

7. Колодкин Б. В. Манипулирование массовым сознанием: социально-философский анализ // Вісник СевНТУ. – Вип. 103: Філософія: зб. наук. пр. – Севастополь: Вид-во СевНТУ, 2010. – сс. 24-26
8. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно. – М.-СПб., 1997. – С. 149-209
9. Хезмондалш Д. Культурные индустрии [Текст] / пер. с англ. И. Кушнарева; под науч. ред. А. Михалева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 456 с. – (Исследования культуры)
10. Сафронова Л. В. Постмодернистский текст: поэтика манипуляции / Л. В. Сафронова. – СПб.: ИД «Петрополис», 2009. – 212 с.
11. Анджей Шахай, Марек Якубовски Философия политики / Анджей Шахай, Марек Якубовски. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2011. – 234 с.
12. Эко У. Заметки на полях "Имени розы" / Умберто Эко; пер с итал. Е. Костюкович. - М. : Астрель : CORPUS, 2011. — 160 с.
13. Мосионжик Л. А. Человек перед лицом культуры: Курс лекций / Л. А. Мосионжик; Высшая Антропологическая Школа. – Ch.: Высшая Антропологическая Школа, 2004. – 402 с.

Куценко Вікторія Юріївна - пошукач кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, вчитель історії гімназії «Гармонія» №6, м. Одеса

УДК: 141.332:215:159.923

СООТНОШЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАЧАЛ В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИКЕ (НА ПРИМЕРЕ ИСИХАЗМА)

В работе рассматривается место и роль исихазма в православии, выявлено социальное измерение исихазма. Раскрыто лежащее в основе исихастской традиции учение о человеке. Показано значение традиции исихазма применительно к современному обществу и человеку. Проанализирована роль исихазма применительно к отечественным традициям социализации личности.

Ключевые слова: исихазм, «исихастская социализация», аскетизм, паламизм, синергийная антропология, Умное Делание

СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА СОЦІАЛЬНИХ НАЧАЛ У ПРАВОСЛАВНІЙ АСКЕТИЦІ (НА ПРИКЛАДІ ІСІХАЗМУ)

У роботі розглядається місце і роль ісихазму в православ'ї, виявлено соціальний вимір ісихазму. Розкрито вчення про людину, що лежить в основі ісихастської традиції. Показано значення традиції ісихазму стосовно сучасного суспільства й людини. Проаналізовані роль ісихазму стосовно до вітчизняних традицій соціалізації особистості.

Ключові слова: ісихазм, «ісихастська соціалізація», аскетизм, паламізм, синергійна антропология, Розумне Роблення

THE RATIO OF INDIVIDUAL AND SOCIAL PRINCIPLES IN THE ORTHODOX ASCETICISM (EXAMPLE HESYCHASM)

This paper considers the role and place of hesychasm in orthodoxy, revealed the social dimension of quietism. Disclosed underlying hesychast tradition doctrine of man. Shows the importance of tradition isichasm applied to contemporary society and man. In analyzing the role of quietism in relation to domestic traditions socialization.

Keywords: hesychasm, "hesychast socialization", austerity, palamism, synergetic anthropology, Making Smart

Одним из важнейших сокровищ православия является исихастское подвижничество. Будучи строгой и трудной школой духовного опыта, исихазм никогда не становился массовым, широким

явлением. Но, несмотря на это, ему принадлежит в православии несколько не периферийная роль. Сегодня уже стало признанной истиной, что исихазм представляет собой стержень православной духовности и в его опыте осуществляется именно то отношение к Богу, какое утверждается вероучением Православной Церкви.

Актуальность. В социально-философской перспективе феномен исихазма недостаточно изучен. Поднимались темы «политический исихазм» (Петрунин, Прохоров Г. М.) [Петрунин, s. a; Прохоров, s. a] «культурный исихазм» (Медведев И. П., Лихачев Д. С, Федотов Г. П., Успенский Ф.) [Медведев, s. a; Лихачев, s. a; Федотов, s. a; Успенский s. a], «исторический исихазм» (Прохоров Г. М, Хвостова К. В) [Прохоров, s. a; Хвостова, s. a], где обсуждалось влияние исихазма на политическую, культурную жизнь общества, освещалась история исихастского учения. Но социальное измерение исихазма мало обсуждается. В настоящее время предпринимается попытка обозначить универсальное значение исихазма, раскрыть лежащее в основе этой духовной традиции видение человека [Хоружий, 1995]. Подобное внимание к исихазму контрастирует с тем, которое наблюдалось в России в конце 19 века. Например, в дореволюционном издании Православного богословского энциклопедического словаря в статье «Исихасты» читаем: «Представители мистического движения в среде греческого монашества XIV столетия, на Афоне... движение исихастов было непродолжительно и скоро прекратилось» [Полный православный богословский энциклопедический словарь. Изд-ва П. П. Сойкина], без указания года, т. 1, с. 966). В отличие от отмеченного умаления роли исихастского движения сейчас наблюдается тенденция создать простор для дискуссионного обсуждения разнообразия методологических подходов в понимании исихастской традиции. В новой Православной энциклопедии исихазм характеризуется как мистическое течение в монашестве. Исихастский подвиг связан с отшельничеством и безмолвием, это одинокий подвиг пустынножителя. [Православная энциклопедия, s. a]. На настоящем этапе происходит переосмысление существа исихазма, в котором открываются позитивные установки по отношению к социуму и индивидууму. Кроме того, исихастская традиция предстает как цельная антропологическая стратегия, опирающаяся на оригинальную концепцию развития личности. Так, в философском словаре, изданном в 1989 году, в понятии «исихазм» выделяется два аспекта. В общем смысле – это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и сосредоточения сознания в самом себе; в узком смысле - религиозно-философское учение, разработанное Григорием Паламой и признанное официальной доктриной византийской церкви в 1351 году [Философский энциклопедический словарь, 1989].

