 266].

В современной культуре разговор и беседу и шире общение часто называют диалогом. Возникает вопрос, можно ли именовать диалогом также исихастскую молитву, в частности, например, при соотнесении молитвенной практики исихазма с различными опытами диалогической практики? Ведь сами исихасты свою молитвенную обращенность к Богу диалогом не называют, и как это бывает в случаях осмысления реалий определенного духовного опыта сквозь призму чуждых им категорий, существует опасность упрощения и привнесения чуждых смыслов в осмысливаемую реальность. Основания для неоднозначного ответа на данный вопрос существуют, и мы отметим лишь некоторые из них.

Тема возможности применения категории диалога к описанию духовной практики священнобезмолвия поднимается в исследовании С.С. Хоружего «К феноменологии аскезы». По утверждению С.С. Хоружего, «ситуация верующего сознания в самой своей сути диалогична» [Хоружий 1998: 55]. Такова же и основная установка «исихастского человека» как человека религиозного. Она «сверх-естественна» и «бинарна *par excellence*», и ей присущ «ответный» характер - ожидание отклика со стороны Бога при молитвенном обращении к Нему в ситуации Богообщения. Но такое общение, подчеркивает Хоружий, - особого, уникального характера. Оно представляет собой мистический акт, отличный от всего того, что обычно понимается под диалогом или беседой. И уникальность эта состоит в том, что при таком общении получение ответа от адресата обращения, каковым является Сам Бог, есть не что иное, как «уловление» Его энергии, «получение Его благодати» [Там же].

Уникальный характер, по Хоружему, имеет и «молитвенный диалогизм». Такой диалогизм, во-первых, предельно асимметричен. В молитве собеседники, или, на языке философии диалога – адресат и Адресант, - будучи тесно связанными друг с другом, принципиально несоизмеримы. Для такого диалогизма характерен, далее, имманентный апофатизм: «Я обращаюсь к Богу личному и живому, Который не менее, а более способен внять мне, чем любой земной собеседник, – и я в то же время знаю, что Он для меня абсолютно непомыслим, непредставим» [Там же]. Наконец, молитвенному диалогизму присуща, по словам Хоружего, имманентная проблематичность, заключающаяся в том, что молящийся не может знать, в какой форме и на каком языке ему будет дан ответ, дойдет ли и будет ли принята его молитва и осуществится ли она действительно как доподлинный диалог с Богом. Поэтому поскольку в молитвенном Богообщении молящемуся дано только «упование», полагает С.С. Хоружий, то правильнее было бы говорить, что молитва всегда есть лишь «попытка диалога, совершаемая “со страхом Божиим и верою”» [Там же: 55]. Что же касается вопроса в целом о применимости слов «диалог» и «беседа» по отношению к Богообщению и молитве в исихастской молитвенной практике, то, по мысли Хоружего, аскетическая литература в целом разрешает возникающие при этом сомнения в пользу относительной, ограниченной применимости данных слов [Там же: 53].

Говоря о молитве как попытке диалога, Хоружий выражает здесь позицию самосознания подвижника, смиренно считающего себя недостойным ответа со стороны высокого Адресата. В целом же соборный опыт подвижничества в Церкви свидетельствует о том, что молитва, особенно на высших стадиях священнобезмолвия, есть не только попытка диалога, но и его осуществление. Правда, в силу невидимого характера высокого Адресата<sup>3</sup> и Его действований, а также в силу разной духовной меры молящегося и его молитвы, Божественное участие в молитвенном Богообщении не всегда бывает достаточно очевидным, особенно когда речь идет о предельных состояниях, каким является ситуация видимой Богооставленности.

По опытным свидетельствам подвижников, в жизни молящегося бывают периоды, когда «небо словно закрывается», и Бог не слышит его молитвы. «В начале обращения к Богу и малые, и большие, едва высказанные просьбы, обычно скоро и чудесно исполняются, - говорит архимандрит Софроний, - но когда наступает период испытания, тогда «небо словно закрывается и становится глухим ко всем молениям» [Старец Силуан 1996: 183]. В исихастском сознании такое состояние воспринимается как испытание подвижника, когда Бог, незримо присутствуя на месте его подвига, отвечает молчанием на его молитвенные обращения. Старец Силуан, по свидетельству архимандрита Софрония, вспоминая житие Антония Великого, говорил: «Господь оставляет своего раба побороться, а Сам смотрит на него, как смотрел на Великого Антония, когда тот боролся с бесами... когда он, терпя тяжкие болезни от них, возвел очи и увидел свет, то познал в нем пришествие Господа и сказал: “Где же был Ты, милостивый Иисусе, когда враги уязвляли меня?”. А Господь ему ответил: “Я здесь был, Антоние, и смотрел на мужество твое”» [Там же: 149].

