

Сергей Хоружий

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

2



Исследования по исихастской традиции

Сергей Хоружий



С. С. Хоружий

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСИХАСТСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

Том второй

МНОГОГРАННЫЙ МИР ИСИХАЗМА

Санкт-Петербург

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

2012

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 12-03-16054 д*



Хоружий С. С.

X 82 Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 448 с.

ISBN 978-5-88812-404-8(общ.)

ISBN 978-5-88812-484-0(2)

Второй том содержит избранные статьи автора, которые развивают его трактовку исихазма, представленную в т. 1. В совокупности оба тома книги, создавая оригинальный концептуальный и методологический аппарат, осуществляют на его базе цельную реконструкцию исихазма как духовного и антропологического явления. Обсуждая стоящие проблемы, предлагая рабочие методы и понятия, книга также рисует открытую перспективу исихастских исследований.

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-88812-404-8(общ.)
ISBN 978-5-88812-484-0(2)

© Хоружий С. С., 2012
© Русская христианская гуманитарная академия, 2012
Все права защищены

Раздел 1

ОСНОВАНИЯ ИСИХАСТСКОЙ ДУХОВНОСТИ

ДВЕ ФОРМАЦИИ ИСИХАСТСКОЙ ЭТИКИ

1

Этическая мысль Православия, этическое измерение православного сознания носят своеобразный, даже парадоксальный характер. С одной стороны, весьма часто замечают, что весь мир этого сознания, всю оптику православного видения реальности отличает острая этицизация, нравственная окрашенность; православный взгляд воспринимает все явления и события первым делом — под углом нравственной их оценки. К примеру, вот выводы Г. П. Федотова в его известном исследовании древнерусской религиозности: «Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси... Доминирующим направлением [в духовной культуре Древней Руси] было этическое»¹. С другой стороны, однако, этот напряженно-нравственный подход к реальности странным образом не выражал себя и не закреплял в отчетливых системах этических норм, законов и правил, в этических учениях и доктринах. О Византийском периоде Православия о. Иоанн Мейендорф писал так: «Во всей религиозной литературе Византии едва ли возможно отыскать какое-либо систематическое рассмотрение христианской этики или поведения; скорей — лишь бесчисленные примеры моральной экзегезы Писания и аскетические трактаты о молитве и духовности. Отсюда следует, что византийская этика была ярко выраженной “богословской этикой”. Разумеется, признавалось базовое положение о том, что всякий человек, будь он христианином или нет, создан по образу Божию и потому призван к общению с Богом и к “обожению”; но никогда не делалось ни единой попытки построить “секулярную” этику для человека “вообще»². Этический дискурс в Византии был достаточно богат, он включал в себя и труды вершинных фигур византийской мысли — скажем, нравственные главы в составе «Глав различных в пяти сотницах» преп. Максима Исповедника, «Десятословие Нового Завета» и многие гомилии св. Григория Паламы и др. Но даже и по отношению к ним суждение о. Иоанна остается справедливо: тут нет «систематического рассмотрения христианской этики». Данное суждение можно дополнить: мы замечаем, что, следом за византийскими первоисточниками, цельного представления, единой реконструкции византийской этики нет даже и в основных современных изложениях византийской богословско-философской мысли. Вот три систематизирующих труда, принадлежащие к трем последовательным научным поколениям: «Византийская философия» Б. Татакиса (1949), «Богословие и философия в Византии» Г. Подскальского (1977), «История византийской философии» В. М. Лурье (2006). Невероятно, но факт: ни в одном из них

¹ Федотов Г. П. Христианство Киевской Руси // Он же. Собр. соч. в 12 т. Т. 10. М., 2001. С. 347.

² Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes. Mowbrays, London and Oxford, 1975. P. 226.

не имеется ни единого раздела, посвященного этике¹. Это — Византия, но в мире русского Православия ситуация с этикой не меняется; уклонение от «систематического рассмотрения» здесь, пожалуй, выражено еще сильнее (если не считать старой семинарской науки, кривившейся по западным образцам).

Как же это согласуется меж собой: обостренное нравственное чутье православного человека, всепроникающий этицизм православного мироотношения — и отсутствие этических учений и построений, отсутствие систематического упорядочения, кодификации этической позиции Православия? Это — существенный вопрос. Ниже мы постараемся на него ответить, но можно сразу и наперед сказать, что корень вопроса — в глубоко личном характере православного нравственного чувства и мышления. Это делает православную этику трудно формализуемой и систематизируемой, отдаляет ее от нормативного дискурса. В свою очередь, эти ее особенности радикально отличают ее от классической европейской этики Нового Времени, и в этом смысле она является «неклассической этикой». Как таковая она обнаруживает, как мы увидим, некоторые неожиданные сближения с современными поисками этической мысли.

Начнем с выяснения крупной структуры православной этики. Православный разум предпочитает всегда базироваться на опыте, а не на отвлеченных постулатах; но опыт он понимает расширенно, с непрерывным включением в его сферу духовного и религиозного опыта в его основных видах. Во всем многообразии антропологического опыта выделенную роль играет *опыт конститутивный* — такой, в котором конституируется, формируется сама личность человека, структуры его идентичности. Для православного сознания этот конститутивный опыт есть опыт христоцентрического Богообщения — восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, которое реализуется как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественной энергией, благодатью. Это — особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей целостности его существа, в иной способ бытия, что Православие именует «превосхождением естества», а философия — онтологским трансцендированием. В своей уникальности он отнюдь не достигается ни в каких практиках обычного существования человека, но требует особой же бытийной стратегии — такой, в которой человек стремится осуществить альтернативу всему строю и способу своего эмпирического бытия. В обычной мирской жизни

¹ Хотя в новом греческом богословии это знание понемногу и начинает заполняться. Из трудов известных, переведившихся в России, можно, например, указать главу «Этическое измерение Ничто» в известной книге «Личность и Эрос» Х. Яннараса, а также главу «Нравственный аспект обожения» в работе Г. Мандзаридиса «Обожение человека по учению святителя Григория Паламы». В недавней литературе появляются детальные работы С. Харакаса, В. Гурияна и др., охватывающие как исторические основания, так и новейшую проблематику православной этики; см., напр.: *Harakas S. S. Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics. P. 1. Patristic Ethics. P. 2. Church Life Ethics. P. 3. Orthodox Social Ethics. Holy Cross Orthodox Press, MA, 1999; Idem. Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis, Minn., 1992; Guroian V. Ethics after Christendom. Toward an Ecclesial Christian Ethic. Grand Rapids, 1994.* Следует также указать новый основательный обзор католического богослова Б. Петра: *Petra B. L'Etica Ortodossa. Storia, fonti, identità. Assisi, 2010.* Однако и в этой новой литературе мы не найдем систематического обсуждения этики православной аскезы.

человек лишь частично и урывочно получает подобный опыт; но он также устраивает специальную практику, всецело посвященную культивации данного рода опыта — его обретению, хранению и воспроизводству во всей его полноте и чистоте. Это — практика исихастской аскезы. После длительного периода недопонимания и недооценки исихазм ныне признан стержнем и средоточием православной духовности.

Естественно ожидать, что стержневая роль исихазма сказывается и в сфере этики: стержнем и порождающим ядром этики Православия должна, видимо, служить исихастская этика. Но что это, однако, такое — «исихастская этика»? Разумеется, это этика, выработанная исихастской традицией; но априори она могла предназначаться для всех христиан (православных), мыслиться как общеправославная, общецерковная этика, либо же она могла создаваться как «внутренняя этика» традиции, предназначенная лишь для ее участников, членов аскетического сообщества. Сообщество аскетов рождалось ради «единого на потребу», с одной целью обретения опыта духовного восхождения и Богообщения. И, как быстро обнаружилось, обретение этого уникального опыта требует строгой методической дисциплины и особой организации всего существования подвижника — требует создания некоторого цельного способа «жизни в подвиге». Эта жизнь в подвиге необходимо включала в себя и этические аспекты: отношение к Богу, отношение к собратьям-аскетам, отношение к покинутому мирскому обществу — все это было прямо и тесно связано с этическими вопросами. Иными словами, становление аскетической традиции необходимо предполагало и создание определенной «внутренней этики» исихазма.

Ясно, однако, что подобная этика заведомо не могла остаться единственной этической моделью, этической формацией в Православии, не могла собою исчерпывать православную этику как таковую. На другом полюсе по отношению к этике строгой аскезы, охватывающей узкое исихастское сообщество, не могла не существовать некоторая этика широкого православного сообщества, этика общецерковная, которая с необходимостью начинала складываться сразу же с образованием этого сообщества, с основанием Церкви (хотя она и избегала, как мы говорили, своего обличения в форму законченных систем и доктрин). Так возникает структурирование этического пространства Православия. Далее, в исихастском русле складываются и другие этические формации. В периоды, когда исихастская традиция переживает подъем, она выходит за собственные пределы и обращается к окружающему обществу для духовного учительства, — это ее служение несет и существенное этическое содержание. Тем самым, «внутренняя этика» исихазма здесь получает развитие, образуя некоторый новый извод, несколько уже иную этическую формацию. Яркий пример этого мы находим в русском старчестве. Как не раз указывалось, оно представляло собою новое творческое явление в истории исихазма — и это новое творчество явным образом выражалось и в сфере этики; старцами в их служении вырабатывалась некоторая этика, имевшая свои существенные особенности и отличительные черты.

Затем наряду с созданием нового извода своей внутренней этики традиция в эти же периоды подъема создает и еще одну этическую формацию. Ведь те учительство, наставничество, помощь, которые несли старцы, на львиную долю также имели нравственную природу. Наставле-

ние к духовной и молитвенной жизни, нравственное научение, житейский совет — таковы были главные русла старческого душепопечения, и если в общении старцев с монахами большее внимание уделялось первому из них, то в окормлении мирян скорей преобладало второе. В пору расцвета старчества душепопечительства старцев искали обширные массы православного люда всех сословий, занятий, возрастов. Они составляли то, что синергийная антропология называет «примыкающим слоем» духовной традиции,— сообщество тех, кто тяготел к этой традиции и ориентировал на нее свой внутренний мир и уклад своего существования, в меру сил и возможностей усваивая ее духовные и нравственные установки с помощью старческого совета и научения. И верным будет сказать, что та этика, которую внедряли поучения старцев, отвечая этой стратегии частичного, «икономического» усвоения исихазма, представляла собой некоторую промежуточную формацию между всеобщей, общехристианской этикой и внутренней этикой аскетического сообщества — как самой малоограничительной и самой строгой, в известном смысле минималистской и максималистской, формациями. В итоге в этическом пространстве Православия появляется еще одна формация — «этика примыкающего слоя исихастской традиции».

Как можно полагать, крупная структура православной этики теперь достаточно очертилась. Она приближается к концентрической модели, поскольку ее образуют формации, отвечающие последовательно сужающимся сообществам: общехристианская этика — этика примыкающего слоя — внутренняя этика исихастской традиции. Последняя, в свою очередь, имеет две различающиеся репрезентации: исихастская этика, соответственно, в фазе формирования традиции и в фазе выхода традиции в мир. Ниже мы рассмотрим поочередно эти две формации исихастской этики. Две прочие из перечисленных формаций мы оставим в стороне: за обсуждением общехристианской этики можно отослать к литературе, тогда как этика примыкающего слоя, как формация промежуточная, не несет в себе существенных автономных принципов.

2

В зарождении и становлении исихастской аскезы порождающую и формообразующую роль играло неодолимое стремление к исходу из мира, импульс полного, абсолютного разрыва со всем мирским укладом: *порыв в пустыню*. Столь же формообразующую роль это стремление, этот импульс ухода и разрыва с миром играли и для нарождавшейся исихастской этики. Но надо подчеркнуть сразу: строившаяся жизнь в подвиге отнюдь не ставила целей создания некоей собственной этики. Она полностью принимала для себя устои этики Нового Завета, данные в Нагорной Проповеди, в заповедях Христа. Больше того, подвижники считали, что этим устоям они должны следовать много строже, чем простые миряне. Уже в самой ранней монашеской литературе мы прочтем: «Бог снисходит ко грехам в миру, но не снисходит ко грехам в пустыне.... Не по мирской мерке взыскивается с того, кто удалился от мира»¹. Однако при всем том влияния всевластного

¹ Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. М., 2005. С. 42.

и всепоглощающего импульса Ухода с неизбежностью сказывались и в сфере этики, придавая этическому поведению, нравственным установкам исихастской анахорезы многие специфические особенности.

Прежде всего, бросалось резко в глаза, каким озадачивающим, парадоксальным образом нередко тут обращаются с заповедью о любви к ближнему. Литература раннего монашества, начиная с «Апофтегм», полна описаниями случаев, в которых отцы-пустынники проявляют и проповедают то, что с обычных мирских позиций есть крайний индивидуализм и эгоизм, равнодушие к ближним, порой жестокость. Вот — авва Муций, бывший в обители вместе с восьмилетним сыном своим, видит, как сына держат в лохмотьях, без вины часто бьют, так что тот плачет — однако «не трогали его обиды, ему [сыну] наносимые, но еще и радовался» тому, что сам при этом «усовершенсился в смирении»¹. К авве Марку, ученику аввы Силуана, пришла мать повидать его. «Он вышел, из послушания к старцу, закрыл глаза свои и сказал: — Здравствуйте, здравствуйте, здравствуйте! — и не видал никого»; а когда в другой раз мать «со слезами умоляла» старца отпустить Марка с ней повидаться, и тот отпустил, Марк «начал плакать и — не пошел»². Общей же наставления анахоретов прямо и четко говорят: «Всеми силами старайся разорвать всякий союз мирской...»³ Если не устранимся от плотского родства и общения житейского... невозможно нам достигнуть цели своей — святой любви к Богу и блаженного безмолвия»⁴. К самым знаменитым страницам пустынноческой духовности принадлежат апофтегмы об авве Арсении, знатном царедворце, затем — великом подвижнике. «И был к нему глас: Арсений! бегай от людей, — и спасешься». Арсений «бегал» и от собратьев-монахов, так что однажды «авва Марк сказал авве Арсению: для чего ты бегаешь от нас? Старец отвечал ему: Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»⁵.