Формально исихазм не отличается от других мистических течений. В настоящее время тема исихазма обретает новое видение в свете учения о человеке и обществе. Эта традиция может содержать в себе активную жизненную позицию служения миру.

Цель данной статьи - выявить социальное измерение исихазма, условно говоря «социальный исихазм», и показать его роль в формировании отечественных традиций социализации личности.

В соответствии с поставленной целью задачи статьи следующие: во-первых, раскрыть лежащее в основе исихастской традиции учение о человеке; во вторых, проанализировать соотношение индивидуальных и социальных начал в православной аскетике на примере исихастских представлений об «отвержении миру» и «служению миру»; в третьих, выявить роль исихазма в формировании отечественных традиций социализации личности.

Исихазм (от греческого покой, безмолвие)- древняя традиция духовной практики, составляющая основу православного аскетизма и заключающая в себе обширный, оригинальный комплекс представлений о человеке, его сознании и деятельности. Сложилась эта традиция еще в древности во времена 4-5 вв., бурно зарождавшейся православной аскезы, ее создатели- св. Антоний Великий, Макарий Великий, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский, Иоанн Кассиан, Ефрем Сирийский, Василий Великий, Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Симеон Новый Богослов и др. Стержнем традиции становится школа молитвенного делания, имеющая своим ядром непрестанное творение в уме молитвы Иисусовой. Суть этих духовных практик состоит в покаянии (борьба со страстями) - исихия (сведение ума в сердце)- созерцание нетварного Света (обожение). Изначально исихастская традиция создавалась в рамках пустынножительной аскезы.

Важным этапом в развитии исихазма является исихастское возрождение в Византии в 14 веке. Исихазм становится центральным фактором церковной и светской истории Византии. Он получил богословское обоснование в учении св. Григория Паламы, окончательно оформился как холистическое практическое учение об обожении целого человеческого существа, человеческой природы как таковой. Исихазм начал продумывать и воплощать заложенные в нем универсалистские потенции: исихастская практика выходила за пределы монашеской среды, и в исихазме

обнаруживалась природа не частной монашеской методики, но общеантропологической стратегии. Из всего этого возникли предпосылки к созданию на базе исихазма цельной культурной парадигмы, альтернативной Западнему Ренессансу, но крах Византийской империи не дал им развиться.

Ветви исихастской традиции имеются в Болгарии, Сербии, Румынии, Грузии, но главный очаг традиции в России. История русского исихазма начинается на киевских холмах, а именно трудами св. Антония и св. Феодосия и продолженная многими подвижниками Киево-печерскими. Они прямо ориентированы на ранний египетско-палестинский этап пустынножительства. Следующий крупный этап в эпоху Московской Руси - 14-15 вв. - уже впитал воздействие исихастского возрождения и оказывает влияние на многие сферы культуры, церковной и социальной жизни. Именно в это время появляются пр. Сергий Радонежский, Феофан Грек, Андрей Рублев, Нил Сорский.

Новым русским исихастским возрождением можно назвать 19-20 вв., когда возникают влиятельные очаги исихазма - Оптина пустынь, Валаам, Саров. К учителям русского исихазма можно отнести: Св. Тихона Задонского, Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Силуана Афонского, Софрония (Сахарова). На русской почве появились новые формы исихазма - старчество и странничество. Создается русское «Добротолюбие» (фундаментальный свод исихастских текстов, ставший базовым руководством для устройства православного сознания и жизни). Исихазм утверждался как универсальная, общеантропологическая стратегия, которая входила в мысль и поведение нынешних и будущих поколений.

Исихастский опыт, как опыт высших ступеней аскезы, становится актуальным не только для монашествующих, но и для современного понимания человека. Православное понимание человека в значительной мере формировалось в лоне исихазма. Уникальность аскетической практики состояла в том, что она ставила своей целью не просто преобразование, а трансцендирование человека, «превосхождение естества» т. е. такое преобразование, в котором человек изменяет сам способ своего бытия, достигая соединение с Божественным бытием-обожением.

