

ЮРИСПРУДЕНЦИЯ

Н.Ф. Медушевская

Традиции исихазма в российской правовой культуре

Сегодняшний день России знаменуется разочарованностью, отсутствием высоких идеалов, преобладанием ориентаций на материальные ценности в ущерб духовным, падением нравов, апатией, незаинтересованностью в ежедневном труде, правовым нигилизмом и неразвитостью правовой культуры. Кризис ценностно-ориентированной повседневности во многом является следствием утраты традиций национальной культуры. Изучение глубин православной традиции как основы национальной культуры России и русского народа (при уважении и поддержке религиозных и культурных традиций всех остальных народов нашей страны) может способствовать возрождению и развитию русского национального самосознания. Преодоление кризиса идентичности нации и конкретного индивида, восстановление традиционных нравственных ценностей православного вероисповедания русского народа может стать залогом выхода из современного социально-политического кризиса. В этом смысле наибольший интерес представляет влияние исихазма на развитие отечественной культуры и мышление русского человека.

Слово «исихазм» происходит от греческого слова «исихия» – покой, тишина, молчание, безмолвие. Учение исихазма было разработано раннехристианскими отшельниками

IV–VII вв., египетскими и синайскими аскетами Макарием Египетским, Иоанном Лествичником, Евагрием Понтийским и др., хорошо известными в отечественной православной теологии. Исихазм – это аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации. Окончательное оформление исихазма получил в XIV веке благодаря византийцам Григорию Синаиту (ум. 1346) и Григорию Паламе (1296–1359), а в 1351 г. на Влахернском (Константинопольском) соборе он был признан официальной доктриной православной церкви. В самом общем виде исихазм представляет собой путь единения с Богом, практику выявления и очищения внутреннего божественного начала в человеке. На Руси этот духовный опыт получил название «умного делания» и проник к нам в XIV веке.

Один из авторитетных специалистов по исихазму американский исследователь протоирей И. Мейендорф выделил четыре смысловых значения исихазма:

1) идеал индивидуального отшельничества раннехристианских анахоретов в духе Евагрия Понтика;

2) психосоматический метод самоуглубленной медитации с постоянным творением «Иисусовой молитвы»;

3) система богословско-философских понятий, разработанных Григорием Паламой в полемике с Варлаамом;

4) так называемый политический исихазм как социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями и широко распространившаяся в славянских странах.

Все эти понимания тесно взаимосвязаны, их полисемантизм допускает «разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников и в соответствии с наставлениями Евагрия Понтика и Макария Египетского и кончая активным богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела» [9, с. 295].

Итак, исихазм возникает в среде монашества в IV веке как духовно-практическое делание, в основе которого лежит библейская традиция понимания человека с его природной способностью к прямому богопознанию и богообщению. Задача исихазма состоит в достижении путем особой сосредоточенности ума божественной любви и познания духовных вещей.

Но целостность человеческой природы не является предзаданной, ее еще необходимо достичь. На решение этой задачи и направлена практика исихазма. Первоначальный момент включает в себя «сведение сердца воедино», или «очищение сердца». «Сердце» имеет здесь обобщенно-символический смысл – как средоточие духовной жизни человека, его внутренний центр. Исихасты считали недопустимым привнесение какого-либо образа в ум во время молитвы, поскольку не образы, а смыслы выступали ее предметом. Далее следует требование непрестанной молитвы, содержанием которой является призывание имени Божьего: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Помилуй мя грешного!» В сердце человека всегда происходит борьба со злыми силами, и в этой борьбе человек был бы беззащитен, если бы не имя Божие, которое помогает противостоять злу и одерживать над ним победу. На высшей ступени умно-сердечной молитвы совершается восхождение подвижника от естественной природы к сверхъестественному посредством стяжания благодати в видении Божественного света, которое осуществляется не зрением или познанием, а сверхприродной «умной способностью» и одновременно включает в себя соединение с созерцаемым [13, с. 313].