Если, несмотря на все сомнения в правомерности использования понятия диалога для описания духовной практики священнобезмолвия, все же прибегнуть к именованию молитвенного Богообщения диалогом, то следует, видимо, признать, что наиболее адекватной характеристикой такого молитвенного диалога будет его сокровенный характер. Действительно, исихастская молитва сокровенна как таковая, ибо совершается исихастом, как его к этому призывает Евангелие, «втайне», в глубинах своего сердца<sup>4</sup>. У достигшего высот священнобезмолвия молитва, «хотя и не обнаруживается в нем внешне, однако в то же время совершает в нем службу Божию втайне», - пишет высокий учитель безмолвия св. Исаак Сирий [Исаак Сирий 1993: 104]. «Любитель молчания приближается к Богу, и тайно с Ним беседуя, просвещается от Него», - выражает позицию священнобезмолвия другой великий мистик и учитель безмолвия преп. Иоанн Лествичник [Иоанн Лествичник 2001:109].

Однако, самое главное заключается в том, что сокровенность составляет глубинную особенность Третьего Лица Троицы - Духа Святого, - незримо участвующего в синергии исихастской практики молитвенного Богообщения. «Истинная молитва к Богу истинному, - утверждает архимандрит Софроний (Сахаров), - есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас; Он дает нам знать Бога» [Софроний 1991: 10]. Ведущим началом в Богочеловеческой синергии является именно этот таинственный голос Духа, - замечает прот. А. Геронимус и формулирует следующий парадокс Богоявления: «Дух скрыт в присутствии и присутствует в призывании Скрывающегося в отсутствии» [Геронимус 2000: 1].

Соединяя два эти момента сокровенности в молитвенном диалоге, можно передать суть молитвенного диалога как диалога сокровенного кратким изречением: «Deus absconditus

---

<sup>3</sup> Ведь, как свидетельствует Симеон Новый Богослов: «Для смотрящих телесно Бога нигде нет, ибо Он невидим, а для мыслящих духовно Он везде есть, ибо Он присутствует всюду. Он во всем и вне всего» [Симеон Новый Богослов 1998: 17].

<sup>4</sup> См. слова Иисуса Христа из Нагорной проповеди: «Ты же, когда молишься, войди в комнату свою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф 6. 6).



(сокровенному Богу) отвечает homo absconditus (человек сокровенный)» [Евдокимов 2002: 98-99]<sup>5</sup>.

#### 4. Молитва как таинство живого Богообщения

**4.1. Богообщение и молитва.** В самосознании исихазма, умное делание, или молитвенное возведение ума к Богу в священнобезмолвии, рассматривается как прямой «путь к сокровенному Таинству живого Богообщения» [Журавский 1994: 130]. «Чрез молитву входим мы в общение с Безначальным Бытием... жизнь Само-сущего Бога входит в нас по этому каналу», - говорит архимандрит Софроний (Сахаров) [Софроний 1991: 7]. Живое Богообщение предполагает у молящихся убежденность в том, что Бог существует и слышит молитву молящегося, о чем так пишет епископ Каллист (Уэр): «Призывающие Господа Иисуса должны быть всем сердцем, горячо, непоколебимо убеждены в том, что они стоят перед Спасителем, что Он перед ними и в них, Он слышит их молитву и отвечает на нее» [Каллист 2004: 87]. По мысли некоторых подвижников, существуют явные признаки того, что молитва бывает услышана. Так, по словам архимандрита Софрония (Сахарова), только через «чистую молитву крайнего напряжения» подвижник «бывает услышан Богом и воспринят в его вечность» [Софроний 2000: 172]. «Заметил я, - продолжает архимандрит Софроний, - что если во время молитвы за кого-либо в душе происходило преломление скорби сердца на покой и радость, то это явление всегда бывало верным признаком, что молитва услышана, и дано исцеление тому лицу» [Софроний 1991: 108-109].

Показателем подлинности переживания живого, молитвенного опыта Богообщения является личная интонация молящегося. «Пресвятая моя Богородица, я снова тревожу Тебя», - молитвенно обращается старец Паисий Афонский к Божией Матери [Исаак 2006: 566]. Или: «Христос мой, прошу Тебя» - и далее следует молитвенное прошение у старца Паисия [Там же]. При чтении «Добротолубия», замечает епископ Каллист (Уэр), «не может не поражать та особая *теплота богообщения*, то трепетное чувство сердечной близости с “моим Христом”, которое всегда отличало сочинения исихастов» [Каллист 2004: 89].

В живом молитвенном общении молящегося с Богом различают два плана: 1) энергичное причастие человеческой природы Божественной природе (благодать) и 2) личностное общение «Я - Ты», или общение свободной человеческой личности со свободной Божественной Личностью (ипостасная свобода). Эти планы тесно связаны друг с другом. По выражению прот. Г. Флоровского, «на всех ступенях духовной жизни открывается синергизм произволения и благодати» [Флоровский 1992: 155]. Этот синергизм имеет динамический характер: если в Богочеловеческой синергии на нижних мерах и уровнях восхождения «действует человек, которому содействует Божественная благодать», то на высших степенях восхождения действует Бог, а человек участвует в синергии своим произволением» [Геронимус 1995: 156]. Подлинное личностное Богообщение, по мысли архимандрита Софрония (Сахарова), предполагает раскрытие ипостасного начала в человеке, которое «прежде всего и больше всего способно воспринять обожение» [Софроний 2000: 172].