В последних словах старца — емкая формула, дающая ключ к пониманию этих черт *ранней* (подчеркнем!) исихастской этики. Создание исихастской практики было духовным и антропологическим творчеством, и это творчество требовало полнейшей концентрации на собственном внутреннем мире, который надо было пристально наблюдать, с тем чтобы радикально трансформировать. Для этого, в свою очередь, надо было еще найти, развить нужные средства и методы, коих не имел прежде ни языческий, ни христианский опыт. Как мы знаем сегодня, этой практике предстояло стать духовным искусством восхождения к обожению по «райской лестнице» из многих ступеней; и строгий канон этого искусства, сложный, изощренный и разветвленный — *органон* исихастской практики — вырабатывался в сообществе подвижников в течение тысячелетия, с IV по XIV век. Таким образом, задание практики, изначально предполагавшее исход из мирского существования в устремлении к иному, Божественному бытию, оказывалось к тому же заданием небывалого рода и масштаба, требовавшим каких-то неведомых

¹ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 39.

² Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1846. С. 199–200.

³ Наставления монаха Исаяи пречестной монахине Феодоре // Митерикон. СПб., 1996. С. 148.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 15, 17.

коренных трансформаций всего себя; и вкупе все это говорило, что разрыв с миром тут должен быть полнейшим, абсолютным. Отрыв, отталкивание от мирского существования и уклада в раннем исихазме достигали предельного градуса: аскетический опыт говорил, что только так может продвигаться духовное делание и подвижник доподлинно не может «быть вместе и с Богом, и с людьми».

Итак, в силу веских причин исихастская этика складывалась как этика сугубо личного спасения, добываемого на путях совершенного разрыва с миром и отсечения всякого общения, в истовой уединенной работе тотальной трансформации себя. Несомненно то была этика со значительным индивидуалистическим уклоном; но важно заметить, что этот уклон не достигал полноты господства, и вопреки частым идеологическим обвинениям эгоистический индивидуализм и бездушное безразличие к ближним отнюдь не были определяющими чертами аскетической этики. Даже приведенная нами фраза Арсения, суровейшего из анахоретов, начинается словами «я люблю вас». Заповедь любви к ближнему никак не предавалась забвению, сколь мало совместимыми с нею ни виделись бы отдельные акты аскетического поведения. Принципы участия к ближнему, творения милостыни, добродейания прочно переходят из общехристианской этики в этику аскезы, свидетельства чего изобилуют в раннемонашеской литературе. В собраниях апофтегм читаем, к примеру: «Старец говорит ... если ты еще не приносишь хлеб... кому-то другому, сатана не оставит тебя своими искушениями»; «Вера есть: проводить жизнь в смиренномудрии и творить милостыню»¹ и т. д. и т. п. А краеугольное положение о неотрывности любви к Богу от любви к ближнему не только не забывалось, но и получило развитие в ярком образе, что стал широко известен как «круг аввы Дорофея». Дорофей Газский (VI в.), ученик великих старцев Варсануфия и Иоанна Газских, в своих «Поучениях» иллюстрирует отношение этих двух видов любви образом круга, в котором радиусы, сходясь к центру, при этом сближаются и между собой: «Если круг есть мир сей, а самый центр круга Бог, радиусы же, идущие к центру, — пути жизни человеческой, то насколько святые... приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу... Такова природа любви: сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним»². Как мы указывали³, «круг аввы Дорофея» заключает в себе особую «теоцентрическую модель общения», в которой общение людей опосредуется их связью с Богом, имеет свою основу в этой связи. Равным образом, этот круг должен быть понят и как этический принцип: как парадигма христианской любви, согласно которой любовь к ближнему находит свое незыблемое основание в любви к Богу и от этой любви питается. Наконец, уже в раннем исихазме зарождается мотив, который, развиваясь и углубляясь, займет в дальнейшем важное место в исихастской духовности: мотив всеобщего, общецерковного и даже общечеловеческого смысла и значения подвига, осознание того, что этим смыслом является не одно лишь индивидуальное спасение, но спасение всех. На эту тему — ряд глав в основоположном трактате Евагрия Понтика «Слово о молитве» (IV в.); вот главные из них:

¹ Великий Патерик. С. 28, 32.

² *Ава Дорофей*. Душеполезные поучения и послания. Тула, 1991. С. 88.

³ См.: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 81–82.

«40. Праведно молиться не о своем только очищении, но и об очищении всякого человека.

124. Монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении.

125. Монах тот, кто почитает себя сущим со всеми и в каждом видит себя самого»¹.

Сказанного достаточно, чтобы признать: исихастская этика уже и в ранний период (и еще более, как увидим, в зрелый поздний период) — никак не этика «спасения одного себя», не этика эгоизма и самоизоляции; при всей своей специфике она остается этикою христианской любви, пускай и в особом «аскетическом изводе». В подкрепление этого вывода можно указать еще, что в ранней аскетической литературе появляется и такой мотив, как любовь-сострадание ко всей твари. Этот мотив выразился в понятии «сердца милующего»; оно возникает впервые у Исаака Сирина в ярком описании, которое сто́ит привести: «Что такое чистота? Кратко сказать: сердце, милующее всякую тварную природу.... И что такое сердце милующее? ...Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о дельфинах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объедающей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемой тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву... а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью»².

Легко согласиться, что в этом пассаже — целая этическая программа. Здесь исихастская этика приобретает космическое измерение, становится этикой вселенской любви-жалости, космического сочувствия-сострадания. Недаром данный мотив преп. Исаака был замечен, выделен и стал редкостно влиятелен и продуктивен в русском исихазме и русской духовности вообще, разившись в понятие и обширную тему «умиления», звучащую, в частности, уже в наше время у Достоевского, у преп. Силуана Афонского³. Умиление — сложный комплекс, где слиты любовь — жалость — любование, это очень своеобразный род любви, сочетающий в себе этические и эстетические аспекты, и в таком сочетании — чрезвычайно характерный для русского православного сознания. Несомненно, существует цельная православная «культура умиления», и она имеет свои истоки в исихастской аскезе. На самом раннем этапе, в «Апофтегмах», умиление фигурирует обычно рядом с плачем, слезами, как «благодатный дар умиления и слез». Здесь мы еще не заметим в нем эстетического, художественного момента, и можно, вероятно, считать, что его внесение составляет особый вклад русского исихазма, русской религиозности. Этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

Далее, в любой развитой практической этике одним из основных разделов обычно служит учение о пороках и добродетелях. В этике исихазма это правило также выполняется — хотя и своеобразно, далеко расходясь с систе-

¹ *Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Добротолюбие. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 211, 222.*

² *Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 207–208.*

³ *См. об этом: Хоружий С. С. Опыт Преображения у преп. Силуана Афонского // Богословские труды. Т. 42. 2009. С. 194–195.*

мами классической европейской этики. В исихастском дискурсе пороки выступают как страсти человека, и борьба со страстями, или «невидимая брань» (по ставшему нарицательным названию известного аскетического трактата), становится самостоятельным разделом исихастской практики, одним из главных ее заданий на начальных ступенях, вслед за «умопременной», знаменующей прохождение Врат Духовных и вступление на путь подвига. Уже в раннем исихазме IV–VII веков возникает детальная опытная наука о страстях. Ее первое изложение, представленное Евагрием Понтиком в его главном труде «Практик» и долго бытовавшее в качестве отдельного сочинения «Об осьми помыслах», может рассматриваться как первый этический трактат в исихазме. Здесь выделена знаменитая осьмерица страстей, начало которой (по возрастанию греховности) составляет, по Евагрию, чревоугодие, конец же — гордость. Здесь же — сжатая, но тонкая аналитика страстей, описывающая их признаки и взаимосвязи, указывающая приемы и методы борьбы с ними. У других учителей аскезы эта аналитика получает обширное развитие; большой детальности и пристальной точности достигает проследживание всех механизмов страсти, начиная с ее зарождения, в котором различаются целых пять стадий. Для нас важнее, однако, что исихастская наука о страстях не ограничивается подобно прикладной феноменологией, но глубоко раскрывает их религиозно-онтологическую, психолого-антропологическую и нравственную природу. Страсть квалифицируется как «противоестественное» устройство души, характеризующееся определенной структурой. Предвосхищая многие выводы современной психологии и психоанализа, исихасты усматривают в страстях циклические явления психики и сознания: такие конфигурации человеческих энергий, которые, устойчиво воспроизводясь, делают невозможным всякое преобразование себя и, в частности, духовное восхождение. Здесь уже присутствует принципиальный для исихастской этики мотив тесной связи этики и онтологии: страсти имеют онтологическое измерение, коль скоро они ущемляют отношение человека к Богу; худшая же из них, гордыня, напрямую преграждает, блокирует актуализацию этого отношения.

Весьма показательным, что при столь богатом и развитом дискурсе страстей дискурс добродетелей в исихазме, напротив, беден, о них говорится несравненно меньше. Разумеется, весьма распространена, традиционна симметричная картина, когда добродетели и страсти (пороки) выступают как полярно противоположные явления, которые друг другу противостоят и друг с другом борются; классические примеры таких полярных пар являют, скажем, блуд и целомудрие, скупость и щедрость. Но, пристально взглянув, мы заметим, что подобная симметрия утверждается и проводится, как правило, лишь на практическом или, точнее, тактическом уровне, когда речь идет о привлечении для борьбы со страстями — противоположных им добродетелей. На более глубоком уровне, когда рассматриваются феномены и структуры сознания, мы уже отнюдь не найдем симметричной картины, ибо, в отличие от страсти, добродетель не имеет отчетливой дефиниции как некоторый тип устройства человеческих энергий или психологических структур. Ввиду этой структурной неопределенности, в исихазме никогда не был отчетливо определен круг добродетелей и не было выработано какой-либо общепринятой номенклатуры их, аналогичной классической осьмерице страстей (хотя различные классификации добродетелей пред-

лагались — в частности, и Евагрием в «Практике»). В своем употреблении понятие добродетели осталось ограничено сферой прикладной этики, тогда как в более важной проблематике оснований этики и ее онтологических / богословских аспектов участвуют лишь выступающие сами по себе отдельные ключевые добродетели, как то смирение и послушание. Будучи, несомненно, «этикой борьбы со страстями», исихастская этика едва ли может быть названа «этикой добродетелей».

В связи с борьбой со страстями стоит отметить еще одну характерную черту этой этики, которую можно назвать *позитивной переоценкой негативных эмоций*. Исихазм утверждает важность и ценность отрицательных переживаний человека, всевозможного «негатива» в наших чувствах и восприятиях — скорбей и страданий, унижений и оскорблений... Он настойчиво призывает стремиться к ним, делать их постоянным фоном душевной жизни: «Возлюбите скорбь больше, чем отдохновение, и бесчестие более славы... Монах должен всегда иметь в себе скорбь... К каждому своему делу подмешивай немного скорби: и к еде, и ко сну, и к работе»¹. Сюда присоединяется столь же настойчивый призыв к плачу духовному: «Впав в грех, человек нуждается в плаче... Мы должны всегда плакать»². Именно такой опыт признается нравственно благотворным, полезным, и его культивация придает характернейшую окраску индивидуальной этике подвижника. Здесь следует провести сравнение со стоицизмом, также утверждающим нравственную полезность «негатива» (и оказавшим известное влияние на христианскую аскезу в ее становлении). Определенные сходства со стоической этикой очевидны, но явны и глубокие различия. Стоики культивируют индивидуальную этику суровой сдержанности, обуздания страстей, постоянной готовности к любым испытаниям и несчастьям (знаменитое упражнение *praemeditatio malorum*). В исихазме — те же, казалось бы, обуздание и готовность, однако на поверку здесь в корне иное отношение к негативному опыту человека. Он переживается в совершенно другом эмоциональном ключе, в усиленной, заостренной форме, доводимой до крайности, до пароксизма. Это не греко-римская, а сугубо восточная эмоциональная атмосфера, не «Афины», а «Иерусалим»; но эти этнокультурные различия еще не главное: важней то, что это уже не язычество, а христианство. Страдания и испытания подвижника ставятся в перспективу Крестных страданий Христа, и это означает принципиальный сдвиг нравственной установки: целью и ценностью делается теперь не усовершенствование характера, не тренинг чувств для возможных испытаний, а само непосредственное, реальное вкушение скорбей и страданий, воспринимаемое как «несение Креста», как «прижигание Иисусово», по слову аввы Зосимы.

Вообще практическая этика позднего (Римского) стоицизма — в ближайшем соседстве и родстве с исихастской этикой, и нам следует более отчетливо определить характер соотношения двух школ. Сближения их всесторонни, начиная с самых общих, типологических. В поздний период в стоицизме все в большей мере «в этике на первый план выходит практическая аскетика... Этика становится аскетикой»³; к примеру, по учению Эпиктета,

¹ Великий Патерик. С. 31, 103, 121.

² Там же. С. 101, 110.

³ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 285, 218–219.

нравственные цели достигаются «при помощи самой разнообразной аскезы» и «приобретения аскетических привычек». По типу дискурса практическая этика Поздней Стои определяется как «паренетическая этика», т. е. этика наставлений и увещаний. Очевидным образом, эта характеристика справедлива и для этики исихазма, представляемой в «Апофтегмах» и аскетических трактатах — внутренней литературе подвига, имеющей назначение практического руководства. Итак, если в Поздней Стое — «аскетическая этика», то в исихастской аскезе, в свою очередь, — «паренетическая этика», и перед нами два однотипных учения. Что до конкретных тем, то в них сближений и совпадений множество, и к вышеотмеченным легко добавить немало других.