Богословско - философское продумывание исихазма, начатое Максимом Исповедником и Паламой, не было воспринято и продолжено в России вплоть до 20 века. Начиная с 30-х годов минувшего века, вновь возвращается к этой теме иером. Василий (Кривошеин) в своей работе: «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» [иер. Василий Кривошеин, s. a]. В этой работе раскрыта неразрывная связь исихастского опыта и аскетической традицией православия. В. Н. Лосский в книге: «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» [Лосский, 1991] выстраивал догматическую и историческую перспективу, в которой вся основная проблематика православного вероучения последовательно трактовалась на фундаменте богословия энергий и богословия Личности. Наконец, капитальная монография прот. Иоанна Мейендорфа: «Введение в изучение св. Григория Паламы» [Мейендорф, 1997], (к этому следует присоединить «Триаду в защиту священнобезмолвствующих», выпущенное также Мейендорфом в 1959 г), представила блестящую богословско-философскую реконструкцию всего учения Паламы, а также исторический взгляд на эту тему.

К позициям, что были развиты в этих работах, тесно примыкали исследования по патристике о. Георгия Флоровского. Им была выдвинута концепция неопатристического синтеза, описавшая специфическую типологию православной мысли в ее развитии. Кроме того, необходимо назвать труды игумена Софрония (Сахарова): «Видеть Бога, как он есть» [архим. Софроний Сахаров, 1985]; архим. Киприана (Керна): «Антропология св. Григория Паламы» [арх. Киприан (Керн), s. a]; в них авторы выстраивают сам облик православного вероучения и мирозерцания, исихастский опыт представлен заново на языке современного сознания, притом с особым вниманием к опыту высших ступеней аскезы, здесь перед нами доподлинное исихастское богословие 20 века. К их деятельности тесно примыкают работы богословов Балкан: митр. Иоанна Зизиуласа, Хр. Яннараса (Греция), о. Думитру Станилоаэ (Румыния), св. Юстина Поповича, митрополита Амфилохия Радовича (Сербия). К современным «исихастам» относятся работы С. С. Хоружего, С. Зарина, А. И. Сидорова, В. В. Бибикина, С. С. Аванесова, В. И. Постовалова и других. Работы определенно ориентированы на синергичную антропологию как реконструкцию исихазма.

На сегодняшний день интерес к исихазму виден в работах католических и протестантских богословов. Нужно сказать, что причиной этому послужили работы В. Лосского и о. Иоанна Мейендорфа. Их работы получили громкий резонанс в западной научной и религиозной мысли, их освящение исихазма было признано убедительным и под их влиянием западная мысль начала постепенно меняться (несколько десятков лет назад об этом и думать не хотели). Представители западного Православия еп. Каллист Уэр, О. Клеман, среди инославных Вели-Матти Керккениен, Симо Перуа, о. Ириней Осэра, Фома Шпидлик и др. с большим энтузиазмом развивают новое для них

направление богословской мысли, называемое «православным энергетизмом», находя точки соприкосновения с православной традицией.

На сегодняшний момент возникает вопрос: может ли вообще человек православного исповедования с исихастским настроением полноценно существовать в обществе, быть полезным ему. «Исихастская социализация» звучит как противоречие популярным представлениям о исихазме как пустынножительству. Каково отношение исихазма к социальному миру?

Исихазм обрел вторую родину на Руси, он стал органичной частью истории и культуры нации не в меньшей мере, чем это было в Византии. Русский исихазм богат и чертами своеобразия и собственными специфическими отличиями. Уже в московский период определилось, что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках общежительного монашества, а отшельничество, хотя и присутствует, но играет меньшую роль, нежели в Византии. Устойчивой особенностью русского исихазма составляет тенденция к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию с окружающим обществом.

На этой черте, важной для понимания пользы исихазма в обществе, следует остановиться. Как известно, исихазму в его истоках была присуща прямо противоположная тенденция: тяга бегства от мира. Реализация этого устремления вылилась в создание новой антропологической практики и стратегии: исихазской дисциплины Умного Делания. Она требовала предельной концентрации, напряженной внутренней работы, что могло происходить лишь в особых условиях, где максимально устранялись все отвлекающие факторы.

Но вместе с тем исихастский подвиг никогда и не мыслился как закрытый эзотерический культ. Он был и есть не чем иным, как осуществлением бытийного призвания человека. И когда усилиями поколений аскетов он достиг уровня выверенного и глубокого «духовного метода», исихастское сознание закономерно ощутило необходимость утвердить, раскрыть эту общечеловеческую суть исихастской практики, исихастского образа существования [Хоружий, с. а].

Становление исихастской традиции растянулось почти на тысячелетие. Идеал обожения с силой и яркостью обрисовывается в «Духовных беседах» св. Макария Великого 5в. Основы учения о молитве были заложены в трудах Евагрия Понтийского, св. Диадокха Фотикийского, св. Иоанна Златоуста. На первом этапе возникают две темы, которые позже приобретут особую значимость на Руси. Одна тема: для кого предназначался этот путь обожения? Насколько всеобщим он является? Какие нужны условия, чтобы пройти по нему? Только ли монашество является необходимым условием для обожения? Ответ был простым: не имеет разницы монах или мирянин, но каждый из них по своим усилиям и трудам может достичь желаемого обожения.