Богообщение в духовном опыте священнобезмолвия включает два момента: имяпризывание и встречу (созерцание). По словам прот. А. Геронимуса, «зов по имени осуществляется в отсутствии Призываемого, тогда, когда Он невидим, когда нет Его Света, когда Он молчит», и это «гласное имяпризывание», начинаемое на стадии устной молитвы, продолжается «гласом ума» на степени умной и умно-сердечной молитвы [Геронимус 2000: 1]. В «причастии же Свету умолкает всякий тварный голос, прекращается имяпризывание, ибо Тот, Кого звали, пришел» [Там же].

---

<sup>5</sup> У П. Евдокимова данное выражение, восходящее к словам апостола Петра о сокровенном сердце человека, предваряет слова: «... апофатическому богословию соответствует апофатическая антропология» [Евдокимов 2002: 98-99].

Личностное Богообщение, или общение человеческой личности с Божественной Личностью, свободно. Эта свобода пронизывает собой все этапы и моменты Богообщения, начиная от момента взаимного призывания друг друга до момента возможного отклика на призыв другого (Другого). И это утверждение относится не только к Самому Богу, Который может не ответить на молитвенный призыв человека, но и к человеку, в религиозной ситуации которого, по выражению С.С. Хоружего, «изначально заложен вопрос и зов Бога к человеку; и на этот зов человек волен или не волен дать свой отклик» [Хоружий 1998: 129]. «Бог призывает всех, – говорит архимандрит Софроний, – Но не все отзываются на Его призыв» [Старец Силуан 1996: 199].

**4.2. Явления Бога («феофании») в Богообщении.** Бог познается человеком через откровение, принимающее форму «явления Бога человеку в акте непосредственного общения “лицом к Лицу”» [Софроний 2000: 170]. Такое откровение свободно и непредсказуемо. Сокровенный Бог «открывает Себя, когда Ему угодно, в условиях, которые Он Сам определяет» [Мейендорф 1997: 275]. Самооткровение остается всегда «свободным и суверенным действием Бога, в котором Непрístupный выходит из своей непрístupности и Непостижимый дает познать Себя» [Там же: 282]. Но такое откровение Бога способны воспринять лишь достойные этого, – утверждает Симеон Новый Богослов: «Насколько Бог хочет быть познанным нами, настолько он и открывается, и насколько открывается, настолько видится и познается достойными» [Симеон Новый Богослов 1998: 95].

По словам св. Григория Паламы, Бог выходит к нам «в изобилии Своей милости... из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зримым» [Григорий Палама 1995: 69]. По бесчисленным опытным свидетельствам подвижников-исихастов разных эпох, Бог, пребывающий во Мраке как «сверхсущностном светолитии» [Ареопагитики 1969: 610], являет Себя прежде всего как Свет (иногда как огненные языки пламени и т.д.)<sup>6</sup> или Глас («извещение») в сердце молящегося. Описаниями таких «феофаний», или явлений Бога, исполнены многочисленные мистико-аскетические трактаты и жития исихастов. «Пришел Господь, Безначальный Начальник и Свет жизни, милостиво посетить кающуюся душу, – говорит старец Силуан, – когда Бог является в великом свете, тогда невозможно никакое сомнение в том, что это Господь, Творец Вседержитель» [Старец Силуан 1996: 158, 159].

Иногда явление Бога как Света и Гласа в сердце молящегося воспринимается мистиками в их тождестве, как это характерно было для духовного опыта высочайшего христианского мистика Симеона Нового Богослова. «Бог есть Свет... и то, что от Бога, – свет есть... Христос Иисус, Спаситель и Царь всего – свет есть... глас Его – свет», – восклицает он [Симеон Новый Богослов 1993: 106-107]. По словам прот. А. Геронимуса, Божественная энергия воспринимается причастником не только как «Свет откровения непрístupного мрака Божественной Сущности, но прежде как Божественное действие, призывающее Своего причастника к подвигу содействия (синергии)» [Геронимус 1995: 156].

Уникальные свидетельства о явления Бога подвижнику, пришедшему в совершенную добродетель, имеются у Симеона Нового Богослова: «Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он более, как прежде безобразным и безвидным... но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или отпечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым, и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу, любит сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и

---

<sup>6</sup> В духовном опыте подвижника действие благодати, или сила огня духовного, по Григорию Синаиту, может проявляться двояко: в начале действие Духа ощущается как «как огонь веселия», в конце же – как «свет благоухающий» (цит. по [Геронимус 1995: 157]).

бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять, и молчать не могут» [Симеон Новый Богослов 1993: 488-489].

Особый случай Богоявления в сокровенной форме представляют ответы Бога в виде неких «извещений» в сердце подвижника как отклики на его молитвенные вопрошания или просто сердечные нужды. Так, старец Паисий Афонский, по свидетельству иеромонаха Исаака, часто получал особые «извещения» от Бога, «прося или даже не прося Его об этом» [Исаак 2006: 382]. Подобное извещение часто приходило к нему как некое озарение или посредством краткой молитвы [Там же: 636]. По свидетельству архимандрита Рафаила, схиигумен Савва часто, не отвечая на вопрос, говорил: «Я помолюсь о тебе»; и, как правило, «человек получал ответ, иногда совершенно неожиданный» [Рафаил 2008: 37]. Встреча с таким духоносным старцем сама нередко для других несла в себе ответ на их сокровенные вопрошания. «Когда я шел к отцу Савве, у меня было много вопросов, - вспоминал архимандрит Рафаил, - а при встрече с ним они вдруг исчезали, даже забывались, как будто были разрешены не словом, а силой благодати, как будто сама встреча с ним была уже ответом» [Рафаил 2008: 45].