Исторически же исихазм возникает в пору, когда стоицизм как школа уже завершил свой путь, однако остался органической частью позднеантичной культуры и сохранял сильное влияние. «В первые века н. э. стоические идеи обладали еще значительной энергией»¹. В такой ситуации неизбежен вывод, что все совпадения и сближения суть попросту заимствования у стоиков. Как хорошо известно, «внимание христианских авторов к практической аскетике стоиков было велико с самого начала»², и потому заимствования могли быть не опосредованными, а самыми прямыми. Как отмечает А. А. Столяров, они доходили и до «простого плагиата»: к примеру, «*Руководство*» [Эпиктета], переложенное для нужд монастырской жизни, приписывалось Нилу Анкирскому (VII в.). Сочинение Псевдо-Нила воспроизводит текст Эпиктета; заменяются лишь те места, которые режут слух христианина»³.

Возникающая картина если не полной, то, во всяком случае, глубокой и всесторонней зависимости этики аскезы (и, шире, практической этики раннего христианства) от «паренетической этики» стоицизма достаточно подкреплена источниками и давно признана в науке; совсем недавно ее снова воспроизводит Мишель Фуко, описывая отношение своих моделей практик себя, «позднеантичной» и «христианской». Мы, разумеется, не будем ее оспаривать, но заметим, что она требует уточнений. Напомним для сравнения не столь давнюю ситуацию в фундаментальной богословско-онтологической проблематике. Классическая западная наука вскрывала античные корни базовых понятий и принципов тринитарного и христологического богословия Отцов Церкви, трактую о «платонизме Отцов» и ставя во главу угла — опять-таки факторы влияний, заимствований и зависимости. В наше время, однако, эта трактовка в значительной мере сменилась иной, новой: как демонстрировал, к примеру, о. Георгий Флоровский, «нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия»⁴. Постепенно в характеристике отношения между античными учениями и святоотеческой мыслью произошел важный сдвиг: вместо терминов «заимствование» и «зависимость» ключевым термином для передачи этого отношения стала «переплавка»: переосмысляющее претворение в тигле нового, аутентично христианского опыта. И, по нашему убеждению, *нужен и назрел аналогичный сдвиг в сфере этики.*

¹ Там же. С. 330.

² Там же. С. 316.

³ Там же. С. 336–337.

⁴ Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. С. 75.

Вернемся, скажем, вновь к темам борьбы со страстями и апологии негативного опыта. В последней мы сразу же обнаружили и отметили «сдвиг нравственной установки», рождаемый поставлением негативного опыта человека в перспективу страданий Христа, Крестного Пути. Но и в первой нетрудно заметить подобный сдвиг. Да, борьба со страстями — обширная, разработанная богато часть паренетической этики стоиков. Однако в этой борьбе стоик ищет достичь своей неподвластности страстям, а общая его цель, «телос» его практики себя — его совершенная внутренняя свобода. Его отношения с собою — в дискурсе власти. Исихаст же ищет достичь полного искоренения страстей, а общая цель его практики — обожение, энергичное соединение со Христом в Святом Духе — носит уже не эмпирический, а мета-эмпирический и мета-антропологический характер. Его отношения с собою — в дискурсе бытийного претворения себя, онтологической трансформации. Сдвиг налицо, и можно согласиться, что его содержание может в обоих случаях быть охарактеризовано как переплавка в тигле христоцентрического устремления и опыта.

Итак, зависимость не затрагивает аутентично христианского существа этических установок исихазма, равно как и не нарушает примата, производящей функции этого существа в исихастском этическом дискурсе. Это делается еще очевидней, если учесть, что существуют и важные слагаемые исихастской этики, вовсе или почти отсутствующие в этике стоицизма и ей чуждые. Таковы, в первую очередь, покаяние и смирение, взятые как этические установки. Покаяние — сокрушение о содеянных грехах и напряженный порыв к избытию, преодолению греховности — стержневой нравственный импульс исихастского сознания, с которым связаны едва ли не все главные установки индивидуальной этики исихазма. Отметим важный для нас момент: покаяние необходимо включает исповедание грехов своих, по возможности полное раскрытие своей внутренней реальности навстречу слову и суду Божию; и в этом оно выступает как активность, в которой человек открывает, размыкает себя — как *размыкающая установка*. Поскольку же в стоицизме отсутствует концепция греха и греховности, то вся разветвленная культура покаяния (как исихастского, так и общеправославного), культивирующая предельные эмоциональные состояния и экстремальные психопрактики (как то духовный плач и под.), практически не соприкасается с ним. Что же до смирения (смиреномудрия), то это также — стержневая нравственная установка исихастского сознания, как и православного вообще, один из ключевых принципов новозаветной этики. Не требует доказательств, что весь пафос смирения, пафос вопиющего недостойнства грешного человека пред Богом, всецело чужд стоицизму, пафос которого — неотъемлемое достоинство человека, присущее ему при любом жребии и любых обстоятельствах. Это расхождение имеет глубокие корни, онтологические, ибо смирение — одна из тех ключевых установок, в которых христианская этика соединяется с онтологией; с этой его природой и связан в немалой мере сильнейший акцент на смирении и в аскезе, и во всем христианском этосе. Смирение — антоним, полярная противоположность гордыни; и как гордость замыкает человека от Бога, так смирение, в котором человек постигает, что все его усилия, все достоинства и заслуги и мудрования, не откроют путь к Богу, если не увидать их недостаточность и ничтожность, и не воззвать, не оглядываясь на них, простой истовой молитвой

мытаря, — делает человека разомкнутым, открытым для встречи с Богом, коль скоро Он «смирненным дает благодать» (Притч. 3, 34). Таким образом, смирение, как и покаяние, — размыкающая установка. В силу такой природы оно наделено не только онтологическим, но и персонологическим содержанием, играя существенную роль в выстраивании личностных структур человека в его восхождении к соединению с Богом.

Это беглое обозрение исихастской этики (ранней, изначальной) позволяет сделать и некоторые заключения, выводящие к теме о ее современной актуальности. Мы выяснили основные черты этой первой формации этики исихазма: это — практическая этика и по преимуществу индивидуальная этика (хотя ведущие установки этики социальной, этики отношения к ближнему и к обществу здесь намечены); это также этика строгого Ухода, сугубого разрыва с миром; этика борьбы со страстями; этика покаяния и смирения. Этот ряд черт позволяет сделать два дальнейших вывода, тесно связанных между собой. Во-первых, исихастская этика имеет всецело опытную природу, она базируется не на теоретических постулатах, но только на опыте, причем исключительно антропологическом, а не социальном; это — *опытная этика*. Во-вторых, суждения в рамках этой этики суть нравственные квалификации действий и помыслов, устремлений, импульсов человека; иначе говоря, это — суждения об устройении энергий человеческого существа, а не о каких-либо его сущностных, эссенциальных свойствах. Эта этика не обращается вообще к концепту сущности человека и прочим понятиям эссенциалистского дискурса, это — *энергийная этика*. Данный вывод, определяющий общую природу этического дискурса исихазма, принципиален; энергийной природой этого дискурса объясняется целый ряд его существенных особенностей. Одна из таких особенностей — вышеотмеченная неразвитость речи о добродетелях, исихастской аретологии. Добродетели естественно осмысливаются и концептуализуются лишь в эссенциалистском дискурсе, как «добрые начала, заложенные в природе / сущности человека». Напротив, в этике энергийной для их объединенной трактовки нет почвы: в отличие от страстей, со всем их ансамблем нельзя связать какого-либо единого типа устройства человеческих энергий.

В значительной мере эта энергийная природа этики усваивается и Православием в целом. Здесь получает объяснение та черта православной этики, о которой говорилось в начале: уход от строительства систем, общих учений и доктрин. Подобное строительство производится всегда из тех или иных сущностных элементов, которые подчиняются Аристотелевым правилам силлогистического рассуждения и категориального построения. Но в дискурсе энергий, дискурсе личного общения не следуют этим правилам — и, соответственно, не строят систем. «Не идет к этому делу система» — такой оговоркой преп. Феофан Затворник не раз сопровождает свои духовные и нравственные наставления. Если же учесть и другую общую квалификацию — опытный характер исихастской этики, к которому опять-таки тяготеет и Православие в целом, — объяснится и другая черта, указанная в начале в цитате из о. Иоанна Мейендорфа. Если этика всегда остается на почве опыта духовной жизни, тогда пространство ее суждений, «этическое пространство» ограничивает себя пространством данного опыта, и она уклоняется вести речь о «человеке вообще», оставаясь тем, что о. Иоанн именует здесь «богословской этикой».

Понятно также, что энергийная этика *не является нормативной этикой*; как иногда говорят, если в ней и существует какая-либо норма, то это — «норма Христа», специфически связанная с личным бытием и (Бого)общением и отнюдь не являющаяся нормой в смысле обычного ее эссенциалистского понимания.

Заметим теперь, что все обнаруженные нами свойства расходятся с классической европейской этикой Нового Времени, характеризуя этику исихазма как сугубо *неклассическую этику*. В современной ситуации кризиса классической этики эта черта представляет особый интерес, делая данную этику актуальной в контексте идущих поисков новых неклассических оснований этического дискурса. Далее мы увидим, что в этической формации зрелого исихазма неклассические особенности выступают еще более выпукло и дополняются новым содержанием.

3

Без всякого сомнения, импульс Ухода, разрыва с миром был движущим и формообразующим импульсом в становлении исихастской аскезы и ее этики; он выразился во множестве самых экспрессивных призывов: «Бежим, братия, из мира, как бегут от змеи... Чем оправдаемся за нашу схиму... если, отрекшись от мира, опять в нем возвращаемся? ...Даже в пустыне спастись — мука, как же мы спасемся, находясь среди мирских людей?»¹ и т. д. и т. п. А яркий пример Арсения говорит, что анахореза требовала и вообще «бегать от людей», включая сюда и других пустынников. (Ср. еще о том же: «Говорили об авве Феодоре из Фермы, что три такие главные добродетели он ставил выше всех: нестяжание, аскезу и избегать людей»².) Но так же без всякого сомнения, с течением столетий, в стратегии исихастской жизни импульс Ухода сменяется импульсом Возврата. Другое множество противоположных свидетельств рисует вместо «бегства от людей» — полярно противоположные установки. У преп. Паисия Величковского Возврат распространяется пока лишь на братьев-монахов, но зато достигает великой активности: «Старец по целым дням был занят с братией, двери его келлии не закрывались иногда до девяти часов вечера. Одни уходили, другие приходили...»³. У Оптинских же старцев снимаются уже все ограничения и барьеры в общении, а его интенсивность еще более нарастает. Таким было служение старца Амвросия: «К нему шли и писали люди разных званий и состояний, пола и возраста... С утра до вечера Старец принимал посетителей... Набьется полная келья, Старец едва выбирался из толпы, нередко оставляя в руках народа и верхнюю свою рясу... И опять и опять принимал и толковал, толковал и принимал, иногда часов до одиннадцати ночи... На следующий день его опять ожидали те же непрерывные толки»⁴. Но даже и этот предельный, казалось бы, Возврат — еще не предел. В служении о. Алексия Мечева, несомненно, также принадлежащем к исихастскому руслу, старчество становится «старчеством в миру», и в нем достигается еще новая грань Возврата, грань

¹ Великий Патерик. С. 21, 23.

² Там же. С. 25.

³ Прот. Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С. 119.

⁴ Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. С. 82–85.

общения старца-исихаста с ближними. О. Алексей, «старец в миру», — уже не монах, и живет не в монастыре, не в келии, а среди своей паствы. Он связан с нею тесно и постоянно, отнюдь не так, как старец-монах с наезжающими к нему, и у него вокруг — не столько его «посетители», сколько скорее его семья — «паства-семья, связанная внутри себя узами любви», как характеризовали мечевскую общину. «Покаяльная семья» — это понятие, известное в христианстве Древней Руси, было возрождено вновь именно с появлением старчества в миру. О главе же «семьи», батюшке Алексии, сказано было: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»¹. Отношение к мирским узам, мирской семье теперь тоже уже другое. Авве Муцию, убежденному, что с принятием им монашества, у него нет больше сына, чрез века отвечает наш современник старец Иоанн Крестьянкин: «В отношении принятия монашества... Надо отдать долг прошлой жизни — дорастить сына до совершеннолетия, участвуя и в его воспитании, и в материальной поддержке»².

Контраст с ранней анаторезой неизмерим — но при всем том, логика такого развития не только понятна, но и абсолютно закономерна. При всей неизбежности и необходимости Ухода в зачине исихастской аскезы Возврат изначально признавался ею как надлежащее. Вот апофтегма, приписываемая самому основателю этой аскезы, Антонию Великому: «Сказал авва Антоний: "Древние отцы выходили из града в пустыню и были исцелены, и сами становились врачами. И вернувшись оттуда назад, исцеляли других..."»³. Этот же мотив Ухода с последующим Возвратом проводится и в «Житии Антония», автором коего принято считать св. Афанасия Великого. Как указывает Мейендорф в приводившейся цитате², обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель христианской жизни и тем самым — как общечеловеческое, соборное задание. Едва ли оспаривалось, что исихасты должны стать учителями, помощниками, поводырями другим в исполнении этого задания; но до поры, как далее говорит та же Антониева апофтегма, им надо было следовать указанию «Врачу, исцелися сам» (Лк. 4, 23). Искомым «исцелением врача» было достижение аскезую зрелых форм, создание искусства Умного делания, метода и Органона исихастской практики.

Когда же эти внутренние задачи аскезы в существенном получили решение — т. е. ко времени Исихастского Возрождения XIV века — Возврат начинает постепенно осознаваться как реальное задание исихаста и как стратегия исихастской традиции в целом (причем одновременно получает распространение дополняющая, «симметричная» идея: миряне могут — или даже должны, призваны — заниматься исихастской практикой, искусством непрестанной молитвы, не становясь монахами и оставаясь в миру). Большинство крупнейших фигур Исихастского Возрождения, включая и св. Григория Паламу, были активно вовлечены в религиозную, культурную, даже и политическую жизнь Византии. Св. Григорий Синаит

¹ Дурьлин С. Памяти о. Алексея // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 26.

² Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2004. С. 434.

³ Великий патерик. С. 13.

избегает такого вовлечения, однако он направляет своего ученика Исидора, будущего патриарха, с Афона в Фессалоники, а в дальнейший период его подвижничества в Парории целый ряд его лучших учеников, греков и славян, также возвращаются в мир, чтобы играть ведущую роль в распространении исихазма в Византии и славянском мире. Возврат постепенно становится признанной и магистральной стратегией исихастской жизни. Затем крушение Византии сказывается неизбежным и длительным кризисом аскетической традиции; но по мере преодоления кризиса, начиная с XVIII века, вновь возрождается и тема Возврата — на сей раз в контексте Филокалического возрождения в Греции и России. И здесь происходит не просто восстановление прежней тенденции и стратегии, но творческое создание новых форм. Русское старчество, возникающее и активно развивающееся с середины XIX века, — новое явление в истории исихазма, осуществляющее Возврат по-новому, существенно глубже. Русские старцы — искушенные исихасты, избравшие миссию духовного руководства обширными массами мирян и в этом руководстве осуществлявшие передачу, трансляцию исихастской духовности окружающему христианскому обществу. Выше мы видели, какой поглощающей была эта миссия и как интенсивно происходила передача. С появлением «старчества в миру» эта передача, это взаимодействие аскезы и социума достигают, быть может, предельной углубленности, и Возврат исихазма в мир близится к полноте.

Итак, фаза Возврата, выхода традиции в мир — несомненная реальность исторического пути исихазма, и наша тема требует поставить вопрос: какие изменения исихастской этики несла эта фаза? Какова этика Возврата? Для ответа мы, естественно, обратимся к самой яркой и полной форме Возврата, представленной в русском старчестве. Вглядимся в служение русского старца — и нам ясно выступают нравственные принципы этого служения.

В самом общем определении, общем своем характере, служение русских старцев — это *общение*: общение с окормляемыми, пасомыми. Общение — обычнейшая стихия, но тут своеобычное, даже уникальное общение, у него целый ряд особых отличий. Прежде всего, это сугубо личное и неформальное общение, «на человеческом уровне», не заключаемое в рамки никаких правил, регламентов и институтов, будь то светских или церковных. Далее, это общение отличается необыкновенной широтой, круг его едва ли не безграничен: *старец принимает всех* — всех православных и даже не только православных (хотя, безусловно, в своем служении он представляет православную духовную традицию и ей следует). И самое существенное, в этом общении достигается и необычайная глубина, ибо старцу по его духовному дару, харизме старческого служения, открыты помыслы, открыт внутренний мир того, кто пред ним. Беседа со старцем затрагивала глубинные содержания и основания этого мира и могла изменять их, так что акт общения со старцем становился кардинальным жизненным событием для человека. Надо добавить, что свою глубину, значительность это событие обретало также благодаря многим особым моментам, особым граням, которые умел вносить в общение старец; талант, искусство общения были важной частью его харизмы. Так пишут о старце Амвросии (Гренкове): «От живости Батюшки выражение лица его постоянно менялось. То он с ласковой улыбкой на вас, то смеялся... то радостно сочувствовал... то тихо склонял голову... то на минуту погружался в размышление... то решительно принимался качать

головой... то разумно и подробно, глядя на вас, начинал объяснять, как надо устроить ваше дело»¹. О старце Амвросии сохранилось множество рассказов, и в них этот перечень реакций дополняется массой ярких конкретных иллюстраций. Стихия общения предстает здесь расцвеченной богатейшей гаммой модальностей и оттенков, благодаря чему акт общения достигает максимальной интенсивности, многомерности и полноты. Общение старцев демонстрирует нам все уникальные личностно-антропологические возможности, какие заключает в себе феномен личного общения. В свете сегодняшнего распространения новых видов общения, связанных с виртуальной средой и уже заметно вытесняющих личное общение, встречу лицом к лицу, общение старцев можно рассматривать как своеобразный эталон для сопоставления, позволяющий понять, какие качества — более того, какие миры! — человеческого общения неотвратно теряются нами в этих видах.

Для нас же сейчас важен другой вопрос — о целях, о содержании этого общения. Сразу же ясно, что эти цели и содержание прямо связаны с этикой, имеют этическую природу. Прежде всего, к особым отличиям общения старцев принадлежит и огромная, безмерная участливость к человеку, заботливое вхождение в его ситуацию. Жизнеописание Амвросия говорит: «Батюшку нельзя себе представить без участливой улыбки... без заботливого взора... и без того оживления во всем, с которым он вас выслушивает, и вы понимаете, что в эту минуту он весь вами живет, и что вы ему ближе, чем сам себе»². Это готовное и полное принятие ближнего, разделение его опыта и его забот имеет несомненные нравственные мотивы. Львиная доля приходящих к старцу приходит не просто с «опытом», а с тяжким грузом, всех сущих видов его: начиная от болезней и бедности, включая душевную горе, всевозможные страдания и скорби, несчастья, распри... и заканчивая духовными сложностями, тупиками запутавшегося человеческого сознания. *И истинный смысл, истинное содержание общения старца состоит в снятии этого груза путем взятия его на себя, переложения на свои плечи.* Именно для этого старец в общении «весь вами живет», и вы ему делаетесь ближе, чем себе самому, и именно для этого ему требуется все искусство личного общения со всеми оттенками, для этого его прозорливость и внимательность, участливость, ласка. Ибо иначе вашего груза у вас не взять, скорби не снимаются по внешнему указанию и распоряжению — но они могут быть сняты, облегчены изнутри, в устроении общей, единой икономии общения меж вами и старцем. И есть великое изобилие свидетельств того, что это доподлинно совершалось. «Когда люди входили к нему со своими скорбями и невзгодами, душам их становилось вдруг легко и свободно. Все как-то прояснялось и было невыразимо утешительно»³. Одна из духовных дочерей Амвросия писала: «Приходили сюда, обливаясь горькими слезами скорби, а выходили со слезами радости, отчаянные — утешенными и ободренными»⁴. Взятие старцем на себя ноши Другого было несомненной реальностью, повседневной реальностью его служения.

¹ *Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов)*. Жизнеописание оптинского старца неросхимонаха Амвросия. С. 182–183.

² Там же. С. 182.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 96.

Существенно, что и вхождение внутрь вашего мира, и последующее облегчение вам ноши вашей целиком жиждутся у старца на его духовной харизме; имея общие элементы со светскою психотерапией, психологическим консультированием, труд старца имеет и коренные отличия от них. Труд этот движим иными силами, успех ему обеспечивает не «профессиональное мастерство», а благодать, стяжать которую ему помогает твердое стояние в духовной традиции и в искусстве Умного Делания. О каждом из старцев можно прочесть, как в ответ на хвалы его деяниям он отвечал — нередко и с резкостью — что сам он ничего не может содеять, а дело его исполняется лишь милостью и благодатью Господней. (Об этом еще скажем далее.) Иными являются и плоды этого труда. То устроение внутреннего мира, внутренней жизни, которого старец вам дает возможность достичь, — не просто снятие душевной травмы и «нормальное» состояние сознания, но Богоустремленное устроение; это — поставление сознания в перспективу жизни во Христе, введение его в русло сей жизни.

Постоянное, каждодневное взятие на себя ноши Другого, множества и множества нош — тягчайший труд, измощающий и едва ли посильный для любого. Старец же Амвросий, как и старец в миру о. Алексей Мечев, был немощен и болезнен. Список болезней Амвросия, большею частью тяжелых и опасных, в том числе с сильными кровотечениями, мог бы занять страницу; в течение многих лет он ничего почти не мог есть и так был изнурен, что «не мог и в ризы облачатся». Записки о нем говорят постоянно, как он «полностью выбивался из сил», и даже в письмах его, где о себе всегда — очень сдержанно, проскальзывает: «едва добредешь до кровати», «лежал почти без чувств». Отец же Алексей Мечев, как приходской батюшка, не только принимал своих пасомых, но и ездил сам в их семьи, «чай пить», как он говаривал, — и эти долгие встречи, где надо было войти и изнутри направить ко благу уж не один мир, а целый круг отчаявшихся сознаний, отравленных взаимной враждой, требовали настолько предельного усилия, что он возвращался в тяжелом изнеможении, в полной обессиленности. Немощи, сильные боли не оставляли и его постоянно.

Неизбежен вопрос: почему же до последних дней жизни старцы не оставляли своего служения ближнему, столь тяжкого, непосильного, разрушительного для их естества? Чем могло держаться оно, что давало для него силы? Ответ, разумеется, очевиден. В заключение мы подошли к главному условию старческого служения и источнику его сил: поддерживать и питать такое служение способно единственное, *любовь*. Это — лейтмотив всей темы о русском старчестве: будь то простые описания этого явления или попытки его анализа, но речь о русском старчестве всегда становится речью о любви. Из всех рассказов о русских старцах выступает, прежде всего, их безмерная наделенность даром любви, это — главное свойство их и главное, всепроникающее качество их общения. В этом даре соединяются органически обе заповеди Христа: служение старца — любовь к ближнему, но силы для этого служения он почерпает в любви к Богу. Стремясь к Богу, старец-подвижник достигает вершин Умного Делания, достигает синергии, сорботничества с благодатью — и получает по благодати силы, делающие его любовь к ближнему неисчерпаемой, безграничной. «Любить ближних... было жизнью

и дыханием его»¹, — говорит жизнеописание старца Амвросия. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея... Единое и высочайшее, чему служил он, — любовь»². И такие свидетельства изобилуют о каждом из русских великих старцев; ради еще одного примера, вот — о преп. Серафиме Саровском: «Какое откровение любви к людям явил старец! ...Как он деятельно и легко любил! ...Он весь как бы трепетал любовью, безграничной силой сочувствия и сострадания... Она звучала в словах и обращениях его к людям, так умирительно тепло звал он всех: *Радость моя!*»³.

Эти простые констатации, которыми полна литература о старцах, — по сути, готовые характеристики некоторой цельной этики. Любовь, которою исполнены и движимы жизнь и служение старцев, — это любовь Христова. Она всюду и всегда, во всем христианском дискурсе, признается и объявляется высшим началом христианского существования и, в первую голову, его этики; однако чаще всего это признание остается на львиную долю лишь формальным и риторическим. Но с русским старчеством обстоит иначе: здесь любовь Христова предельно наглядна и действительна, ежедневно воплощаясь в делах, в служении старца. И это значит, что здесь она действительно, в полной мере актуализует свою природу — разворачивается на практике в цельную *этику любви Христовой*. Эта-то этика и есть «этика Возврата», этическая формация, создаваемая исихастской традицией в ее поздний, зрелый период. Из сказанного выше уже отчетливо выступают ее главные черты.

Прежде всего, стержень и ядро этой этики — определенное отношение к ближнему, к Другому (соответственно, в христианском или философском дискурсе); и, как мы видели, это отношение есть совершенное *принятие Другого*. Эта формула должна в данном случае пониматься в самом сильном смысле: она несет специфическое и глубокое содержание, означая отнюдь не «хорошее» или «участливое» отношение к Другому, но буквально — всецелое принятие Другого в себя, его внутреннего мира — в мир старца. При этом, разумеется, боли, скорби, проблемы Другого тоже переходят к старцу, реально воспринимаются и (со)переживаются им. Беря их на себя, старец вбирает их в христоцентрическую перспективу своего мира, и в свете благодати Христовой ему открывается путь облегчения скорбей, решения проблем. Важную роль при этом играет молитва: наряду с исихастской молитвой, Умным Деланием о молитве Иисусовой, служение старца включает и молитву за Другого, и это — существенная часть его принятия Другого. Итак, этика старческого служения — это *этика принятия Другого*, в описанном сильном, предельном смысле концепта принятия. Стоит указать, что современная наука обнаруживает в установке принятия Другого глубокие психологические и психотерапевтические аспекты. «Принятие» — один из базовых принципов в психотерапии Карла Роджерса, который означает «готовность принимать свидетельства субъективного опыта пациента в их тако-

¹ Там же. С. 127.

² Дурьилин С. Цит. соч. С. 24–25.

³ Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец. СПб., 1908. С. 31.

ности... как самодостаточную реальность, которая может рассчитывать на доверие»¹.

Следующее из ключевых свойств этой этики, а равно и определяющей ее любви Христовой, — их *сверхнормативный* характер. Как мы говорили, старец принимает всех, и это значит, что круг тех, на кого распространяется его служение любви, никем и ничем не ограничен, нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достоин» и кто «недостоин» этой любви, никто из ее круга не исключен. В этом своем качестве служение любви старца следует искупительной жертве Спасителя, также сверхнормативной — приносимой за всех без исключения. Этика старческого служения не рассуждает, не регламентирует, кому подается, а кому не подается помощь старца, у кого снимается, а у кого не снимается ноша его испытаний и скорбей; это — *этика сверхнормативной любви Христовой*.

Оба указанные свойства — новые для исихастской этики, это — отличительные свойства ее второй, более поздней формации, «этики Возврата»². Стоит подчеркнуть, что оба они отчетливо направляются христоцентрическими ориентирами: если сверхнормативность следует образу Искупления, искупительной жертвы Христа, то в предельном принятии Другого можно видеть следование кенозису Христа. Есть и другие заметные отличия двух формаций. Так, индивидуалистические тенденции, сопутствовавшие Уходу, практически исчезают, и кроме того, поскольку служение старцев несет и черты социального служения, то новая этическая формация есть уже не только индивидуальная, но и социальная этика. Но, обладая отличиями, эта формация сохраняет также и устои предшествующей формации, описанной нами выше этики Ухода. В первую очередь, нисколько не умаляется значение покаяния и смирения. Смирение истово блюдет старец для себя самого, и одновременно в его наставлениях, его духовном руководстве звучат постоянные призывы к смирению, проводится научение смирению. Об Амвросии пишут: «Проповедовалось старцем главным образом смирение — основа жизни духовной»³. Наряду с любовью смирение — самая яркая, выступающая черта в облике старца, и обе эти черты всегда вместе, рядом, образуя как бы нераздельную двоицу, союз любви и смирения, какой видим мы и в служении Самого Христа. Борьба же со страстями, как и в этике раннего исихазма, как и в этике общеправославной, остается основным и центральным полем нравственной практики. Наконец, вполне очевидно и сохранение определяющих свойств внутренней природы исихастской этики: вторая ее формация, как и первая, есть этика опытная и энергичная.