Вторая тема весьма обширна. Если кратко ее коснуться, то вопрос состоит в отношении исихастской традиции с миром и обществом. Первоначально в первых веках нашей эры христианство олицетворялось с мученичеством и отношения с империей было весьма напряженным. Однако с христианизацией империи сложились новые отношения между Церковью и государством: «Здесь кроется трагедия Византии: решили, будто государство, как таковое, может стать внутренне христианским... готовный энтузиазм, с каким Церковь приняла имперское покровительство, никогда не был скорректирован продумыванием природы и роли государства или мирского общества в жизни падшего человечества» [Мейендорф, с. а]. Известная «симфония» мирской и духовной власти утверждала шестая новелла Юстиниана, власть императора- столь же Божественного происхождения, что и священство, это суть, «два величайших дара Божиих... из одного источника исходящих». Симфония делала установку на освящение и сакрализацию власти. Юстинианово обоснование «симфонии» делалось ссылкой на Халкидонский догмат, единство Божественной и человеческой природы во Христе, содержит «фундаментальную ошибку» [Мейендорф, с. а], не делая разницы между падшей природой (присущая любой земной власти) и не падшей (что присуща Христу).

Исихастское сознание никогда не признавало «симфонии», мирская власть лишь часть падшего мироустройства. «Мирской град стал христианским, но антитеза не снимается... Именно из христианской империи начинается бегство» [Флоровский, 1992: с. 140]. Исихастский подвиг стремится к обожению и со всею определенностью утверждает свою полярность христианской империи. Сложные переплетения и взаимодействия «обожения» и «освящения» играют большую роль в истории не только Византии, но и Руси. Но, несмотря на всю историю взаимодействия государства и Церкви, исихастская традиция развивалась.

Начиная с 9 – 12 вв. вплоть до наших дней, главным очагом исихазма становится гора Афон. В исихастской традиции возникает целый ряд новых тенденций. Во-первых, продумывается концептуальный аппарат содержания и значения исихазма, он получил свое догматическое оформление в 1351г. как знаменитый догмат о Божественных энергиях; во-вторых, развивается

тенденция к выходу исихастской практики за пределы монашества и распространению ее в миру. После бурных событий в Империи 14 в. Исихастская традиция изменяется сама и меняет свое положение в обществе и культуре.

Изнутри традиции рождалось стремление к внесению исихазма в мир. И если сознание среды (общества) оказывалось благодатной почвой, в нем возникал отклик, стремление к восприятию установок, образа мышления и действия, иными словами возникало общество с исихастским мировоззрением. Следует сказать, что такое влияние могло реально появляться в обществе, но на небольшой период, и главное – оно появлялось в периоды наивысшего расцвета традиции исихазма. Почему возникали такие моменты в истории и почему они заканчивались – над этим стоит подумать и историкам, и философам. Например, так было в Византии в 14 веке. Исихастские споры втянули всю духовную и культурную элиту страны, и победа исихастов в этих спорах, распространение среди мирян практики непрестанной молитвы, создание исихастского богословия – все это породило уникальную историческую ситуацию, когда исихастская традиция стала центром всей культурной, духовной и отчасти политической жизни нации. На западе в 14 веке уже имеет за собой Готику и Предвозрождение, высокоразвитое схоластическое богословие, зачатки гуманистической идеологии. И весь этот арсенал во главе с Варлаамом (он скорее был близок к гуманистической традиции) противопоставляет себя исихастской духовности. Усилиями Паламы и его сторонников исихастская традиция смогла не только отстоять себя, но и разъяснить себя миру, выразить на языке разума и культуры. Исихастская традиция становится доминирующей не только в церковной жизни, но и оказывается в центре общественного внимания в сер.14 в. Возникли реальные предпосылки к тому, чтобы школа углубленной мистики и уединенной аскезы стала стержнем культурной и общественной жизни нации [Хоружий, с. а].

Итак, исихастская традиция имеет собственный культурный потенциал, таит в себе семена некоего определенного типа культуры и служит альтернативой гуманистического Возрождения, состоявшегося в Западной Европе.