Как отмечают многие исследователи, характер русской духовности и культуры сформировался под решающим влиянием византийского Ренессанса XI века, начало которого совпало с моментом крещения Руси. В этот период на Русь проникают произведения Симеона Нового Богослова, в которых исихазм впервые предстает как относительно цельное учение. У него мы находим идею «безмолвия», созерцательного отношения к

миру, самосозерцания. Фигура Симеона достаточно влиятельна внутри восточного христианства. Даже в XIX в. некоторые русские теологи причисляли его к святым, ставили на один уровень с Иоанном Златоустом. Влияние, дух данного учения явственно обнаруживается в «Слове о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона. Закон у него выступает как внешняя сила, требующая повиновения; благодать же предполагает свободное принятие свободной человеческой личностью. Ее ниспослание и принятие человеком – результат прямого богообщения, поэтому Иларион и делает акцент на непосредственном, не книжном постижении Слова Божия. Позднее Владимир Мономах в своем «Поучении» призывал «беспременно» и «втайне» молиться Богу: «Научитесь быть верными людьми, благочестиво все делать, евангельскими словами говорить, глазами управлять, язык сдерживать, ум смирать и тело порабощать, помыслы добрые иметь, на добрые дела подвизаться ради Господа» [5, с. 30].

Практика «умного делания» имела глубокие корни на Руси еще в домонгольский период, поэтому идеи Григория Паламы в XIV веке были восприняты у нас легко и органично. Если исихасты-молчальники конструировали «мир-в-себе», то их коллеги, деятели политического исихазма – с позиции человека и общности людей. Они создавали некое наднациональное объединение, связывающее верой и будущим славянские православные страны и Византию.

XIV век – начало эпохи Возрождения. Она по-новому поставила проблему места человека в мире, его отношения с Богом и другими людьми, и ранее всего эта тенденция проявилась в Византии, где античные традиции всегда были глубже и шире распространены, чем в Европе. В то же время в афонских монастырях получила развитие практика «умного делания», о которой речь шла выше. Столкновение представителей двух данных направлений по насущным вопросам христианской веры в середине XIV века и явилось причиной так назы-

ваемых паламитских споров, которые оказали большое влияние на судьбы православия, в том числе и русского. Варлаам Калабрийский выдвинул доктрину, которая была исполнена глубокого скептицизма относительно возможности прямого, непосредственного богопознания и богообщения. С его точки зрения, Фаворский свет, виденный учениками Христа на горе Фавор при преображении Господа и созерцаемый наиболее совершенными монахами-исихастами на высшей ступени умной молитвы, не является энергией или силой, которая проистекала бы из Божественной сущности и была бы поэтому неотделимой от нее. Следовательно, Фаворский свет есть не что иное, как тварный, то есть естественный, чувственно постигаемый свет или мысленный образ, созданный Богом с определенной целью. Будучи приверженцем античной формальной логики, Варлаам не мог принять антиномичного положения, что Бог одновременно и непознаваем и каким-то образом сообщается человеку.

Однако Варлаам не отрицал полностью опытного богопознания, но сводил его к интеллектуальной деятельности. Поскольку Бог есть Истина, а Истина требует, прежде всего, работы разума, постольку познание окружающего мира является единственным для человека способом богопознания и богообщения. Отсюда требование заниматься наукой, результаты которой обладают той же духовной ценностью, что и божественное откровение. «Таким образом, – как отмечает Н. Бенедиктов, – согласно Варлааму и его сторонникам, Бог оказывается несообщаемым человеку непосредственно, превращаясь в абстрактное понятие. Поэтому вся идеология варлаамитов – это, прежде всего, идеология рационализма и скептицизма. В этом отношении они сближаются с позицией Фомы Аквинского, учение которого легло в основу католицизма». [1, с. 93].