¹ *Васильюк Ф. Е.* На подступах к синергичной психотерапии: история упований // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 627.

² Стоит здесь отметить, что присутствие этих свойств замечается также и в этических установках преп. Силуана Афонского, хотя он, будучи старцем афонским, отнюдь не принадлежал к обсуждаемому нами русскому старчеству в России. Отличительные особенности подвига Силуана — это настойчиво утверждаемые им молитва за весь мир, плач за весь мир, любовь к врагам. Но любовь к врагам не есть ли принятие Другого, а плач и молитва за весь мир — разве не проявление сверхнормативной любви Христовой? Возможно сказать, что, в известном смысле, этика Силуана, не совершавшего возврата в мир, есть тем не менее этика Возврата, а не этика Ухода.

³ *Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов).* Жизнеописание оптинского старца неросхимонаха Амвросия. С. 97.

4

Наша характеристика двух формаций этики исихазма при всей беглости все же позволяет их сопоставить с современными тенденциями этической мысли. Тема о современном значении, о потенциях этических установок исихазма (как и других духовных традиций) весьма содержательна, и сейчас мы только укажем в ней некоторые вехи. Первые замечания уже были нами сделаны в конце обсуждения ранней формации. Мы констатировали, что эта формация — не эссенциалистская и не нормативная этика и тем самым, в проекции на историю европейских этических учений, — этика неклассическая (если под «классической» понимать, как принято, этику Нового Времени, стоящую на фундаменте базовых принципов и концептов Аристотеля, Декарта, Канта). Во второй, зрелой формации эти неклассические свойства значительно углубляются; отличаясь от классической этики принимают более позитивный характер, выражаясь не только в отказе от классических оснований, но и в развитии содержательных альтернатив этим основаниям. В первую очередь, такую альтернативу мы обнаружим в богатейшей этической практике русского старчества, где воплощалась в жизнь этика сверхнормативной любви Христовой.

Мы обозначили основной принцип этой этики как принятие Другого, предполагающее взятие на себя его тягот, скорбей, страданий и осуществляемое путем совлечения Другого, в молитве и по благодати, в общую икономию обращенности и устремленности ко Христу, приобщения к Его жертвенной любви. Главные слагаемые этой установки принятия удачно суммирует афористическая формула преп. Феофана Затворника: «Безжалостность к себе, готовность на всякую услугу другим и предание себя всецело Господу с молитвенным в Нем пребыванием — се производители жизни духовной»¹. В последние десятилетия ведущей тенденцией в этике (как и в персоналогии) стала ориентация на Другого, принятие и проведение в той или иной форме идеи примата и приоритета Другого. Наиболее основательное выражение эта тенденция получила в этике Э. Левинаса, без сомнения, самой влиятельной этической теории конца XX века. Стержневой принцип этой этики — ответственность за Другого, по Левинасу, — первичное и фундаментальное отношение, конституирующее не только этическую сферу, но и субъекта, личность. Ответственность за Другого — это левинасовская трактовка принципа любви к ближнему, любовь-милосердие, и Левинас тесно сближает этот свой принцип с положением Достоевского: *Я (каждый) за всех виноват*. И нельзя не увидеть, что существует немалая общность принципа Левинаса также и с принятием Другого в этике русских старцев.

Сопоставление двух соответствующих формаций этики — большая тема, заслуживающая особого исследования; сейчас мы лишь обозначим главные пункты. В основных чертах обе формации довольно близки и родственны. Левинас указывает, что его принцип выражает начало любви, так что его этика — определенная вариация этики любви, хотя он и избегает этого термина. При этом философия Левинаса критикует и отбрасывает эссенциальный дискурс, равно как дискурс регламентов, норм, обязательных внешних

¹ Святитель Феофан Затворник. Письмо 312 // Собрание писем. Вып. 2. М., 1898. С. 177–178.

правил и т. п. Отсюда явствует, что ответственность за Другого — заведомо не эссенциалистский концепт и принцип¹, и, на языке любви, этой ответственности соответствует любовь сверхнормативная; как и служение старца, круг ответственности за Другого объемлет всех. К пунктам близости принадлежит и усиленно утверждаемая Левинасом «асимметрия» отношения Я — Другой, решительный приоритет, отдаваемый в этом отношении нуждам и интересам Другого: по Левинасу, даже и вообще «нравственное сознание можно определить как сознание привилегии Другого по отношению ко мне»². В русском же старчестве эта привилегия — нагляднейшая черта, прочно закрепленная уже в самом слове «служение». Что же до различий, то, разумеется, они должны быть не менее сильны уже в силу христианских оснований исихастской этики и иудейских, пусть не ортодоксальных, — этики Левинаса. Но даже и в религиозных аспектах две формации имеют точки общности: так, если в служении старцев принятие Другого, взятие на себя его ноши осуществляется по благодати, благодаря связи с Богом, то реализация ответственности за Другого также, по Левинасу, опирается на Бога: «Именно Бог помогает быть ответственным»³. Но тут уже не могут не начаться расхождения. Есть все основания сказать, что в истовом служении ближним у русских старцев, служении, которого они не оставляли до последнего дня, превозмогая немощи и страдания, — была и ответственность за ближнего, за Другого. Однако она имеет иную природу, нежели концепт Левинаса. Ответственность старца — это ответственность пред Христом, отношение, размыкающее человека к Богу и органически интегрированное в исихастскую практику восхождения к соединению с Богом в Его энергиях. Концепт же ответственности у Левинаса не имеет этого онтологического измерения (уже потому, что Левинас вообще отвергает онтологию), и тем паче, он не христоцентричен.

В наши дни во всех базовых областях гуманитарного знания, в том числе философии, антропологии, этике, налицо кризисное состояние, порожденное вынужденным отказом от прежних классических представлений и теорий. В этике, как мы уже замечали, задачи преодоления кризиса выводят к поискам неклассических альтернатив для оснований этического дискурса. Опыт длительного периода критики и отбрасывания классических представлений указывает направление поисков: искомая этика не должна быть отвлеченной и доктринальной, эссенциалистской, она также не должна быть жестко нормативной, авторитарной, закрепляющей отношения подчинения, подавления человека, не может опираться на старую конструкцию этического субъекта и т. д. Отказ от отвлеченных построений и постулативных учений заставляет обратиться к опытной почве: становится весьма актуален поиск новых источников, новых полей этического опыта, оставшихся прежде вне поля зрения европейской науки. И вовсе не парадоксально, а, напротив, логично то, что таким *новым* полем оказываются, в частности, этические позиции *древних* духовных традиций

¹ Ср., напр.: «Человек... ответственностью разрывает сущность» (Левинас Э. Гуманизм другого человека // Он же. Время и другой. СПб., 1998. С. 239).

² Левинас Э. Ракурсы // Он же. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 299.

³ Он же. Философия, справедливость и любовь. Цит. изд. С. 359.

и практик: здесь опыт издревле осмысливался на сугубо неклассических путях.

Из сказанного выше очевидно, что ценные ресурсы для современной этической мысли заключает в себе и этика исихазма, в особенности ее зрелая формация. Многие принципы и особенности последней очень соответствуют направлению сегодняшних этических поисков. Этика служения русских старцев (к которому, кстати, близко и современное греческое старчество) — это этика принятия Другого, этика общения и диалога, которая не является авторитарной этикой, этикой власти (заметим, несмотря на важное место в ней принципа послушания). Это — чуждая отвлеченности, опытная и энергичная этика, и в принципе энергичности она имеет продуктивный принцип, способный служить альтернативой принципу и дискурсу сущности в классической этике. Можно поэтому выразить надежду, что ее ресурсы внесут свой вклад, а возможно, и окажут свое влияние в идущих нравственных поисках современного человека.

2010

СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕКА СОГЛАСНО ИСИХАСТСКИМ ВОЗЗРЕНИЯМ

Введение. Исторический обзор

Идея Совершенного человека — гораздо более, чем идея. На протяжении многих эпох, во многих меняющихся формах это один из движущих мотивов и регулятивных принципов в жизни разнообразнейших традиций, обществ, культур.

Она отражалась глубоко и на сознании отдельного человека, и на характере социальных структур, и на их деятельности. Но вместе с тем нельзя все же отнести ее к числу всецело универсальных антропологических идей и полагать непрменной, неустрашимой частью представлений человека и человечества о самих себе. Иным эпохам и обществам, иным направлениям мысли она была совсем и несвойственна; чтобы не ходить далеко, заметим, что именно таким оказалось и наше время, эпоха эгалитарных демократий. Демократия — сообщество принципиально несовершенных граждан и не притязающих на совершенство правителей. Ведь если Совершенные есть — следует их найти и полностью верить им все бразды — и уж это будет отнюдь не демократия, не так ли? Бердяев и многие антиутописты сближают совершенство с тоталитарной утопией. Или можно спросить: совместима ли с совершенством и с устремлением к нему — идея толерантности, столь дорогая либеральному гуманизму? Итак, для господствующих сегодня воззрений идея Совершенного человека не только далека, но даже и подозрительна. Что же? Тем более интересно взглянуть в эту идею, найти кроющиеся в ней онтологические и антропологические предпосылки, понять, как и отчего в долгой своей истории она то с силою утверждалась, выходила на первый план, то вызывала сомнения, меняла форму, а то и с не меньшей силою отвергалась. Настоящий текст будет посвящен отношениям идеи с одной определенной духовной традицией — традицией православного исихазма. Но, разбирая этот конкретный исторический пример, мы с неизбежностью затронем и многие общие проблемы.

* * *

Обычное, обыденное значение слова «совершенный» применительно к эмпирическим предметам есть значение превосходной или даже как бы предельной степени. Вещь, или явление, или предикат (как то: умение или владение чем-либо) могут быть хороши, отличны, превосходны или, наконец, совершенны. Это означает, что по природе своей они допускают различия, градацию по ступеням или степеням и допускают изменение, переход меж ними; причем диапазон различий не безграничен, и возможные градации имеют некоторый предел, коим и служит «совершенство».

Понятие также имеет ярко выраженный ценностный аспект: ступени, ближе стоящие к пределу, — предпочтительней, они больше и полнее наделены некими желаемыми, ценными качествами. Само же совершенство есть полнота, абсолютное воплощение этих качеств. Вообще говоря, оно не обязательно имеет характер зримого, наглядного образа, но обязательно является определенным, интеллигибельным. Это не апофатическая, а катафатическая категория: совершенство — всегда совершенство чего-то, конкретно выраженного.

В совокупности все эти семантические компоненты совершенства приводят к очевидному выводу о его философской природе: совершенство следует рассматривать как *идеал*. Поэтому, как и для всякого идеала, особую проблематику порождает вопрос о его достижимости и достижении. Вопрос этот не имеет единственного решения. Идеал, как известно, допускает абстрактную кантианскую трактовку, оставляющую за ним лишь регулятивную роль и отнюдь не предполагающую его достижения; но допускает и противостоящую ей гегелевскую, согласно которой он реализуется в развитии. Соответственно, возможны и разные позиции относительно достижимости совершенства, заключенные в диапазоне между этими классическими трактовками.

Дальнейшее углубление в понятие совершенства может доставить этимология. Греческие термины τέλειον, совершенный, и τὸ τέλειον, совершенство, являются производными от τέλος — цель, завершение, и эту же связь — ибо в церковнославянском τέλος переводилось как «верх» — сохраняет русское слово, перешедшее из церковнославянского; латинские perfectus, perfectio производны от facere с предлогом per, — что может трактоваться как «сделанное, исполненное до конца, всецело». Очевидным образом, все эти этимологии ориентируют на телеологическую трактовку понятия: совершенство может пониматься в смысле полного соответствия или полной осуществленности некоторой цели, полной завершенности, воплощенности некоторого замысла. Это один из главных аспектов, фигурирующий почти во всех концепциях совершенства, а всего более акцентированный и разработанный у Аристотеля. По Стагириту, совершенство сущего есть полная достигнутость внутренней цели, заложенной в его природе; в свою очередь, эта природная цель заключается в осуществлении, актуализации всех потенций, которыми наделено сущее; так что «совершенное» понимается как полностью и всецело актуализованное. Эта трактовка была прочно воспринята европейской метафизикой и воспроизведена во многих ее учениях. Так, у Фомы Аквинского в Большой Сумме утверждается, что «Сущее совершенно постольку, поскольку оно осуществлено», а Спиноза в «Этике» дает следующую лаконичную дефиницию: «Под совершенством... я буду понимать реальность». (Ясно, что это понимание совершенства влечет за собою умаление реальности греха и зла: чтобы не пришлось считать совершенством вполне осуществленные злодеяния и пороки, необходимо принять, что «реально существуют» одни благие потенции, а грех и зло суть лишь следствия недостатка, слабости некоторых из них, чисто привативные феномены. Такой взгляд, выдвинутый уже в патристике и последовательно проводимый у Августина, затем через Декарта и Лейбница — чью концепцию совершенства пародировал в «Кандиде» Вольтер — перешел в новоевропейскую философию и остался господствующим в ней.) Далее, столь же обще-

распространенным подходом к совершенству является *эстетический*, также утвердившийся уже в античности и обладающий еще больше древностью, нежели телеологический подход: его можно проследить вплоть до пифагорейцев. Эстетическое понимание совершенства связывает его с принципами гармонии, лада, упорядоченности, с соразмерностью строения и формы; оно также утверждает, что с совершенством несовместимы любые разнородность и разнотой, асимметрия, недовершенность... Пройдя через всю историю европейской мысли, в Новое Время эта концепция включается в основы классической философской эстетики Лессинга и Винкельмана; так, согласно последнему, «совершенство есть возвышенная и гармоничная форма». И наконец, начиная с Платона, эстетический аспект дополняется *этическим*: совершенство утверждается как причастное Благу и само Благо. Данный аспект не только закрепится, но и получит первенствующее значение в христианскую эпоху, а его взаимоотношения с эстетическим идеалом станут предметом бесконечной рефлексии, колеблющейся от полного совмещения двух принципов (в Аристотелевом идеале калокагатии, нравственной красоты) до их полного разведения и противопоставления (у романтиков, Кьеркегора и многих прочих, включая Митю Карамазова). Напротив, для античного сознания все названные аспекты были не только не противоречащими друг другу, но взаимно необходимыми сторонами единого и цельного совершенства: идеал телеологический, Цель, опознавался как Благо и совпадал с этическим; будучи же не частной и преходящей, а идеальной, Цель в полноте своей осуществленности виделась одновременно и как эстетический принцип, Красота.