**4.3. Человек в Богообщении: молитва и обожение.** Исихастское умное делание в святоотеческом предании предстает как путь, обновляющий и «в Духе обожающий человека» [Каллист, Игнатий 1992: 421]. Под действием благодати у исихастов, по бесчисленным свидетельствам подвижников разных эпох, происходит преобразование чувств: появляются духовное зрение, духовный слух, духовное обоняние и др. как корреляты физического зрения, слуха, обоняния и других органов чувств. На высоких стадиях духовного восхождения подвижники духовным взором созерцают невидимое. «Он духом видит Невидимого, дышит Им, весь в Нем», - говорил о старце Силуане Афонском архимандрит Софроний [Старец Силуан 1996: 157].

Подобным даром обладал и старец Паисий Афонский, который со свойственной ему необыкновенной простотой так говорил о своих духовных состояниях: «Человек зрит видение глазами души. Иногда, когда мне бывали видения, я закрывал глаза, но продолжал видеть. Значит, я видел глазами души. Когда кому-то является Святой в присутствии кого-то еще, то иногда этот третий человек может видеть Святого, иногда может слышать его голос, а иногда не видит и не слышит ничего. Общего закона тут нет» [Исаак 2006: 651]. Сам старец Паисий, по свидетельству иеромонаха Исаака, «в своей земной жизни... видел многих Святых, а также своего Ангела-Хранителя, многократно – Пресвятую Богородицу и Самого Христа. Он видел их не во сне... Он беседовал с ними. Они давали ему Свое целование...» [Там же].

Архимандрит Софроний обращает внимание на тот удивительный факт, что такое состояние преобразенных чувств подвижники представляют себе как естественные. Он пишет: «Частое явление, которое я встречал на Святой Горе Афона: монах весь в Боге: он во Свете, и Свет сей в нем. Но у него нет рассудочной реакции на это событие: оно ему представляется естественным состоянием» [Софроний 1985: 201].

В благодатном опыте общения с Богом подвижник-исихаст переживает обретаемое им личное обожение как начало преобразования всех других людей и всего мира: «... в созерцании-соединении с нетварным светом созерцающий сам обретает пронизанность светом, световидность – и это означает преобразование также и его телесной природы, начатое в здешнем опыте и совершенное – в эсхатологическом плане» [Хоружий 1998: 176-177].

Эту святоотеческую мысль так поясняет митрополит Антоний Сурожский, находясь под впечатлением увиденных им икон «Преображения» св. Андрея Рублева и Феофана Грека: «Молитва сердечного безмолвия... преобразует мир. Она позволяет исихасту взглянуть за пределы этого мира, возводит к незримому Творцу, чтобы затем, вернувшись, он мог новыми глазами взглянуть на этот мир... ибо он видит в Боге и Бога во всем» (цит. по

[Каллист 2004: 94]). На этих иконах выражается, по мысли митрополита Антония, «двойное действие славы Преображения» [Там же]. На иконе Андрея Рублева, говорит он, «Христос изображен в великолепных сияющих белых одеждах, излучающих свет на все вокруг... В этом свете, который есть... Божественная слава, Божественный свет, неотделимый от Самого Бога, все вещи приобретают ту особую напряженность бытия, которую иначе обрести невозможно. В нем они достигают полноты той реальности, которую могут иметь только в Боге» [Там же: 94]).

На иконе же Феофана Грека, продолжает свое описание митрополит Антоний, - «одежды Христа серебристые, с голубым отливом; расходящиеся от Него лучи света тоже белые, серебристые и голубые... все творение в этих лучах Божественного Присутствия... делается прозрачным. Кажется, будто лучи Божьего света прикасаются, пронизывают, проникают в самые недра, к самой сердцевине всякого творения... Это момент эсхатологического свершения, когда, по слову св. Павла, “Бог есть все во всем”» [Там же: 93-94]. Таково же и «двойное действие исихии», - резюмирует митрополит Антоний Сурожский [Там же: 94].

## 5. Молитва как духовно-семиотический феномен

Истолковывая диалог как общение и коммуникацию, диалогическая философия усматривает сущностную характеристику диалога не в его особой организации и «субстанции», но в определенном типе отношений между участниками диалогической коммуникации, именуемом М. Бубером «взаимной направленностью внутреннего действия» [Бубер 1995: 99]. Сам Бубер так поясняет суть данного отношения: «Диалог не ограничивается общением людей друг с другом, он... есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении... одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге – *взаимная направленность внутреннего действия*. Два участвующих в диалоге человека... должны быть обращены друг к другу, должны быть – все равно с какой мерой активности или сознания активности – обращены друг к другу» [Там же: 99-100].