Доктрина Варлаама и учение Фомы Аквинского подверглись критике со стороны исихастов, возглавляемых Григорием

Паламой, архиепископом Солунским. Он также признает абсолютную непознаваемость Божественной сущности. «Всякое естество, – указывал он, – крайне удалено и совершенно чуждо божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое есть естество, то Бог не есть естество. И Бог есть сущее, если все другое сущее. А если он сущий, то все другое не есть сущее» [10, с. 216]. При такой абсолютной трансцендентности Бога богопознание и богообщение становятся возможными лишь благодаря разработке Паламой понятия Божественной энергии, которое позволило сохранить онтологизм и антиномизм двуединого бытия и познания.

Критикуя с этих позиций идеи Варлаама и Фомы Аквинского, Палама подчеркивал, что без различения Божественной сущности и энергии невозможно в принципе говорить о Боге. Палама теоретически обосновывает принципиальную возможность для человека непосредственного богопознания и богообщения. Эта позиция византийского богослова отразила в себе существеннейшие ценности жизни, важнейшие принципы мировоззрения различных культурных типов – византийско-московского и западноевропейского. В отрицании варлаамитами и томизмом нетварных энергий, то есть возможности прямого богопознания и богообщения, в их признании принципиальной отделенности Бога от мира заложены корни западноевропейского индивидуализма. «Для варлаамитов, – указывал А. Лосев, – *принципиально* самостоятельна тоже неизреченная божественная сущность, *фактически* же самостоятельна только тварь, и проявление, энергия, имя Божие уже не есть сам Бог, но – тварь, так что Бог, оставаясь неявленным, превращается, таким образом, в абстрактное понятие... Фактически же нет никакого Бога, а есть безбожная Тварь» [7, с. 873–874].

Эти установки были реализованы в Европе эпохой Возрождения и воплощены в формуле «индивидуальной не-

зависимости»: «надо жить свободно и без оглядки на других»; «исходить в поступках из самого себя»; «вести себя по-своему, не перенимая чужого»; «заниматься своими делами на собственный лад» и т.д. [3]. Индивид должен сам решать, что ему подходит, а что нет, служить основанием самому себе. Свобода желанна в качестве блага, свободен тот, кто живет, как желает. Человеческая душа «не терпит никакой зависимости» и стремится «первенствовать во всем, даже в вещах самых малых и в самых незначительных забавах», ведь уступить другому в чем-либо – «против естественного достоинства человека» [8, с. 120–135].

Данные принципы жизни, конечно, пробуждали личную инициативу и активность человека, способствовали раскрытию его индивидуальных сил и способностей, но одновременно они приводили к тому, что Лосев охарактеризовал как «обратную сторону ренессансного титанизма». Он отмечает, что всякого рода разгул страстей, своеволия и моральной распущенности достиг в возрожденческой Италии невероятных размеров, пышным цветом расцвели честолюбие и беспринципность, эгоизм и эгоцентризм, безбожие и безнравственность, сладострастие и самообожание, вспыльчивость и жестокость [8, с. 120–135].

Столь существенные различия западной и восточной церкви неизбежно сказались на их позициях по отношению к имущественному и правовому неравенству людей. Уже в раннее Средневековье западная церковь переходит к оправданию существования бедности и богатства, ее программа фактически сводилась лишь к требованию милостыни в пользу бедных. Имеются все основания говорить о том, что западная церковь признавала функциональную необходимость существования бедности и богатства: в бедняках видели не столько страдающих ближних, которые нуждаются в помощи, сколько спасителей богатых.

Западная церковь рассматривала общество как органическую систему, в которой основные социальные разряды дополняют и служат друг другу, образуя тем самым гармоничный порядок, имеющий при этом разное достоинство и значимость не только в функциональном, но и в нравственном отношении. С точки зрения православной веры личность должна быть свободна от своей природы, своего «эго», всего того, что препятствует осуществлению в ней образа Божьего. Данное состояние может быть достигнуто только путем отказа от всего эгоистически индивидуального, собственных страстей и самоволия. При достижении данного состояния ум человека делается богоподобным; воля его становится как бы продолжением воли Божьей и уже не может ей противоречить; душа, сподобившись Святого Духа, становится бесстрастной, а тело – храмом живущего в нем Духа, уподобляясь телу Христа.