Идеальная природа совершенства, дополняясь полнотой его бытийности (обеспечиваемой его телеологическим аспектом), подводит к его сближению с божественным началом, высшим бытийным принципом. И неизбежно такое сближение возникает, едва у элейцев, и в первую очередь у Парменида, впервые формируется отчетливое представление о таком принципе. Бытие Парменида, Абсолютное Благо Платона и неоплатоников, Бог христианской схоластики и метафизики, начиная уже с Боэция, — всем этим началам тем или иным образом принадлежит совершенство, хотя точный характер и этой принадлежности, и самого совершенства может быть очень разным, а порой и не очень определенным.

Разобрав таким образом понятие совершенства, мы не получаем еще, однако, ответа на вопрос: приложимо ли это понятие к человеку? Ответ требует конкретизации антропологической позиции: в зависимости от принимаемых положений о природе человека, о его «назначении» (если подобный концепт вводится), он может быть и положительным, и отрицательным, а также более сложным, не сводящимся к простому «да» или «нет». Различные варианты ответа, известные в европейской мысли, тесно связаны с ее конкретными духовными традициями и историческими этапами.

* * *

Со времен глубокой архаики для эллинского сознания не было сомнений, что человеку доступно *техническое совершенство*: он может быть совершенным исполнителем, высшим мастером в определенном ремесле или искусстве, профессии или общественной функции. Но достаточно рано

возникло и отличие «человека, взятого в частной функции», от «человека, взятого самим по себе», человека как такового; возникло представление об особой всеобщей сути или природе человека — зачаток *антропологической концепции*. «Природа человека» связывалась с его «душой», и также на достаточно раннем этапе интуиции совершенства и совершенствования (достижения совершенства, приближения к совершенству) начали прилагаться к этой природе или душе. При этом, в силу идеального характера совершенства, его достижение душой мыслилось прямо затрагивающим отношения человека с миром богов и превышающим рамки эмпирического существования. Иными словами, обретение душой совершенства изначально получало выраженный религиозный и мистический аспект.

Первый в европейской культуре развитый комплекс представлений о совершенстве человека и пути к нему был создан орфической традицией около V в. до н. э. (впрочем, как считалось с древности и как писал еще Геродот, эта традиция заимствовала многое у пифагорейства; но истинная мера заимствования и преємства с трудом поддается сегодня научной оценке). Орфическая доктрина, развернутая в обширный, сложный конгломерат верований, мистериальных обрядов и мистико-философских текстов, утверждала, что в человеке подспудно и заглушенно таится бессмертное божественное начало, частица божественной природы и человек наделен высшим призванием освободить эту частицу, дав ей воссоединиться вновь со всею стихией божественного. Исполнением призвания служит *путь очищения*, куда входят мистические обряды и аскетическая практика, в совокупности слагающиеся в особый образ и способ существования, «орфическую жизнь» ($\delta\ \beta\iota\omicron\varsigma\ \omicron\rho\phi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$). Весьма существенно, что путь к совершенству — как это было еще у пифагорейцев — предполагает также познание, обретение мудрости; достижение совершенства души требует совершенствования разума. Этот интеллектуальный мотив, крайне характерный для эллинского сознания, станет одним из самых дискуссионных, напряженно обдумываемых и пристрастно обсуждаемых во всей дальнейшей истории идеи человеческого совершенства. Роль разума в идеале совершенного человека и на пути к этому идеалу — один из основных спорных пунктов, размежевания между Афинами и Иерусалимом, эллинской и иудео-христианской традициями.

Соединив орфико-пифагорейские влияния и темы с идеями Парменида и Сократовым положением о тождестве блага и познания, Платон строит первую философскую концепцию совершенства и человеческого совершенствования. Начиная с «Федона», он резко разделяет тело и душу, телесное и душевно-духовное начала в человеке и тем основывает линию *дуалистической антропологии*, важную и влиятельную на всем протяжении истории европейской мысли. Согласно этой платонической антропологии (заметим в скобках, что онтологии Платона, в отличие от антропологии, присущ не дуализм, а монизм, как обосновывал и подчеркивал А. Ф. Лосев), душа причастна миру идей, она божественна и вечна — или по крайней мере непреходяща, ибо Платоновое понятие вечности довольно темно; она есть принцип формы, проста, неделима.

«Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей

степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело»¹. Итак, сама по себе, в природе своей, душа совершенна и божественна; но в земном существовании, будучи соединена с телом, она смешана, взаимопроникнута и отпечатлена им, заключена в нем, как в темнице или гробнице (орфическая метафора, использующая игру слов *σῶμα* — *σῆμα*, тело — могила). Тело наносит порчу душе, грязнит, совращает и принижает душу. Позиция Платона не вполне отчетлива в том, является ли душа сама по себе всегда уже в полной мере бессмертной, чистой формой, или же она, когда в теле, имеет лишь некое подобие или причастность, а истинное бессмертие обретает только в итоге очищения. Но общий тезис о «божественной природе души» утверждается им с полной определенностью и служит необходимой онтологической предпосылкой его концепции человеческого совершенства. Ядро ее то же, что и у орфиков: человек призван к совершенству, и совершенство реально достижимо для него на пути очищения, суть и смысл которого заключаются в освобождении души.

Понятно отсюда, что достижение совершенства может рассматриваться как реализация заложенного в человеке подобия божественному: *уподобление богу*. Именно в таких терминах Платон описывает путь к совершенству в «Теэтете», что был создан им вскоре после «Федона»: «Следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда (в мир богов.— С. Х.). Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»². Поздней, в «Тимее», эта установка возводится в принцип всего мироздания: «...демиург пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. В этом... подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса»³. Концепция уподобления богу кажется естественной в логическом и историческом русле, проложенном орфиками. Естественна она и вообще для мистериального типа религиозности: напомним хотя бы отождествление умершего с Осирисом в египетском культе. Однако для греческого сознания она означала глубокий сдвиг сравнительно с предшествующим архаическим этапом. В ту эпоху стремление уподобиться богу без колебаний расценивалось как бесстыдная дерзость, пресловутый *ἕβρις*, и Пиндар в одной из од поучал: «Не рвись быть Зевсом! Смертному — смертно!»⁴ Совершившаяся «умопремена» стала событием с кардинальными историческими последствиями: в своей концепции уподобления богу Платон оказывается также одним из истоков идеи Богоподобия, играющей крупнейшую роль в христианскую эпоху (хотя зрелая православная форма этой идеи, концепция обожения, придаст ей далеко не платоновскую трактовку).

Раскрывая, что означает уподобление богу, Платон, как мы можем видеть, усиленно подчеркивает роль разума и вслед за ним — нравственного начала, т. е., в терминах Канта, также разума, но практического. Напротив,

¹ Платон. Федон 80 b // Собр. соч. М., 1970. Т. 2. С. 45.

² Он же. Теэтет 176 b // Там же. Т. 2. С. 270.

³ Он же. Тимей 29 e // Там же. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 470.

⁴ Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 171.

о теле и плоти он говорит всегда мало, хотя совершенство души требует их преодоления, освобождения от них. За этим обстоятельством стоят сразу две особенности пути совершенства и очищения по Платону. Во-первых, здесь проявляется общая закономерность, открытая независимо мистиками и аскетами во многих традициях: для духовного пути имеют большую важность позитивные, а не негативные устремления, положительные, а не отрицательные задачи. Путь к совершенству у Платона включает определенные установки по отношению к телесному началу (отказ от потакания телу и его склонностям, отрицание их нравственной ценности и т. п.); но Платон вовсе не выдвигает их на первый план и не заостряет — не требует крайностей аскезы, поста, умерщвления плоти... Стихия телесного и отношения с нею скорее отодвигаются как нечто неважное, не стоящее внимания; а то, что стоит внимания — и это вторая особенность — связано прежде всего с разумом и познанием. Эта особенность уже не универсальна, но специфична для эллинского миросозерцания, а позднее — для опирающейся на него секуляризованной новоевропейской метафизики. Божественным началом в человеке здесь утверждается разум, и путь совершенства — путь самоутверждения разума в познании. Такой путь должен начинаться с подготовки, формирования разума, и потому лишь на поверхностный взгляд странно, что у Платона столь крупное место занимает педагогическая тема, тема о «философском воспитании» и воспитании вообще, о наставниках и учениках... Здесь характернейшая черта греческого сознания как сознания культурного *rag excellence*: его культивирующая, прорабатывающая, возделывающая установка по отношению к человеку и окружающему миру.

Часто делают замечание, что высшие ступени духовного пути в описаниях представителей самых разных традиций, мистических учений и школ предстают близкими и почти идентичными. Как мы сейчас убедимся, это стандартное замечание можно признать справедливым лишь с большой оговоркой. Платон, а за ним и неоплатоники, рисуя путь совершенства как путь познания, подчеркивают, что истинное познание вовсе не совпадает с обычным познанием эмпирического мира посредством чувственных восприятий; напротив, оно предполагает отвлечение от чувственного мира и направляется к созерцанию мира умопостигаемого, Платонова *κόσμος νοετός*. И здесь нас действительно встречает элемент высочайшей степени универсальности: трудно было бы указать учение или школу духовного опыта, где искомым духовным состоянием не утверждалось бы созерцание. Равно универсален и следующий элемент: повсюду и неизменно созерцание понимается не как дистанцированное оглядывание, но как актуальное соединение с созерцаемым, осуществляемое не чувственным зрением, но некою иной, высшей способностью. И все же это еще не конец темы. Мистическое созерцание-соединение имеет два рода, существенно различающиеся, и это различие — наличное, вопреки обсуждаемому взгляду, на самой вершине духовного пути, — проводит глубокую границу, водораздел между духовными традициями, оставляя от всех по другую сторону — христианство. Ибо лишь в этой единственной традиции мистическое созерцание одновременно оказывается личным общением, а духовный путь строится как диалогический процесс: расширяющееся и углубляющееся взаимодействие двух личностных центров. Ниже мы еще вернемся к этим кардинальным отличиям.

Как и во множестве других сквозных тем в истории европейской мысли, в теме о совершенстве и совершенном человеке Платон — узловая фигура: фокус, где сходятся почти все (но все-таки лишь почти!) ключевые идеи и мотивы как из эллинского прошлого, так и из христианского будущего. «Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?» — вопрошал во II веке платоник Нумений, а вскоре следом за ним — христианин Климент Александрийский; риторический вопрос недвусмысленно утверждал за «аттическим Моисеем» роль объединителя двух — а точнее, даже и трех, — великих традиций. Но еще прежде чем дать идейную базу для философского осмысления иудаизма, а затем и христианства (не забудем, впрочем, что адекватность этой базы множество раз оспаривалась), мысль Платона внесла богатый вклад практически в каждую из последующих античных школ: Аристотеля, стоиков, даже эпикурейцев, не говоря уже, разумеется, о неоплатонизме.

Конечно, решая тему о совершенстве и совершенном человеке, Аристотель отбрасывает столь важный элемент платоновской концепции, как идею Блага. Вот базовая дефиниция, которую дает Стагирит, отводя совершенству отдельную статью в своем «философском словаре», Пятой книге «Метафизики»: «Совершенным (τέλειον) называется (1) то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть... (2) то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области... (3) законченным называется то, что достигло хорошего конца: оно закончено (τέλειον), потому что у него конец (τέλος)... И конечная цель есть конец» (Met. 1021 b12–29). Вперед здесь выдвигается, как мы уже говорили, телеологический принцип, совершенство как осуществленность внутренней цели; и в этике Стагирита мы находим, что в качестве последней для человека утверждается «счастье», εὐδαιμονία. И все же каркас концепции сохраняется. Существо Аристотелевой «эвдемонии» — деятельность разума, и это деятельность особого рода, «спекулятивная», что видится не столько действием и движением, сколько покоем созерцания. Предмет же созерцания должны составлять вещи божественные — и так близость к Платону восстанавливается. Принимается у Стагирита и идея максимального уподобления богу. Дальше от платоновской основы отходят эпикурейцы. Вместе со всею их философией их концепция совершенства и совершенного человека необычно для античного и особенно позднеантичного мира упрощена, плоскодонна; но именно оттого она и заслуживает некоторого внимания. Это первая полностью секуляризованная, безрелигиозная концепция в нашей теме. Эпикуреизм не отвергал богов, однако ни совершенство человека, ни путь к этому совершенству, по эпикурейским воззрениям, никак и ничем не были связаны с существованием богов. Здесь вовсе не утверждалось, что достижение совершенства есть приближение к богу или выполнение божественного предназначения. Взяв идеал эвдемонии у Аристотеля, Эпикур сделал содержанием этого идеала принцип наслаждения. Вопреки столь частым вульгарным либо пристрастным толкованиям, этот принцип значил отнюдь не стремление к чувственным наслаждениям, но свободу от страха и страдания, выражаемую знаменитым позднеантичным понятием *атараксии* — отрешенности, невозмутимости, безразличия. Действительное существо эпикуреизма — не в культе чувственных устремлений, но в некоем редуцированном, урезанном понимании человека, своего рода

мини-антропологии, где не только иное человеку, божественное, не играло никакой роли, но и вся сфера мысли, разума и познания сводилась к служению бытовому идеалу тихой уединенной жизни, в довольстве малым и в безразличии ко всему. В полном соответствии с этим во всей позднейшей европейской культуре прямым наследником эпикуреизма оказывается лишь утилитаризм.