Что же касается таких структурных элементов диалога, как «звуки» и «слова», а также само сообщаемое содержание («сообщение»), то подлинный диалог, по Буберу, может без них и обойтись. В отдельные моменты он выходит за их пределы и поднимается над ними. «Диалог между людьми, хотя он обычно находит свое выражение в звуке и слове... может... вестись и без знаков, правда, не в объективно постигаемой форме, – утверждает Бубер. - В свои высшие моменты диалог выходит и за эти границы. Он совершается вне сообщаемого или доступного сообщению содержания, даже самого личного по своему характеру» [Бубер 1995: 96].

Такая «взаимная направленность внутреннего действия» участвующих в диалоге предполагает обращенность к другому (Другому), его ответный отклик, а также возникающий при этом некий «дух целого», который прокладывает себе дорогу «сквозь различия реплик», образуя некий текст диалога [Померанц 1997: 97].

Отмеченные признаки, составляющие семиотическую компоненту диалога, приобретают в молитвенном диалогизме священнобезмолвия свою специфику, связанную с особенностями мистического опыта Богообщения. Характерную черту такого опыта составляет синкретизм – нерасторжимое единство слова, мысли, действия и духовного состояния подвижника, основу которого составляет смирение. Таков и исихастский молитвенный диалог, или молитва в ее широком понимании, в чин которой входят самые разные формы обращенности подвижника-исихаста к Богу – в слове, мысли, действии. О чине молитвы и его многомерном характере так пишет Исаак Сирийский: «Всякая беседа, совершаемая втайне, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы, и под сим именем сводится

воедино, будешь ли разуметь различные чтения, или глас уст в славословии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопения в стихословии, или все прочее, из чего составляется чин подлинной молитвы» [Исаак Сирий 1993: 166].

В семиотическом истолковании внешний чин молитвы в молитвенном диалоге выступает как «выражение» (в терминологии Ельмслева). Что же касается самого содержательного смысла моления в исихастском Богообщении, то такое «содержание» имеет бесконечно разнообразный характер. Это может быть выражение благодарности (eucharistija) Богу и Его славословие (прославление), покаянный плач о своих грехах и грехах всего мира, моление о живых и моление об усопших. При неизменности своей конечной цели в веках, молитва, по мысли архимандрита Софрония (Сахарова), весьма динамична. Не теряя единства своего изначального устремления, она непрестанно меняется в своем содержании: иногда она объемлет собой весь мир, а иногда сосредоточивается только на сиюминутных нуждах молящегося [Софроний 1991: 40-41].

В молитве, по словам архимандрита Софрония, молящийся может высказывать Богу также и свое «бедственное положение»: «бессилие, уныние, сомнения, страхи, тоску, отчаяние», и высказывать это в простоте, без каких-либо «изысканных выражений» и «логической последовательности» [Там же: 11]. Но именно такой способ обращения к Богу, полагает архимандрит Софроний, и может послужить началом подлинной «молитвы-беседы» с Ним [Там же].

Основу умного делания в духовной практике священнобезмолвия составляет Иисусова молитва *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного*, мистическим центром которой является имя Иисуса Христа. Говоря о безмерном содержании этой молитвы, богословы усматривают в этой молитве две основные темы: 1) догматическое исповедание Троицы и 2) покаяние с просьбой о помиловании<sup>7</sup>. Резюмируя более подробно такое понимание Иисусовой молитвы, П.Н. Евдокимов пишет: «В этой молитве заключена вся Библия, вся ее весть, сведенная к ее простому исповеданию, что Христос есть Господь, исповеданию Его божественного сыновства, и следовательно, Троицы. Затем - признание бездны грехопадения и, наконец, призывание бездны божественного милосердия. Начало и конец собраны в одном слове, заряженном всей квазисакраментальной силой присутствия Христа в Его Имени» [Евдокимов 2002: 164-165].

## 6. Молитва как диалог: универсальное и уникальное

В молитвенном Богообщении сохраняются многие черты диалогической коммуникации, такие как целеориентированность, пространственно-временная протяженность, спонтанность (свободный характер) и некоторые другие, претерпевающие известные модификации и акцентуации, вызываемые особенностями ситуации исихастского Богообщения.

**6.1. Целеориентированность.** Сверхцелью молитвенного общения в исихазме является «пребывание и соединение человека с Богом» [Иоанн Лествичник 2001: 234]. «Мы взываем к Нему непрестанно для того, чтобы самим непрестанно быть с Ним», - пишет св. Григорий Палама [Григорий Палама 1995: 142]. И «нуждаемся мы в этом непрестанном молении не для того, чтобы убедить Бога, ведь Он подает утешение по Своей воле, и не для того, чтобы привлечь Его, ведь Он везде, а для того чтобы своим зовом самих себя возвести и обратить к Нему в стремлении приобщиться к Его благодатным дарам» [Там же]. Но осуществить это для подвижника невозможно без внутренней собранности (цельности), обретения которой он и ищет на пути умного делания. «Призывая Имя, мы собираем нашу

<sup>7</sup> Вторая часть данной молитвы есть, собственно, «молитва мытаря» [Булгаков 1991: 312]. См. евангельские слова мытаря: «Боже, милостив буди мне грешному» (Лк 18. 13). Более подробную экспликацию содержания Иисусовой молитвы см. у митрополита Антония Сурожского [Антоний Сурожский 1999: 54-55].