Исихазм нашел вторую родину на Руси. Начальный этап русского исихазма относится к Киевской Руси, явно ориентирующиеся на пустынночество. Следующий этап – 14-16 вв. Московской Руси, открываемый пр. Сергием Радонежским, Феофаном Греком, Андреем Рублевым и завершенным Нилом Сорским, чьи творения были причислены к корпусу исихастской классики. Духовный стиль и уклад «Русской Фиваиды», как часто называли северные монастыри русской земли в 15-16 вв., в значительной мере впитали в себя исихастское влияние и уже в начале 16 века появляется «Предание ученикам» преп. Нила Сорского. «Заволжское движение было живым и органическим продолжением того духовного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в 14 веке. Правда Заволжского движения именно... правда умного делания», – отмечает Флоровский [Флоровский, 1983: с. 20-21]. Тем не менее богословская мысль, передающая опытное исихастское богословие практически не развивалось на Руси. Паламитское учение о Божественных энергиях попросту не достигло Руси, оно еще не было переведено на русский язык. В следствии этого в русском исихазме мало представлен дискурс высших духовных состояний, особенно знаменитая тема о созерцании Нетварного Света. Облик исихазма становился размытым, лишенным своей богословской и интеллектуальной составляющей, исихазм легко воспринимался как принадлежность простонародной религиозности и «низовой культуры», жизни монашества. Традиция исихазма на Руси в 15-16 вв. не стала цельной культурной парадигмой, как это наблюдалось в Византии. Вне своих пределов она оставила высшие образованные прослойки общества, может быть это было одной из причин Смуты. Далее – период упадка и новое возрождение в конце 18-19 вв. Складывается влиятельный очаг исихастской традиции в Оптиной Пустыне. Восприняв и расширяя дело преп. Паисия Величковского, оптинские подвижники развертывают обширную деятельность по переводам аскетической и святоотеческой литературе. Главным дискурсом в ней становится основа исихазма – устройство православного сознания. Именно поэтому Оптина прославилась своими старцами в 19-20 вв., считавшими наивысшим даром для человека – дар рассуждения. Вообще старчество – явление общерусское и, как замечает Экземплярский В. И.: «Русское старчество явилось не столько монашеским, сколько народным... Старцы Оптиной – отцы и советчики для всего русского народа и только в очень ограниченной мере – для иночествующих» [Экземплярский, 1993: с. 221]. От старца требовалось непременно обладание личной харизмой, духовным авторитетом, он сам был живым примером опыта Богообщения. В общении со старцем человеку приоткрывался другой мир, иной образ существования. Оценивал для себя жизнь, правильно расставлял для себя все мерки этой жизни. Пусть он не становился исихастом в полной мере этого понятия, но видеть цель, следовать ей, иметь твердые ориентиры в жизни – все это усваивалось при встрече со старцем. Так исихазм

выходил из монастыря в мир, в жизнь простых людей, раскрывая заложенные в нем всеобщие общечеловеческие потенции. Выходит знаменитая книга «Добротолюбие» в пяти томах, переведенное и снабженное пояснительными сведениями св. Феофаном Затворником, крупнейшим русским исихастом. К выдающимся учителям русского исихазма следует отнести: св. Тихона Задонского и Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, митр. Иннокентия Борисова) и пр., Иоанн Кронштадский, Валаамские подвижники.

19 век - время расцвета русской культуры, она во многом обращалась к православной Церкви и испытывала её влияние.

Нужно сказать, что в русском обществе не все с радостью восприняли идеи исихазма. Русская богословская мысль непременно связывала себя с Церковью и, можно сказать, взяла множество идей из ее богословия, но к сожалению, далеко не все понимали, что такое исихазм. Имея предвзятое и поверхностное представление об исихастской духовности, подозревая в ней если не уход, то уклон в индивидуалистическую мистику. Первые, кто увидел исихастскую традицию в Церкви - были славянофилы. Именно они пытались увидеть смысл исихастской традиции в православии, у них впервые возникает тема противостояния Империи и пустыни.

И, наконец, богословы русской диаспоры открыли новый этап православной мысли. В. Лосский, о. Иоанн Мейендорф выдвинули опытное исихастское богословие как образец православного богословского метода. Они заново раскрыли понятие аскезы и традиции исихазма.

Крупнейший исследователь исихастской аскезы мит. Каллист (Уэр) говорит, что аскетическая традиция меняет свою стратегию, она уже не бежит и не изолируется от мира, но возвращается к нему для помощи, духовного окормления. И в своей обращенности к миру, традиция может порождать или поддерживать многие и разные положительные явления, несомненны ее потенции в плане психологического оздоровления общества [мит. Каллист (Уэр), s. a].

Исихастская практика есть практика антропологическая, здесь человек занимается преобразованием себя. И это касается не только моральных и нравственных качеств, но прежде всего образа бытия человека. Исихастская традиция может предложить альтернативные взгляды на личность и общество существующему человечеству.