Идеал атараксии играет центральную роль и в стоицизме, но здесь он наполняется уже иным содержанием и ставится в иной, более глубокий контекст. Достичь отрешенности от дел и вещей мира не значит попросту отвернуться от них как от источников лишних переживаний; это значит, напротив, прозреть их суть, их законы — и так обрести независимость от них. Атараксия оказывается делом, задачей разума, а достигший ее совершенный человек — в первую очередь Мудрецом. В противоположность эпикуреизму и в согласии с магистральной линией всего античного мировидения, стоики утверждают разум как главное и высшее в человеке; больше того, они прямо утверждают его божественность. Так пишет Эпиктет: «Сущность бога... ум, знание, разум правильный»¹, хотя Сенека вносит и уточняющее различие: «Разум у людей и богов один: в них он совершенен, в нас поддается совершенствованию»². Тем самым здесь точно воспроизводится классическая парадигма зрелой античности: человек призван к совершенству и может достигать его; совершенствуясь, он уподобляется богу (или богам); и путь совершенства и уподобления богу осуществляется прежде всего в развитии и совершенствовании разума, в познании, а затем также в нравственных действиях. Как мы видели, в своем существе это платоническая парадигма; стоики признают свою преемственность от Платона, и А. Ф. Лосев называет даже их учение «стоическим платонизмом». Вполне в русле платонизма лежит и резкий дуализм стоической антропологии, противопоставление духовного и телесного в человеке как высокого и низменного. «Природа наша состоит из двух составных частей,— писал Эпиктет,— из тела, что представляет в нас общность с животными, и из разума и мысли, что представляет в нас общность с богами»³. В неоплатонизме это противопоставление станет еще более заостренным.

Вместе с тем стоицизм немало и отклонялся от платонизма, вносил новые акценты и новые идеи. Превознося разумное начало, стоики в то же время не имели склонности и вкуса к изоцированной и углубленной работе разума, к тонкостям платонической метафизики и диалектики. Их разум более прост и отличается прежде всего заметным сдвигом внимания от ноуменального к феноменальному, уклоном к натурфилософии. В весьма разнородной стоической доктрине, сильно менявшейся за пятивековую историю школы, одним из центральных и неизменных элементов всегда оставалась космология, почерпнутая из платоновского «Тимея», но существенно переосмысленная. Космос стоиков не просто живое существо, это вечная

¹ Эпиктет. Беседы в 4-х книгах. II 8.1–2. Цит. по: Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э. М., 1979. С. 326.

² Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию (Письмо XCII). М., 1977. С. 216.

³ Эпиктет. Беседы в 4-х кн. I 3, 3. Цит. по: Лосев А. Ф. Там же.

и всеумная, совершенная и божественная Природа. У стоиков недвусмысленно совершается отождествление природы и бога, и латентный обычно античный пантеизм выступает в отчетливой и открытой форме. «Что же есть иное Природа,— утверждает Сенека,— как не бог и божественный разум, проникающий Вселенную повсюду, во всех частях?»¹. Этот шаг, имевший важные последствия для истории мысли, весьма отразился и на стоической концепции совершенства. Коль скоро бог отождествляется с природою, то совершенство и уподобление богу есть попросту следование естественным законам, жизнь согласно природе. Такой вывод был сделан уже основателями школы: «Зенон первый заявил в трактате “О человеческой природе”, что конечная цель — это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели... Это и есть жизнь счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого»². Поскольку же общее у бога и человека — разум, то явственно намечалось отождествление всех трех высших начал: Бога, Разума и Природы; еще одним тождественным началом сюда присоединялось Провидение, поскольку в данной картине вещей его явно следовало считать совпадающим с действием природных законов.

Этот набор основных начал приближался заметно к системе категорий позднейшей христианской теологии и философии, и потому в стоицизме имплицитно уже присутствовали многие будущие апории христианской мысли. В обеих традициях многие трудности и проблемы порождались возникшей необходимостью примирить меж собой принципы всевластного Провидения и свободы воли. Другое существенное приближение к христианскому видению и проблематике явилось в области этики и психологии в связи со специфическим пониманием добродетели у стоиков. Они отказывались признавать сущностное различие между разными добродетелями, утверждая, что добродетель как таковая едина и лишь получает у людей разные имена в зависимости от условий. Равно отрицалось и наличие разных степеней обладания добродетелью. Допускалось только ее наличие или отсутствие у человека, так что последний мог быть либо совершенным, либо дурным, без какой-либо середины. Эта радикальная «двузначная логика» в этике влекла за собой новое представление о пути к совершенству. Этот путь уже не мог быть постепенным продвижением, прогрессом, а должен был представлять собою резкий поворот, обращение, подобное исцелению недугующего или прозрению слепца. И здесь появлялась важная парадигма — обращение (*ἀντιστροφή*, *μεταστροφή*, *περιαγωγή* / *μετάνοια*), впервые введенная — как столь многие парадигмы европейской мысли — Платоном. Обращение возникает у него весьма органично, и с образною, и с логической убедительностью — в разворачивании знаменитой метафоры Пещеры в Седьмой книге «Государства»: человек может перейти от видения смутных отсветов и теней к созерцанию Источника Света, но для этого ему надо освободиться от оков и целиком повернуться в другую сторону. «Как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе как вместе со всем телом,

¹ Seneca L. *Annei*. De beneficiis. IV. VII // Opera. Vol 11. Lipsiae, 1873. P. 63.

² Диоген Лаэртций. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. VII, 88. М., 1979. С. 295.

так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося»¹. После первого своего появления в «Государстве» и затем второго — у стоиков, в третий раз парадигма обращения возникает уже в христианстве, где приобретает чрезвычайное значение, став неотъемлемой частью новозаветной концепции нового (обращенного) человека.

Еще одним продвижением в направлении христианской антропологии было отчетливое тяготение стоицизма к универсальной идее человека, идее единой, всеобщей человеческой природы, не связанной ни с какими национальными, сословными или иными эмпирическими различиями между людьми. Отрицание всякой ценности и значения за такими различиями — обычный стоический мотив. Обратиться и стать совершенными, мудрецами равно могут грек, римлянин, варвар, патриций, раб... — и выразительным практическим доказательством этого было то уже, что двумя крупнейшими фигурами позднего стоицизма были раб Эпиктет и император Рима Марк Аврелий.

Стоит, однако, указать, что само ядро стоицизма, идеал атараксии, лишь в очень ограниченной мере приближался к будущим христианским представлениям. Он был слишком тесно связан с дуалистическим типом антропологии, чуждым христианству. Если в антропологии христианства, наиболее чисто, аутентично представленной в мистико-аскетической традиции, обсуждаемой ниже, путь духовного восхождения связывается с достижением полной подвластности, управляемости чувственно-эмоциональной сферы — так, чтобы человек был способен «преложить от дурного на доброе» все в ней зарождающиеся импульсы и движения, — то стоицизм стремился не к преложению, а к отсечению, умерщвлению всей этой сферы: не к добрым чувствам, а к абсолютному безразличию и бесчувствию. Ключевое и центральное для христианства начало любви попросту отсутствовало в арсенале стоических понятий.

Еще отчетливее, чем в стоицизме, черты переходного явления между античностью и христианством выступают в воззрениях Филона Александрийского. Средоточие позднеантичного синкретизма, александрийская культура в своем общем подходе может быть вольно охарактеризована как применение греческой метафизики к истолкованию и осмыслению разнообразных восточных культов и мистических школ. Филон ставил подобную задачу применительно к религии Ветхого Завета, иудаизму; и как опыт сопряжения, синтеза «Афин» и «Иерусалима» итоги его усилий не могли не оказаться в тесном родстве со вскоре явившимся опытом этого же синтеза в христианстве. Эти особенности его ситуации в полной мере обнаруживают себя и в теме о совершенстве, где мы встречаем причудливое переплетение платонических, стоических и иудейских мотивов. Разумеется, путь к совершенству здесь — путь к Богу; Бог же — библейский Яхве, наделенный одновременно и чертами бога по Платону и Пармениду. Путь начинается с веры, которая утверждается — по иудейской традиции, но в полном расхождении с греческой, где вера всегда занимала относительно незаметное и невысокое место, — «царицей всех добродетелей». Следующая ступень — уничтожение страстей души. Последние выстраиваются в иерархию,

¹ Платон. Государство 518. Т. 3. Ч. 1. С. 326.

где худшей, опаснейшей служит гордость: Филон трактует ее как стремление сравняться с Богом и отождествляет с греческим ἕβρις. Дальнейшая ступень — отрешенность от телесного, которая заключается, по Филону, не в крайностях аскезы, а в обретении безразличия ко всему связанному с телом и плотью. Обе эти ступени отражают явное влияние стоиков; но, в отличие от стоиков — и в согласии с платониками, — Филон далее мыслит еще одну, высшую ступень — созерцание Проявлений, или же «Сил», Бога, главная из которых — Логос, Слово. Также в отличие от стоиков, концепция Филона не является универсалистской, но несет элемент эзотеризма и избранничества: путь к совершенству не мыслится открытым для всех. И, в отличие уже от всей греческой античности, человек не считается способным достичь завершения пути одними собственными усилиями. По своей природе и сути совершенство — дар Бога, посылаемый человеку, однако в ниспослании этого дара известная роль принадлежит и человеческому усилию: дар посылается лишь достойным, и человек должен стремиться стать таковым. Здесь мы можем увидеть первый отдаленный прообраз идеи синергии.

Как и во многих других темах, неоплатонизм подводит зрелый итог всем размышлениям античности о совершенстве и совершенном человеке. Конечно, далеко не все линии и не все мотивы вошли сюда. Неоплатонический итог — не синкретическое собрание всех выдвигавшихся позиций, а новая цельная позиция, выразившая в себе квинтэссенцию античного взгляда на человека. Высший бытийный принцип неоплатоников, Единое, со всю определенностью утверждается как совершенство: «Первоединый есть всесовершенный (τέλειον), так как Он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания... как бы через края всем переполнен»¹. Излиянием этой сверхбытийной переполненности является к существованию все сущее; и все сущее имеет одну всеобщую цель — вновь вернуться к Единому (парадигма возвращения, ἐπιστροφή, родственная парадигме обращения). Итак, путь совершенства, путь возвращения к Единому — жребий и назначение всего сущего; но лишь в человеке этот жребий может достичь истинного исполнения. Плотин различает в человеке «верхнюю», или «истинную», душу и «нижнюю», слитую с его телом. Истинная душа и есть то, что совершает возврат к Единому, и цель человека — отождествиться с нею, освободившись, как от балласта, от всего остального. Воспринимая наследие и орфиков, и стоиков, неоплатонизм утверждает первым этапом освобождения освобождение от поработченности телом посредством безразличия и воздержания. На следующем этапе возвращения душе надлежит пройти через сферу Ума, и это есть этап философствования, философского разума. Высший же и последний, третий этап — чистое созерцание Единого. Подобное созерцание есть мистический опыт, по самой сути своей не допускающий рационального представления и дискурсивного описания. Но можно все же уверенно утверждать, что это созерцание не является дистанцированным рассматриванием, но означает достижение единства, соединение с Единым. Еще с Платона зрительная активность понималась в античности как соединение с тем, что зрится. И в качестве последней черты отметим явное отсутствие здесь всякого намека на обоюд-

¹ Плотин. Эннеады, V 2, 1 // Сочинения. СПб., 1995. С. 67.

ность, «диалогичность» духовного процесса, на какое-либо взаимодействие и содействие, участие самого Единого в приближении души к Нему. Согласно Плотину, Единое «не устремлено к нам и не движется около нас (имеется в виду, что движение Единого могло бы быть только совершенным, т. е. круговым.— С. Х.), напротив, мы к нему стремимся»¹. Полное отрицание личностного начала в Абсолютном остается последним словом античного мира.

Начала христианской речи о совершенстве

В кругу понятий и представлений христианства совершенство присутствует изначально. Откроем «Симфонию» к Новому Завету, и она скажет нам, что в синоптических евангелиях нет существительного «совершенство» и всего в двух случаях, у Матфея, употреблено прилагательное «совершенный». Но оба случая крайне важны: это слова Христа, из тех, что во все эпохи служили и указанием для верующих, и предметом мысли для богословов и философов. Речь Евангелия о совершенстве открывается обращением Нагорной Проповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48); и затем, уже уча в Иудее, богатому юноше Христос говорит: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19, 21). Это все; и еще однажды, согласно Евангелию от Иоанна, Спаситель говорит о совершенстве на Тайной вечере: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершенны во едино» (Ин. 17, 23). Синодальный перевод уверяет нас, что «совершенный» употреблено у Иоанна еще трижды (в трех почти идентичных местах, говорящих о «совершенной радости» (Ин. 15, 11; 16, 24; 17, 13), однако вводит в заблуждение: во всех этих местах греческий оригинал говорит не о совершенстве, а о полноте, употребляя производные от греч. *πλήρως*, а не *τέλειον*. Но в Посланиях о человеческом совершенстве говорится значительно больше и чаще; и уже явственно можно выделить основные аспекты и грани того содержания, какое апостолы вкладывали в это понятие.