расколотую индивидуальность вокруг единого центра, - замечает епископ Каллист (Уэр). - Иисусова молитва, постепенно уводя нас от “толкотни” хаотичных или спорящих друг с другом мыслей, помогает свести наше мечущееся “я” к единой точке» [Каллист 2004: 86].

**6.2. Хронотоп молитвенного общения.** В исихастском предании целостный путь подвижника предстает как лестница в Царство Небесное - и в то Царство, которое есть «внутри нас», и в Царство «будущее» [Филофей 1992: 402]. Важнейшей чертой молитвенного общения подвижника в священнобезмолвии на пути достижения такого Царства является выход за пределы земного существования. «Молитва есть энергия особого порядка: она есть слияние двух действий: нашего – тварного, и Божьего – нетварного. Как таковая, она и в теле, и вне тела; вне даже мира сего, пространственного и временного, – утверждает архимандрит Софроний (Сахаров). - Когда мы в благом ужасе от видения святости Бога и в то же время в отчаянии от нашего крайнего недостойнства такого Бога, то молитва становится могучим порывом духа, разрывающим тесное кольцо тяжелой материи» [Софроний 1991: 55, 56].

По святоотеческому учению, благодатная молитва, начинаясь на земле, может продолжаться и в вечности<sup>8</sup>. Как свидетельствует архимандрит Рафаил, дар такой благодатной молитвы получил от Господа схиигумен Савва: «Это была та непрестанная молитва, которая идет от сердца к сердцу, - молитва, неподвластная расстоянию и времени. Человек чувствовал, что он вошел в незримый свет молитвы подвижника, будет ли он рядом с отцом Саввой или за тысячи верст от него, будет ли он совершать путь земной жизни или уже окончит его – этот свет не угаснет и не померкнет, любовь отца Саввы не оставит человека одиноким и брошенным» [Рафаил 2008: 30].

**3. Протяженность молитвенного диалога.** Исихастская молитва на своих высших ступенях становится самодвижной и непрестанной. При всех разных подходах к истолкованию феномена непрестанности умного молитвенного делания в священнобезмолвии общим для них всех является представление о том, что непрестанность не является категорией внешнего человека, но человека внутреннего, и что она, следовательно, отнюдь не равносильна «неотрывной внешней погруженности в молитвенное делание» [Хоружий 1998: 125]. Это означает, другими словами, что для того, «чтобы непрестанно молиться, вовсе не обязательно произносить нескончаемые молитвословия» [Каллист 2004: 66].

Непрестанная молитва, заповедь о которой восходит к известным словам апостола Павла ««Непрестанно молитесь... За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес 5. 17), в разных истолкованиях понимается как непрестанная молитва в подвижнике самого Святого Духа [Там же: 68], непрерывность Богопредстояния подвижника [Там же: 72] и, наконец, как внутреннее состояние подвижника, когда молитва становится существенной частью его самого и самой его жизнью. В таком смысле молитвой признается даже само молчание исихастов: «Молчание чистых – молитва: даже молчание святых, их покой и бездействие само по себе есть молитва Богу, ибо их молитва стала существенной частью их самих» [Там же: 68].

**6.4. Спонтанность и творческий характер молитвенного общения.** Конечной целью диалогического общения, по философии диалога Бахтина, является полное согласие личных голосов в диалоге, показателем которого является сохранение разности и неслиянности голосов и наличие элемента неожиданности, дара и чуда, поскольку диалогическое согласие по своей природе свободно и не является «предопределенным» и «неизбежным» [Бахтин 1996: 364]. Такова же и исихастская молитва, которая, по выражению архимандрита Софрония (Сахарова), есть «бесконечное творчество» [Софроний 1991: 7].

<sup>8</sup> См. описание аналогичного явления в художественном мире Достоевского у М.М. Бахтина: «Достоевский переносит диалог в вечность, мысля ее как вечное со-радование, со-любование, со-гласие. В плане романа это дано как незавершимость диалога» [Бахтин 1979: 294].

## 7. «Исихастский человек» в молитвенном Богообщении:

### рече-поведенческие, умственные и духовные установки и стратегии

Основное содержание духовной жизни «исихастского человека» составляет умное (мысленное) делание сокровенного сердца человека, направленное на претворение в подвижнике «ветхого» человека в «нового» и на соединение его с Богом. Соответственно двум основным моментам такого делания – трезвению и непрестанной молитве – аскетические усилия подвижников-исихастов направлены на хранение (обезмолвливание) ума и достижение чистой молитвы.

Аскетическая деятельность по хранению ума включает два тесно связанных друг с другом действия – борьбу с «помыслами» и борьбу с «воображением», препятствующими чистой молитве и соединению подвижника с Богом. Суть умного безмолвия есть «хранение сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве» [Старец Силуан 1996: 120]. В соответствии с основным характером православной мистики – ее «безобразностью» подвижники ни во время молитвы, ни при богомыслии по строгим правилам аскетики не должны стремиться к «человеческому боговоображению, если Сам Бог не возбуждает образа в человеке» [Булгаков 1991: 311]. Подвижник «ищет истинного Бога Творца... совлекшись всякого тварного образа», чтобы «помолиться Богу лицом к Лицу» [Старец Силуан 1996: 138].