Бесстрастие души понимается в данном случае вовсе не в смысле равнодушия к окружающему и отказа от мира. «Бесстрастие, – указывал Григорий Палама, – это не умерщвление страстной части души, а предложение ее от худого к лучшему. В бесстрастной и богоподобной душе страстная часть живет и действует», в ней присутствует «ненависть ко злу и любовь к Богу. Мы любим и испытываем отвращение, привязываемся и отчуждаемся, одобряем и осуждаем. Уничтожаем мы лишь расположение душевной силы ко злу» [13, с. 304].

Таким образом, свободный отказ от своеволия, от видности индивидуальной свободы приводит к истинной свободе, к обретению величайшего дара – обожения. Отсюда – смирение, кротость, простота православных подвижников.

Палама не допускает мысли о том, что обожение может иметь место безотносительно к волевому настрою человека. Воздействие божественной благодати является решающим фактором реальности теозиса, но не меньшее значение здесь имеет свободное желание человека. О. Климов отмечает: «Свободное соединение двух любящих волю – Бога и челове-

ка, – их сорботничество, синергия – вот подлинное основание реального обожения в том его понимании, которое мы находим в святоотеческой литературе Православного Востока. Причем соединение Бога и человека происходит не по сущности, что вело бы к многобожию, но по энергии, которая, однако, является несозданной» [6, с. 198]. Но для принятия обоживающей благодати Святого Духа человеку необходимо проявлять усилие, аскезу.

Конечно, человек свободен в том, чтобы отвергнуть данный путь, путь к Богу. Любовь же всегда предполагает свободу выбора, возможность отказа. Лишь соединение двух воль – воли божественной и воли человеческой – может вести к обожению. Таким образом, свобода понимается в православии прежде всего как ответственность, ответственность человека за выбор своих поступков.

В самих истоках исихазма было новое, пришедшее из культуры древних иудеев, – традиция покаяния. В результате дуализм тела и души сменялся холизмом. Борьба со страстями привела к появлению искусства самоанализа и управления сознанием, в основе которых – новое понимание человека. Стержнем духовной практики стала молитва как диалог между Богом и человеком, диалог личностный. Мистический путь (подвиг) структурировался как иерархия форм и ступеней молитвенного Богообщения, которое коренным образом изменяет человека: он начинает осознавать свою жизнь как новую форму бытия, сутью и содержанием которой становится Любовь. Как отмечает С.С. Хоружий, «подвиг – это и делание как таковое, процесс деятельности, практика (обычная и духовная), но это и особая установка, которая порождает данный процесс» [12, с. 72]. Подвиг связан с обожением. В современном понимании христианская аскеза (рус. синоним – подвиг) предполагает упорные и упорядоченные усилия, как внешние, так и внутренние, воздержание, самоотречение, борьбу, отказ от страстей, пост и бдение, нестяжание имущества, умеренность,

довольство малым. Чтобы понять место послушания в подвиге, следует рассмотреть это понятие в сопоставлении со своеволием. Своеволие есть попустительство страстям, послушание же противостоит своеволию, поэтому в послушании часто на передний план выступают внешние дисциплинарные стороны. Главным условием прохождения подвига является искреннее смирение, без этого невозможно спасение. Своеволие тесно связано с понятием греха, который нужно не столько наказывать, сколько лечить.

Человек – таинственное существо, «тварь, получившая повеление стать Богом». Исихасты ставят человека превыше бесплотных ангелов, что в контексте мирозерцания является чрезвычайно знаменательным. Человеческая личность призвана к обожению, но для этого ей надо откликнуться на зов другой личности. Для победы в этой напряженной борьбе человеку предстоит серьезное усилие и твердость в своем жизненном выборе. Но человек не один и поэтому в его жизни не должно быть места отчаянию. Весь круг человеческого бытия освящается всепроникающими Божественными энергиями, нужно лишь открыть душу навстречу Фаворскому свету, и человек сможет ощутить несказанную радость Богообщения.