Путь обожения понимается в православии как «синергия», соработничество, соединение человеческих энергий с нетварной Божественной энергией. В этот процесс вовлекается весь человек вместе с душой и телом. Процесс протекает в сфере энергий, когда последовательно, по ступеням, перестраиваются под управлением сознания духовные и телесные силы человека. Исходная ступень – покаяние (перемена ума), исихия (сведение ума в сердце), непрестанная молитва, бесстрастие, чистая молитва. Суть покаяния - отход и разрыв со всем устоявшимся и привычным, начиная от мысли и чувств, обычных ценностей, заканчивая нормами поведения. Покаяние является «вратами», через которые возможно вступить на путь мистического опыта, и поэтому главным здесь является внимание к себе. Следующей ступенью является «сведение ума в сердце». Можно с уверенностью считать, что эта ступень занимает особое место в духовном процессе, это как бы его экватор, переходный рубеж. На этом этапе на первое место выходит молитва. Сведение ума в сердце - особый процесс соединения или сцепления духовных или душевных энергий человека. В физиологическом смысле сердце - центр кровеносной и дыхательной системы, узел телесной жизни человека. Во втором значении, душевном (психологическом), сердце - центр душевной жизни, сосредоточение всех эмоций и чувств. Аскетика понимает под «сердцем» единый энергийный центр человеческого существа, фокус, где находятся все его энергии - силы, стремления, чувства, помыслы, все движения ума и души. Человек должен сам, своею волею и усилием, собрать всего себя в «сердце» или, точнее, он должен создать в себе «сердце». Именно в этом заключается задача данной ступени. Сведение «ума в сердце» - это организация всех энергий не просто в единство, но в единство, пригодное для соединения с Божией энергией [Хоружий, s. a]. Ум прекращает быть головною активностью и переходит к сердцу. Осуществляет этот процесс внимание, выступающее на данной стадии как «корень всей внутренней духовной жизни» [Феофан Затворник, s. a]. Вместо того, чтобы рассматривать сердце извне, ум присоединяется к его работе, начинает делать то же тем самым, как раз и оказываясь сошедшим или сведенным в сердце. Феофан Затворник свидетельствует: «Ум стоит в сердце неисходно... и исходить оттуда не хочет. Состояние это похоже на то, как дитя в объятия матери покоится...ум соединенный с сердцем, как руль для управления кораблем души - рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» [Феофан Затворник, с. 114].

Важен еще один вопрос: каким образом и какими силами осуществляется последовательная смена и восхождение от одной стадии к другой? Аскетика выделяет как основы две группы энергий: внимание и молитву. Это два необходимых компонента, совместное присутствие которых абсолютно

необходимо для протекания исихастской практики. Св. Исихий Синайский замечает: «Трезвение и молитва Иисусова взаимно входят в состав друг друга, - крайнее внимание в состав непрестанной молитвы, а молитва опять в состав крайнего в уме трезвения и внимания» [Добротолюбие, т. 4 : с. 177]. Фактор внимания (трезвения) означает активность самососредоточения, самонаблюдения и самоконтроля, осуществляемую сознанием. Творение молитвы - та активность, что прямо и непосредственно направляется к цели процесса, к Богообщению. Именно в сфере молитвы проявляются все специфические отличия, связанные с мистической природой исихастского опыта.

И, наконец, целью православной аскезы является обожение человеческого естества. Это последняя ступень исихастской практики, ведущая к цели подвига. Человек становится «богом по благодати», он остается при этом тварной личностью, однако его тварная природа обожена благодатью и потому обладает всеми свойствами природы Божественной, кроме свойства нетварности, безначальности. Вл. Лосский так описывает статус обоженой личности: «Обоженое во Христе - это Его человеческая природа, воспринятая в ее цельности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженой, и природой, или вернее, энергией Божественной - обожаящей» [Лосский, 1991: с. 152]. На высших ступенях исихастской практики является видение нетварного Божественного света. Догматическое обоснование этого вопроса высказаны у св. Василия Великого, Григория Нисского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы. Человек видит, точнее созерцает, Божественный Свет не физическим зрением и не разумом, а «по особому претворению всех чувств» [Палама, 1996: с. 172] - новыми чувствами, что образуются, отверзаются у него действиями благодати. Эти новые чувства отличны от обычных и воспринимают иное. Например, апостолы зрели Фаворский Свет, приобретя «сверхприродные чувствования или умные чувствования» [Керн, s. a] «Ум делается световидным, будучи непрестанно осеиваем созерцаниями» [Добротолюбие, 1992. т. 3: с. 488]. Человек видит духом, а не умом и не телом, каким - то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света природного, потому что с человеческим соединилась сила Св. Духа: «Сей Свет...перерождает и даже новотворит нас...От лица бежит смерть... Мы становимся как бы вневременными. Ум останавливается, став превыше мышления самым фактором вхождения в новую форму жизни», - описывает свой опыт архим. Софроний [архим. Софроний, s. a]. Здесь со всей отчетливостью видно энергичное соединение Божественной и человеческой природы. Тема о соединении опыта Света и опыта Личности выходит на первый план у архм. Софрония. Бог есть живое Лицо, и поэтому христианский идеал Богопознания сопрягает воедино созерцание и личную встречу. Соединение предстает как необходимая и органическая черта жизни в Боге. Свет - не стихия растворения и утраты личности, но, напротив, источник ее обретения и роста.

Важно, что весь путь исихастской практики толкуется в категориях личности. Можно сказать, что опытная исихастская антропология несет в себе описание определенного способа, которым человек формирует себя как личность. Процесс протекает преимущественно в сфере энергий: его ход заключается в последовательном переустройстве множества всех энергий человека, духовных, душевных и телесных, которое осуществляется под действием сознания, ума человека. Процесс имеет ряд ступеней, с каждой из которых связан иной вид внутренней деятельности, иные задачи, иная работа сознания. Исихастская практика - это путь духовного восхождения, в процессе которого меняется сознание и сама личность.