Аскетическая деятельность по достижению чистой молитвы включает стратегии и установки, касающиеся исихастской культуры слова. Эти стратегии и установки затрагивают в основной своей линии начало и середину пути молитвенного восхождения к Богу, завершением которого является молчание как превосхождение слова. «Молчание есть таинство будущего века, – говорит Исаак Сирий, – а слова суть орудие этого мира» [Исаак Сирий 1993: 180].

Аскетика слова различает следующие три момента на пути к достижению молчания в молитвенном подвиге восхождения к Богопознанию – краткословие (малословие), отказ от греховной деятельности слова (празднословие, злословие и др.), бессловесность<sup>9</sup>. Стремление к малословию связывается у исихастов с тем, что молитва требует внутреннего безмолвия, при котором «душа становится особенно чуткой к внешним впечатлениям», так что слова начинают восприниматься как «шум, нарушающий тишину» [Рафаил 2008: 44].

Что же касается празднословия, то оно осуждается как «попрание» слов Спасителя<sup>10</sup>. «Не в том состоит молчание, чтобы молчать устами; ибо один человек говорит тысячи слов полезных, и сие вменяется ему в молчание; другой скажет одно праздное слово, и оно вменяется ему в попрание учений Спасителя», – утверждают Варсануфий Великий и Иоанн [Варсануфий, Иоанн 1994: 352].

Здесь обращает на себя внимание парадокс речи и молчания в молитвенном диалогизме священнобезмолвствующего: непрерывное говорение полезного для спасения приравнивается молчанию и безмолвию, а внешнее молчание при внутреннем собеседовании с помыслами и осуждением – приравнивается к празднословию<sup>11</sup>. Этот парадокс так выражает авва Пимен: «Иной человек, кажется, молчит, но в сердце своем осуждает других, такой непрестанно говорит. А другой с утра до вечера говорит и, между тем, соблюдает молчание: потому что он ничего не говорит без пользы» [Евдоким 1997: 138]. Как замечает

<sup>9</sup> По «Ареопагитикам», приближаясь к вершине восхождения, замечает С.С. Аверинцев, мы «погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность» [Ареопагитики 1969: 608].

<sup>10</sup> Имеется в виду Евангелие от Матфея: «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф 12. 36).

<sup>11</sup> «Празднословие» в священнобезмолвии не тождественно представлению о «праздноречевой деятельности», или фатической коммуникации в лингвистике (о последней см. [Арутюнова 1998: 652]).

старец Паисий Афонский, живущие в безмолвии и беседующие со своими помыслами «оказываются большими болтунами, чем болтуны в миру» [Исаак 2006: 489]. Для того, чтобы быть исихастом, заключает старец Паисий, «надо иметь умную молитву» [Там же].

Универсальной диалогической установкой для участвующих в диалоге является желание и умение слушать и слышать своего адресата<sup>12</sup>. Также и в молитвенном Богообщении, где такой установке отводится особо значимая роль. Вследствие незримости высокого Адресата молитвенного общения особо значимую роль у исихаста начинает играть именно слух, направленный на ожидание «извещения» от Бога в ответ на молитвенные вопрошания подвижника. «И в самый час беседы с человеком, - говорит архимандрит Софроний (Сахаров), я старался держать “слух” ума моего на сердце, чтобы улавливать Божию мысль и часто даже слова, которые нужно сказать» [Софроний 1991: 101].

Эта способность слушать так ценится в исихазме, что самого исихаста даже определяют как того, кто умеет слушать. «Исихаст *par excellens*, - замечает епископ Каллист (Уэр), – тот, кто умеет слушать, кто открыт присутствию другого... исихаст вступает в тайники своего сердца, дабы в предстоянии пред Богом, расслышать неизреченные слова своего Создателя» [Каллист 2004: 83].

\* \* \*

«Всякая подлинная жизнь есть встреча», - говорит один из создателей современной диалогической философии Мартин Бубер. - Но «современный человек не верит и не встречает» [Бубер 1993: 38]. В отличие от человека секулярной культуры, исихастский человек, «верит» и «встречает». И такая встреча для него – встреча с Богом - совершается в молитве, которая, по словам митрополита Антония Сурожского, духовного учителя прот. А. Геронимуса, памяти которого посвящается данная работа, есть «одновременно искание Бога и встреча с Ним, которая перерастает в общение» [Антоний 2002: 859]. Началом всего этого, считает митрополит Антоний, является упование на самую возможность такой встречи, терпеливое ожидание ее и умение вслушиваться в тишину: «Надо научиться вслушиваться в тишину... и может, сбудется слово из книги Откровения: “Вот, Я стою у двери и стучу”» [Антоний 1999: 108]<sup>13</sup>.

### Литература

- Аверинцев 1997 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Ажеж 2003 – *Ажеж К.* Человек говорящий: Вклад лингвистики в гуманитарные науки. М., 2003.
- Антоний 1999 – *Антоний, митр. Сурожский.* Учитесь молиться. М., 1999.
- Антоний 2002 – *Антоний, митр. Сурожский.* Труды. М., 2002.
- Ареопагитики 1969 - *Ареопагитики // Антология мировой философии.* Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
- Арутюнова 1998 - *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1998.
- Бахтин 19 79 - *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.