Исихазм и сегодня называют учением, поработочающим личность, вызывающим пассивность, презрение к миру, культурное бесплодие, упадничество, мистицизм и психоделические приемы. Н. Бенедиктов считает эти оценки несправедливыми. Он делает вывод, что «исихазм есть православно-византийская традиция, ставшая русской и определившая ряд черт мировоззрения, со временем проявившихся в философии и литературе, впрочем, как и в других сферах общественного сознания» [1, с. 107].

В рамках исихастской традиции остро ставился вопрос о соотношении личности и общества, задачах личности по «спасению» не только себя и не столько себя, сколько всего мира.

Свое внутривполитическое выражение исихастская антропология цельности могла найти только в традиционной идее византийской государственности о «симфонии» – неслиянном единстве Церкви и государства. Вся политическая деятельность Григория Паламы и его сторонников была направлена на осуществление этого идеала «симфонии», на умиротворение и собирание частей тела византийского общества под знаком духовного возрождения, «встречного» движения монашеских ценностей в мир, к миру для его оцерковления и преображения.

Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Противостояние мировому злу должно осуществляться не только в сердцах людей, но и в сфере общественной, участвуя в преобразении которой, человек обретает свое особое место в борьбе с общемировым злом. Эта идея оказалась центральной для нестяжателей или, как их еще называли, заволжских старцев с Нилом Сорским во главе. Он был крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике социальной действительности, считая, что монахи должны жить своим трудом, главное их занятие – духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте, глубокое познание тайн человеческой психики с целью изучения возможности управлять ею. Самое крупное произведение Нила – «Устав», в нем он проводит мысль о том, что бороться со злом следует через очищение своего сознания. Он пишет: «Истинная победа над сребролюбием и вообще вещьлюбием состоит в том, чтобы не только не иметь, но и не желать никаких стяжаний» [5, с. 46].

В сочинении «О восьми помыслах Синаита» Нил Сорский восьми порочным страстям (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость) противопоставляет восемь добродетелей: пост, целомудрие, веру, милосердие, терпение, скромность, смирение, нестяжательство. Идея бескорыстной жизни, отказа от мирских соблазнов и материального благополучия вытекала из другой идеи, которая непосредс-

твенно связана с практикой исихазма, а именно, что главное в жизни человека – это не внешний по отношению к нему мир, а проникновение в мир внутренний, высокое внутреннее напряжение, делающее жизнь человека поистине духовной. Чтобы сосредоточиться на истинном мире – мире духа, человек должен отречься от мирских соблазнов, стать свободным, что означает путь бесконечного самоусовершенствования. И хотя идея нестяжания не была главной у заволжских старцев, она вызвала резкий отпор со стороны иерархов православной церкви, которая не могла отказаться от мирского богатства и влияния на политическую власть. Для нашей современности идеи нестяжательства интересны, прежде всего, проповедью бескорыстия, праведного образа жизни, личной ответственности и направленности человека на духовное развитие, требующее личных усилий. Нил Сорский, например, с сомнением взирал на наставничество и попытки самоусовершенствоваться не путем внутреннего самососредоточения, а при помощи посторонней помощи, даже если это будет помощь старца или иерарха православной церкви. Нил отстаивал возможность обладания каждым человеком свободной воли, ибо только в этом случае он сможет отвечать за свои поступки. Человек подневольный, перекладывающий на другого ответственность, не основывающийся на своих знаниях, рассуждениях и опыте, послушный чужой воле, не может быть ответственен за свою жизнь и поступки. Полное послушание пагубно для личности, для такого человека «и доброе на злое бывает». Проповедуя монашеский образ жизни, Нил Сорский как главный подвиг рассматривает борьбу со страстями, разумность и глубину сердца «без дурных помыслов», в «целомудрии и чистоте». Достигается это путем «умной» молитвы, не путем чтения псалмов и в ходе церковной службы, а через внутреннюю молитву, в безмолвии и покое. Поэтому монастыри и не должны вмешиваться в политическую жизнь страны, а заниматься духовно-нравственными наставлениями и советами, то есть внутренней духовной жиз-