Выводы: Исихастская традиция долгое время считалась исчерпанным источником и принадлежавшая к строго индивидуальным аскетическим практикам. При более внимательном рассмотрении этого понятия можно увидеть, что исихастская практика затрагивает и совершенствует все духовные и телесные характеристики человека. Кроме того, исихастская традиция тесно связана с православной сотериологией, которая является единой как для мирян, так и для монашествующих.

Исихазм может совмещать между собой работу всецелого духовного самопреобразования и возможность плодотворного участия в жизни современного мира

В исихастской антропологии заложено оригинальное решение проблемы личности, он является антропологической стратегией, направленной на изменение фундаментальных предикатов человеческого бытия.

Исихастское представление о природе и назначении человека, о нравственных устоях и ценностях, о должном отношении человека к себе, к миру и другим людям глубоко вошли в отечественное сознание и образовали сам стержень отечественного религиозного мирозерцания.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Добротолюбие. Изд-во: Св.- Троицкая Сергиева Лавра, 1992. т. 1– 5.
2. Св. Григорий Палама. Триада в защиту священнобезмолствующих. Изд-во: Канон. М. 1996, – 380с.
3. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия. / Владимир Николаевич Лосский / Изд-во.: Центр «СЭИ», М.: 1991, – 288с.
4. Софроний (Сахаров) архимандрит. Видеть Бога как он есть.-Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://azbyka.ru/otechnik/?Sofronij_Saharov/videt-boga-kak-on\(s.a\)](http://azbyka.ru/otechnik/?Sofronij_Saharov/videt-boga-kak-on(s.a))
5. Максим Исповедник. Творения. Изд-во.: Мартис, 1993. кн. 1. – 350с.
6. Мейендорф И., прот. Византийское богословие: исторические тенденции и доктринальные темы / протоиерей Иоанн Мейендорф /: -Электронный ресурс.-Режим доступа.- [http://www.odinblago.ru/vizantiyskoe_bogoslovie/\(s.a\)](http://www.odinblago.ru/vizantiyskoe_bogoslovie/(s.a))
7. Мейендорф. И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. / протоиерей Иоанн Мейендорф/СПб, 1997. – 180с.
8. Феофан Затворник. Умное делание.-Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://azbyka.ru/dictionary/19/umnoe_delanie-all.shtml.\(s.a\)](http://azbyka.ru/dictionary/19/umnoe_delanie-all.shtml.(s.a))
9. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы.-Электронный ресурс.-Режим доступа.-[http://azbyka.ru/otechnik/?Grigoriy_Palama/antropologija-svjatogo-grigoriya-palamy\(s.a\)](http://azbyka.ru/otechnik/?Grigoriy_Palama/antropologija-svjatogo-grigoriya-palamy(s.a))
10. Василий (Кривошеин) иеромонах. Аскетическое и богословское учение Григория Паламы.- Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://royallib.ru/book/krivoshein/asketicheskoe_i_bogoslov\(s.a\)](http://royallib.ru/book/krivoshein/asketicheskoe_i_bogoslov(s.a))
11. Каллист (Уэр) епископ. Православный опыт покаяния.-Электронный ресурс. -Режим доступа.- [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/kallist_vnutrennee_tsarstvo_05-all.shtml/\(s.a\)](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/kallist_vnutrennee_tsarstvo_05-all.shtml/(s.a))
12. Лихачев Д. С. Исихазм в древнерусской культуре 4-5вв./Дмитрий Сергеевич Лихачев/. - Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://hesychasm.ru/library/creation/culture14.htm\(s.a\)](http://hesychasm.ru/library/creation/culture14.htm(s.a))
13. Медведев И. П. Правовая культура византийской империи./Игорь Павлович Медведев/- Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://www.juristlib.ru/book_7093.html\(s.a\)](http://www.juristlib.ru/book_7093.html(s.a))
14. Медведев И. П. Византийский гуманизм в 14-15 вв./Игорь Павлович Медведев/- Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3311153\(s.a\)](http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3311153(s.a))
15. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Изд-ва П. П. Сойкина, без указания года, т. 1, с. 966
16. Православная энциклопедия // Исихазм. - Электронный ресурс. - Режим доступа:[http://azbyka.ru/dictionary/09/isihazm-all.\(s.a\)](http://azbyka.ru/dictionary/09/isihazm-all.(s.a))
17. Петрунин В. В. Политический исихазм. / Владимир Владимирович Петрунин /.-Электронный ресурс.- Режим доступа:[http://synergia-isa.ru/?p=8604\(s.a\)](http://synergia-isa.ru/?p=8604(s.a))
18. Поляков Н. С. Соотношение индивидуальных и социальных начал в православной аскетике. / Николая Станиславович Поляков / -Электронный ресурс.- Режим доступа: [http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/37-sootn\(s.a\)](http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/37-sootn(s.a))
19. Прохоров Г. М. Древняя Русь как историко культурный феномен. / Гелиан Михайлович Прохоров / -Электронный ресурс.-Режим доступа:[http://www.mpda.ru/publ/text/196312.\(s.a\)](http://www.mpda.ru/publ/text/196312.(s.a))
20. Успенский Ф. История Византийской империи. / Федор Иванович Успенский /-Электронный ресурс. - Режим доступа: [http://www.rgo-sib.ru/book/kniga/48.htm\(s.a\)](http://www.rgo-sib.ru/book/kniga/48.htm(s.a))
21. Философский энциклопедический словарь//Исихазм. Под ред. С. С. Аверинцева и др. 2 издание.- М.: Советская энциклопедия, 1989. – с226
22. Федотов Г. П. Святые древней Руси.-Электронный ресурс. Георгий Петрович Федотов - Режим доступа:[http://www.odinblago.ru/agio/svyatie_drevney_rusi/\(s.a\)](http://www.odinblago.ru/agio/svyatie_drevney_rusi/(s.a))
23. Флоровский Г. В. Восточные отцы 5-8веков. / Георгий Васильевич Флоровский / -М.: Изд-во «Паломник», 1992. – 260с.
24. Флоровский Г. В. Византийские отцы. / Георгий Васильевич Флоровский / Изд-во.: Харвест, 2006. – 180с.
25. Флоровский Г. В. Пути русского богословия./ Георгий Васильевич Флоровский / Изд-е.: Париж, 1983, – 277с.
26. Хвостова К. В. Особенности византийской цивилизации. / Сергей Сергеевич Хоружий /- Электронный ресурс.-Режим доступа: [http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=1747305\(s.a\)](http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=1747305(s.a))
27. Хоружий С. С. Познание исихазма в прошлом и настоящем. Исихазм в России и в Византии: исторические связи, антропологические проблемы. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. / Сергей Сергеевич Хоружий /- Электронный ресурс.- Режим доступа: [http://synergia-isa.ru/page_id=4301\(s.a\)](http://synergia-isa.ru/page_id=4301(s.a))

28. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. / Сергей Сергеевич Хоружий/-Электронный ресурс-. Режим доступа. [http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_01-all.shtml.\(s.a\)](http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_01-all.shtml.(s.a))
29. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии. / Сергей Сергеевич Хоружий / – Вопросы философии. – 1995. - № 9. – С. 80-95.
30. Экземплярский В. И. Старчество. / Василий Ильич Экземплярский// Дар ученичества. Сборник. Ред-сост. П. Г. Проценко. М., 1993.

Литинская Надежда Викторовна - соискатель кафедры культурологии философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова

УДК 13:316.774:791.43

КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКАЯ ФОРМА АУДИОВИЗУАЛЬНОСТИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СОЦИАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Статья посвящена проблемам влияния кинематографа на развитие социального интеллекта человека в современных условиях. Особое внимание уделено влиянию киноискусства на проблемы социализации, обоснована значимость средств кино в развитии эмоционального и морального интеллекта как подструктур социального интеллекта.

Ключевые слова: аудиовизуальность, кинематограф, социальный интеллект, эмоциональный интеллект, моральный интеллект

КІНЕМАТОГРАФІЧНА ФОРМА АУДІОВІЗУАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА СОЦІАЛЬНИЙ ІНТЕЛЕКТ

Стаття присвячена проблемам впливу кінематографу на розвиток соціального інтелекту людини в сучасних умовах. Особливу увагу приділено впливу кіномистецтва на проблеми соціалізації, обґрунтована значущість засобів кіно у розвитку емоційного та морального інтелекту як підструктур соціального інтелекту.

Ключові слова: аудіовізуальність, кінематограф, соціальний інтелект, емоційний інтелект, моральний інтелект

CINEMATOGRAPHIC FORM OF AUDIOVISUALITY AND ITS INFLUENCE ON SOCIAL INTELLECT

The present article is dedicated to problems of cinematograph influence on the development of human social intellect in the modern conditions. A particular attention has been paid to the influence of cinematographic art on socialization problems and the importance of cinema means has been motivated in the development of emotional and moral intellect as substructures of social intellect

Key words: audiovisuality, cinematograph, social intellect, emotional intellect, moral intellect

Постановка проблемы. Современный исторический этап развития человечества демонстрирует очевидный факт стремительного роста информационного потока, определяя ведущую роль информационных технологий во всех сферах жизни человека. Новые коммуникативные технологии принесли с собой другой, современный язык общения, то есть тип аудиовизуальной коммуникации, который является продолжением целого ряда ее типов – от тактильного и устного через письменный и печатный до аудиовизуального. Ведущая роль среди всех средств аудиовизуальной коммуникации принадлежит экранным медиа.

Вместе с этим доминирование аудиовизуального фактора принесло и свои проблемы. Постоянно усиливающийся информационный поток изменяет сложившуюся картину мира современного человека, усложняет социальные связи, неоднозначно влияет на функционирование его психического аппарата. В связи с этим социальная реальность в современном представлении предстает как постоянно изменяющаяся, все более труднодоступная для однозначного описания, моделирования и