<sup>12</sup> Неспособность и ненастроенность услышать ответ своего собеседника приводит к разрушению диалогического общения. Отдельную проблему составит вопрос о границах диалогического общения и о его вырожденных формах. О «нулевых диалогических отношениях», или «диалоге глухих», см. [Бахтин 1996: 336]; о превращении диалога в видимость - [Бубер 1995: 112]; о художественных приемах изображения некоммуникабельности персонажей - [Винокур 1990: 135].

<sup>13</sup> Митрополит Антоний ссылается здесь на слова из «Откровения» Иоанна Богослова: «Се, стою у двери, и стучу. Если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3. 20).



- Бахтин 1996 - *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х - начала 1960-х годов. М., 1996.
- Бенвенист 1974 – *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Бубер 1993 - *Бубер М. Я* и Ты. М., 1993.
- Бубер 1995 – *Бубер М.* Диалог // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Булгаков 1991 - *Булгаков С.* Православие: Очерки учения православной церкви. Paris, 1991.
- Варсануфий, Иоанн 1994 – *Варсануфий Великий, Иоанн преп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. М., 1994.
- Василюк 2005 – *Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва: опыт общепсихологического исследования. М., 2005.
- Винокур 1990 – *Винокур Т.Г.* Диалогическая речь // ЛЭС 1990.
- Геронимус 1995 - *Геронимус А., прот.* Богословие священнобезмолвия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.
- Геронимус 2000 – *Геронимус А., прот.* Богословские заметки (рукопись). М., 2000 (год поставлен условно).
- Григорий Палама 1995 - *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.
- Григорий Синаит – *Григорий Синаит, преп.* Творения. М., 1999.
- Гриненко 2000 – *Гриненко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация: Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.
- Доброхотов 1996 – *Доброхотов А.Л.* Мир как имя // Логос: Философско-литературный журнал. 1996. №7.
- Евдоким 1997 – *Евдоким (Мецкерский), еп.* Святые минуты: Примеры благочестия и добродетели, извлеченные из житий святых. М., 1997.
- Евдокимов 2002 – *Евдокимов П.* Православие. М., 2002.
- Журавский 1994 – *Журавский И., прот.* О внутреннем христианстве. М., 1994.
- Иоанн Зизиулас 2006 – *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
- Иоанн Лествичник 2001 – *Иоанн Лествичник, св.* Лествица. М., 2001.
- Иоанн Экономцев 1992 – *Иоанн (Экономцев), игумен.* Православие. Византия. Россия. М., 1992.
- Исаак Сирий 1993 - *Исаак Сирий, преп.* Творения. Слова подвижнические. М., 1993.
- Исаак 2006 – *Исаак, иером.* Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006.
- Каллист, Игнатий 1992 – *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, иноки.* Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
- Каллист 2004 - *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее царство. Киев. 2004.
- Лифинцева 1998 – *Лифинцева Т.П.* Диалог // Современный философский словарь. Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск, 1998.

Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* К структуре диалогического текста в поэмах Пушкина (проблема авторских примечаний к тексту) // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. В трех томах. Т. 2. Статьи по истории русской литературы XVIII-первой половины XIX века. Таллин, 1992.

Лурье 1997 – *Лурье И.* Комментарии // *Мейендорф И.*, протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.

Мейендорф 1997 – *Мейендорф И.*, протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.

Мейендорф 1997 – *Мейендорф И.*, протопр. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

Плугин 1974 - *Плугин В.А.* Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974.

Померанц 1997 – *Померанц Г.С.* Диалог // *Культурология: XX век: Словарь.* СПб., 1997.

ПСБ 1999 – Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999.

Рафаил 2008 – *Рафаил, архим.* На пути из времени в вечность: Воспоминания. Саратов, 2008.

Симеон Новый Богослов 1998 - *Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 2. Слова 53-92. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Симеон Новый Богослов 1998 - *Симеон Новый Богослов.* Главы богословские, умозрительные и практические. М., 1998.

Софроний 1985 – *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.

Софроний 1991 - *Софроний, архим.* О молитве: Сборник статей. Paris, 1991.

Софроний 2000 – *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. М., 2000.

Старец Силуан 1996 - *Старец Силуан Афонский.* М., 1996.

Филофей 1992 - *Филофей Синайский, преп.* Сорок глав о трезвении // *Добротолюбие.* Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992.

Флоровский 1972 – *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы V-VIII веков. М., 1972.

Хайдеггер 1998 – *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.

Хализев 1987 – *Хализев В.Е.* Диалогическая речь и монологическая речь // *Литературный энциклопедический словарь.* М., 1987.

Хоружий 1998 – *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.

Якубинский 1986 – *Якубинский Л.П.* Избранные работы: Язык и его функционирование. М., 1986.

#### **Статья опубликована в книге:**

**Моно-, диа-, полилог в разных языках и культурах / Отв. Ред. Н.Д. Арутюнова. – М.: Издательство «Индрик», 2010. С. 305-330.**

#### **Примечание**

На стр. текста 8 имеются греческие слова. Слова «умное делание» набраны шрифтом Alphawww.