нию прихожан. Выступая против монастырского землевладения, нестяжатели, проникнутые исихастской идеологией, не могли не выразить свое отношение к государству и политической власти. И при всей непопулярности нестяжателей их политические идеи были на руку власти, поскольку благодаря им она приобретала еще большую самостоятельность, не сдерживалась Церковью и ее иерархами.

Как отмечает В.А. Томсинов, исихасты устроили принципиально другую церковь, которая «должна была объединять людей, видящих в служении Богу не средство достижения для себя материального богатства и высокого социального статуса, но путь праведной жизни, то есть жизни по заповедям, провозглашенным Христом, по нравственным началам, соответствующим природе человека» [11, с. 85]. В церкви нестяжателей должна господствовать истинная свобода без подчиненного положения человека, с личной ответственностью перед Богом.

Идеи Нила Сорского способствовали росту личной ответственности человека, его духовной свободы и терпимости, самостоятельности мышления и принятия решений. Он оказал большое влияние на духовную культуру Руси XV–XVI вв. Вассиан Патрикеев, Матвей Башкин, Феодосий Косой, Андрей Курбский и многие другие почитали его за мудрого учителя жизни, высокого авторитета в делах познания человеческой личности.

Отголоски исихастской практики мы находим в концепции нестяжателя Максима Грека о гармонии светской и духовной властей, в трактовке самодержавия как умения монарха сначала научиться управлять собой, а затем править государством. Он пишет: «Тремя наиболее соборнейшими страстями борима бывает лютое и безпрестани, якоже святи отцы глаголют, всяка душа словесна и наипаче скипетра царския держащая и правящи. Сия же суть: сластолюбие, славолубие и сребролюбие...» [5, с. 56].

Соборное противодействие злу в области права многократно увеличивает силу и добра, и правды. «Один в поле не воин», а «миром да собором и черта поборем», – гласит народная мудрость. Как отмечает священник Олег Климков, «... нельзя не упомянуть такой важный момент, как культурно-практический аспект исихастского влияния в деле воспитания народа в целом и самовоспитания отдельной человеческой личности в частности» [6, с. 19]. Он считает, что исихазм вошел в плоть и кровь многих поколений, созидавших государство и культуру, и это позволяет нам считать его одним из главных корней всей византийской культуры. Человек должен привести в состояние боевой готовности и закалить в себе силы разума и духа, чтобы принять участие в общей борьбе. Для исихастов политическая и религиозная борьба сливаются в одно русло, направляющее войско к общей цели – утверждению государства. Но государство здесь – «иное». Православная церковь понималась исихастами как государство без границ – славянское государство общности духа.

Православное богословие последующих веков прошло мимо исихазма, не поняв и не оценив его мощного духовно-культурного потенциала. Идеи нестяжателей обрели новую жизнь лишь в XVIII в. благодаря возрождению русского старчества усилиями Паисия Величковского. В наше время многие мыслители обратились к исследованию тех великих идей, которые были заложены исихазмом. В России и за рубежом вышли работы П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, А.А. Васильева, Г.А. Острогорского, монаха Василия (Кривошеина), архимандрита Киприана (Керна), В.Н. Лосского, протоирея И. Мейендорфа, И.М. Концевича. Но неисчерпаемая глубина данного феномена и его актуальность для духовности современного человека позволяет ожидать постоянного обновления интереса к исихазму на новых уровнях осознания. С.С. Хоружий отмечает, что «... раскрытие древней исихастской традиции, искони утверждавшей свободу и ответственность человека,

личностную картину мира, – прямое участие православия во всечеловеческой работе постижения и созидания новой антропологической реальности» [13, с. 275].

Исихазм – это часть отечественной духовной культуры, элементом которой является правовая культура и правосознание. И.А. Ильин пишет, что творить внешний порядок жизни право может только через внутреннюю упорядоченность души, то есть через правосознание. Чтобы стать законопослушным, следует выработать в себе «духовность инстинкта», который необходим для усвоения духовного смысла права, его цели и назначения. Философ отмечает, что «право в его основной сущности есть необходимый для человека образ его духовной жизни на земле или иначе: необходимая форма «встречи» между верховным благом и человеческою душою. Право есть, прежде всего, право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исповедовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство. Одним словом, право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление. А правосознание есть воля к верному праву и к единой, верховной цели права, как таковой» [4, с. 82–83]. Следовательно, чтобы выработать развитое правосознание, надо установить основания, выражающие духовную сущность человека. В основе нормального правосознания лежит воля к духу, это есть тот мотив, который присущ каждому человеку. А из воли к духу проистекает воля к праву. Это означает, что нормальное правосознание может быть развито и упрочено в душе человека только в результате ее нравственного и духовного воспитания. Только то правосознание, отмечает Ильин, которое исходит из воли к духу и питается волею к добру, начнет неминуемо перестраивать социальную жизнь людей на принципах духовного самоуправления, чувства собственного достоинства, уважения, доверия и справедливости. В связи с этими словами мыслителя перед нами еще раз открывается та глубина, которая заложена

в исихазме с его установками на ответственность, смирение, подвиг, аскезу, отказ от страстей и своеволия, ненависть ко злу, упорные внутренние и внешние усилия, предполагающие воздержание, самоотречение, нестяжание имущества, умеренность. Нил Сорский, говоря о почве подвигов, называл сердце и разум, мысль, а не тело, причем целью этих подвигов становится у него самоусовершенствование.

Но одновременно нельзя пройти и мимо того факта, что официальное православие воспитало русский народ в религиозной покорности царю. Как пишет Н.А. Бердяев, «самодеятельности же и самодисциплины народа православие не воспитало» [2, с. 22]. И далее: «Православная Церковь дала русскому народу возможность вынести его тяжелую историческую долю. Но православное религиозное воспитание не давало того закала личности, той самодисциплины души и культуры души, которые давало на Западе католическое религиозное воспитание, а по-своему и протестантское» [2, с. 20].

Список литературы

1. *Бенедиктов, Н.А.* Русские святые [Текст] / Н.А. Бенедиктов. М., 2003.
2. *Бердяев, Н.А.* Философия неравенства [Текст] / Н.А. Бердяев // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991.
3. *Дживелегов, А.К.* Возрождение. Собрание текстов [Текст] / А.К. Дживелегов. М.-Л., 1925.
4. *Ильин, И.А.* О сущности правосознания [Текст] / И.А. Ильин. М., 1993.
5. *Исаев, И.А.* История правовых учений России [Текст]: Хрестоматия / И.А. Исаев, Н.М. Золотухина. М., 2003.
6. *Климков, О.С.* Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов [Текст] / О.С. Климков. СПб., 2001.

7. *Лосев, А.Ф.* Очерки античного символизма в мифологии [Текст] / А.Ф. Лосев. М., 1993.
8. *Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. М., 1978.
9. *Мейендорф, И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XVI Т. ХХІХ / ТОДРЛ [Текст] / И.Ф. Мейендорф. Л., 1974.
10. *Мейендорф, И.Ф.* Византия и Московская Русь [Текст] / И.Ф. Мейендорф. Париж, 1990.
11. *Томсинов, В.А.* История русской политической и правовой мысли. X–XVIII века [Текст] / А.В. Томсинов. М., 2003.
12. *Хоружий, С.С.* К феноменологии аскезы [Текст] / С.С. Хоружий. М., 1998.
13. *Хоружий, С.С.* После перерыва. Пути русской философии [Текст] / С.С. Хоружий. – СПб., 1994.