Начнем, впрочем, с ограничивающего замечания. Также и в Посланиях совершенство и совершенный человек не ставятся в ряд центральных понятий христианской антропологии. Они не входят в число ключевых терминов и выражений, какими апостолы передают то главное и специфическое, что приносит Благая Весть. Этот специфический элемент христианской вести о человеке выражает прежде всего другая формула: *новый человек*. Радикальная новизна открывшейся жизни во Христе; уход, удаление, разрыв с прежним, «ветхим» человеком и всей «ветхой» жизнью, обращение и переворот, совершившиеся в человеческом существовании,— вот лейтмотив первохристианского мироощущения, и всего полнее и органичнее этот мотив могли выразить именно такие слова, как «новый человек» и «новая жизнь» (ср. также «новая тварь» (2 Кор. 5, 17 и др.), «новое небо и новая земля» (2 Пет. 3, 13 и др.) и т. п.). Однако эти моменты новизны, разрыва, переворота, стоявшие на переднем плане для первохристианства, слишком

¹ *Он же*. Эннеады, VI 9, 8 // Там же. С. 288.

мало и слабо были (если вообще были) представлены в семантике «совершенства» и «совершенного человека». Это — «спокойные» понятия, пришедшие из круга античного мирозерцания с его олимпийской уравновешенностью, и в новозаветную эпоху неоплатонизм еще не внес в них мотива напряженной и ностальгической тяги к Единому. Поэтому они не занимают в Новом Завете большого места. И все же разница между «новым человеком» и «совершенным человеком» в новозаветном дискурсе — скорее в тональности и расстановке акцентов, нежели в существе содержания. Не ставя в центр совершенства, не уделяя даже ему особо заметного внимания, этот дискурс тем не менее так толкует и применяет его, что оно явно оказывается входящим в арсенал тех понятий, посредством которых утверждаются новые, аутентично христианские позиции в онтологии и антропологии.

По канонической философской методике мы приступим к разбору новозаветного понятия совершенства с помощью проведения различий: увидим, как соотносятся в нашей теме «новое» и «ветхое». Как только что упомянуто, понятия совершенства и совершенного человека — из греческого арсенала. Ветхий Завет практически не употребляет их. Отыскивая же какие-либо близкие или аналогичные понятия, мы находим две антропологические категории, которые более всего можно считать коррелятивными, сопоставимыми с «совершенным человеком»: «избранные» и «праведники». Но в случае первого понятия мы быстро обнаруживаем и существенные отличия от идеи совершенства. Избрание — акт воли Божией, который принципиально непостижим, неисповедим, лежит вне логического, этического или какого угодно обоснования; наоборот, он сам полагает основание всему: «Кого избрет Господь, тот и будет свят» (Числ. 16, 7).

Человеческие свойства и качества «избранного» — Авраама, Соломона, Давида... — могут иметь, а могут и не иметь отношения к его избранию и избранничеству: того нам не дано знать, и потому эти свойства и качества не поддаются никакому анализу и не подлежат никакому закону, — а собственно, даже и обсуждению. «Избранные Богом» составляют выделенный род, члены которого не сопоставляются и не сравниваются с другими людьми, они выделены не по каким-то признакам и заслугам. Основание их статуса — исключительно в отношении Бога к ним, но не в их (со)отношении с другими людьми. С совершенством же — абсолютно иначе. Как мы говорили вначале, совершенство — «превосходная степень», и понятие совершенного человека раскрывается именно через сопоставление, соотнесение «совершенного» с другими людьми. Всегда законен и даже необходим вопрос: в чем именно, в каких свойствах заключается совершенство «совершенных»? В ответе на данный вопрос и эксплицируется конкретная концепция совершенства. И лишь применительно к совершенству, но никак не к избранничеству, возможно говорить о «достижении» его или о «пути» к нему. Итак, избранничество и совершенство — понятия разных семантических рядов, обозначающие два различных рода выделенности человека. Такими различными они и существуют в Новом Завете, куда идея Богоизбранности перешла и укоренилась органически. Но это не исключает возможности их переплетения и взаимодействия в конкретных темах; и, как мы далее увидим, такое взаимодействие и в самом деле возникает при описании пути к совершенству. Необходимый и первенствующий элемент на этом

пути — благодать, и в семантике данного понятия присутствует явственный элемент избранничества. Благодать — дар, а дар дарится тому, кого изберет даритель; и в полном согласии с этим Новый Завет употребляет выражение «по избранию благодати» (Рим. 11, 5).

Напротив, в понятии «праведника» (δικαιος) нетрудно признать действительный и довольно близкий аналог «совершенного человека». Ветхозаветная «праведность» отсылает к правосудию и закону: она означает правоту, оправданность человека перед правым (истинным, справедливым) судом, что судит по данному от Бога Закону. Тем самым праведник (Ной, Иов) есть безупречный, совершенный исполнитель Закона: совершенный ветхозаветный человек; а праведность есть «ветхозаветное совершенство». Но здесь же начинаются и отличия. Старое, ветхозаветное совершенство человека не может вполне совпадать с новым, воздвигаемым Благой Вестью. Новое, евангельское совершенство, в чем бы оно конкретно ни заключалось (об этом речь ниже), отсылает ко Христу, и быть совершенным теперь означает быть «совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1, 28). Такого совершенства заведомо не может обеспечить одно лишь следование Ветхому Завету и его Моисееву Закону, и потому Павел говорит: «Закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7, 19). Итак, «ветхозаветное совершенство», выражаемое понятием праведности, более слабо и недостаточно по сравнению с новым «совершенством во Христе», и праведник, вообще говоря, еще не является совершенным. Следует только уточнить, что все сказанное относится именно к ветхозаветным понятиям праведности, праведника и т. п. Однако в Новом Завете эти понятия переосмысливаются, переводясь из дискурса закона в отличаемый от него дискурс веры. (Особенно явно и определенно это делает Павел в Послании к Римлянам, гл. 4–6, где, в частности, им вводится новое понятие «праведности веры» — или «от веры», «через веру» — отличаемой от исполнения Закона.) Будучи же таким образом христианизированы, они сокращают дистанцию, отделяющую их от «совершенства во Христе», и Новый Завет нигде явно не противопоставляет эти два ряда понятий.

В качестве своеобразного «промежуточного пункта», середины между ветхозаветными и новозаветными, иудейскими и христианскими представлениями о праведности и совершенстве может рассматриваться учение ессеев, кумранской общины. Концепция совершенства, связываемого в первую очередь с праведностью, стояла у кумранитов в центре и явственно соединяла в себе старые и новые элементы; сакральной главой общины являлся «Учителем праведности».

Рассматривая новозаветные высказывания о совершенстве и совершенном человеке, мы замечаем вскоре, что Новый Завет до крайности лаконичен в том, что касается конкретного содержания идеала совершенства. На первый взгляд, его описанием могут показаться уже приводившиеся слова Спасителя богатому юноше (Мф. 19, 21) — но, перечтя, мы поймем, что говорится в них не о совершенстве и даже не о пути к нему, а только о том, как можно стать на таковой путь. Имеется всего лишь одно вполне определенное суждение: «Любовь есть совокупность совершенства» (Кол. 3, 14). Оно очень важно, ибо заставляет нас без колебаний отнести «совокупность совершенства» (σύνθεσις τῆς τελειότητος) — совершенство в его полноте — к горизонту божественного бытия: в новозаветном дискурсе

любовь — божественное начало, одно из имен Божиих (1 Ин. 4, 8). Другой элемент конкретности дает также уже приводившийся стих (Ин. 17, 23): «Я в них... да будут совершены во едино» (ἑτεροῦμένοι εἰς ἓν). Смысл его, увы, уже не столь ясен, но все же мы можем видеть, что в достижении совершенства наличествует некий сверхиндивидуальный, соборный, или церковный, аспект, оно предполагает соби́рание усовершенствующихся или усовершеншаемых в единство.

С этой сдержанностью, уходом от явного описания логически согласуется другая заметная особенность, которую можно, пожалуй, счесть даже главной, определяющей чертой новозаветной речи о совершенстве. Новый Завет почти никогда не говорит о совершенстве — «в совершенном виде», как о чем-то уже обретенном и наличном; оно неизменно выступает как искомое, предмет устремлений или цель, указуемая апостолом, — причем эти устремления или эта цель не столько ближайшие, конкретно-практические, сколько имеющие характер духовной установки, принципиальной ориентации. Тексты о совершенстве довольно немногочисленны; мы приведем сейчас основные из них, и будет легко увидеть, что все они именно такого рода: «Поспешим к совершенству» (Евр. 6, 1); «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13); «Епафрас... подвизающийся за вас в молитвах, чтобы вы пребыли совершенны» (Кол. 4, 12). Еще в одном месте своих посланий Павел говорит об этой принципиальной недостижимости совершенства несколько детальней и глубже: «Я не почитаю себя достигшим; а только... стремлюсь к цели... Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить... Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя... Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп. 3, 13–21). Здесь, в христианском понимании совершенства, нам открывается своеобразная мистическая диалектика: совершенство христианина в том, чтобы «не почитать себя достигшим» совершенства! И тут же апостол разъясняет, отчего это так: оттого, что истинной целью является для христианина «жительство на небесах», когда естество его будет преобразено сообразно Телу Христову, — а истинным совершенством человека можно считать, разумеется, лишь совершенную достигну́тость его истинной цели.

Последний текст Павла можно полагать ключевым для нашей темы о совершенстве. Насколько это вообще в принципе возможно, он дает нам увидеть, что же такое христианское «совершенство во Христе Иисусе». Но надо с предельным вниманием и тщанием прочесть апостольское свидетельство. Мы увидим, что с полной определенностью здесь сказано одно только: исполнение, последний и завершающий итог духовного пути — в ином, божественном образе бытия. Было бы неверно решить, что о том, каков этот образ бытия, апостол здесь тоже сообщает нечто определенное, дает дискурсивное описание на языке здешней вещественной действительности. Нельзя использовать его слова, чтобы «реконструировать», что же есть «жительство на небесах» или преобразование уничиженного тела сообразно Телу Христа. Здесь начинается другой язык, не имеющий буквального, прямого прочтения. Однако и сказанное с определенностью очень значительно. В нем заключены два момента, которые в совокупности наме-

чают новую линию в трактовке совершенства, новую цельную концепцию, что будет впоследствии подхвачена и развита (хотя и в немалой степени имплицитно, косвенно) в мистико-аскетической традиции Православия.

Мы видим, во-первых, что христианское понятие совершенства связано с определенной онтологией, картиной бытийных представлений. В этой связи имеются и простые, почти очевидные, и более глубокие, даже таинственные моменты. Христианская онтология утверждает резкую границу между совершенным бытием Божиим и несовершенным бытием человека, твари, приписывая последнему даже двойное несовершенство: печать тварности, или оначаленность, и печать падшести, или оконечность. Но, по классической античной трактовке, главный предикат всего совершенного — суверенность, самодостаточность, ненуждаемость ни в чем за пределами себя самого. Человек же, уже в силу своего «первого несовершенства», тварности, обладает не собственным, а лишь заимствованным бытием, наделяясь им от Бога, — и потому «человеческое совершенство» есть, строго говоря, *contradictio in adjecto*; в точном смысле понятия совершенство может принадлежать лишь Богу. Это — очевидность, но это еще не конец вопроса. Человек может стремиться (и действительно стремится) к совершенству — что, в силу сказанного, по своей сущности совпадает со стремлением к Богу. Но может ли он достигать совершенства?

Разбираемый текст Павла дает непростой ответ. Истинное совершенство, то есть истинное соединение с Богом, Христом, имеет быть достигнуто христианином; однако это достижение включает в себя два крайне существенных условия. Во-первых, оно не может быть осуществлено лишь собственными усилиями самого человека, но совершается Божественным действием: действием «Спасителя... Который уничиженное тело наше преобразит» или, что то же, действием благодати Св. Духа, посылаемого Отцом чрез Сына, — как уточнит позднейшее богословие. Во-вторых, оно совершается не всецело в пределах эмпирического существования человека, эмпирически наличной пространственно-временной антропологической реальности. Будучи переходом и вхождением в иное, божественное бытие, онтологическим трансцензусом, оно, по определению, включает в себя выхождение за эти эмпирические пределы, — в некоторый эсхатологический, метаисторический и метаантропологический горизонт. Данные формулы вновь не должны рассматриваться как дискурсивное описание. «Трансцензус», «метаистория», «метаантропология» — все это пока суть только некие символические обозначения для высших ступеней духовного опыта, представленного в христианском Откровении и позднейшей мистике. Всякая попытка их раскрытия, развертывания немедленно сталкивается с апориями: ибо как возможно, что может значить «соединение» тварного и нетварного? Разве может в нем тварное не перестать быть тварным — но, с другой стороны, разве может оно перестать быть им, если «и боги бессильны сделать бывшее небывшим»? Апории вовсе не обязательно заграждают всякий путь мысли, и затронутые тут темы имеют плодотворную жизнь в христианском умозрении. Но нам сейчас нет причин уклоняться в них, ибо нужный нам вывод уже получен. А именно: *понятие «совершенства человека», в истинном и полном смысле понятия совершенства, не является чуждым Новому Завету и может вводиться христианским богословием, однако же как понятие не антропологического, а мета-антропологического*

плана, предполагающее обобщенную и расширенную трактовку феномена человека. Как далее мы увидим, именно такую трактовку последовательно развивает православное мистическое богословие, основанное на концепции обожения.

Здесь мы как раз подходим ко второму моменту, что также вытекает из разбираемого места Послания к Филиппийцам. Метаантропологический характер понятия «совершенства человека» изымает это понятие из круга категорий эмпирического существования, представляя его как предельно радикальный и предельно проблематичный (ибо зависящий от Божией воли и содействия, гарантий коих никому не дано), заведомо недостижимый в эмпирии идеал. В свете такой природы понятия естественно было бы считать, что понятие «совершенного человека», в отличие от «совершенства человека», уже не является осмысленным и оправданным: достигший совершенства принадлежит метаантропологической реальности и тем самым более не является, в обычном принятом смысле, «человеком». Однако в обсуждаемом тексте апостол вполне недвусмысленно употребляет понятие «совершенного человека», прилагая его к некоторым из христиан в их земной жизни («Кто из нас совершен, так должен мыслить»). Вывод отсюда возможен только один. В разбираемом месте — а можно подкрепить этот вывод и другими отсылками, — присутствуют, переплетаясь, не одна, а две различные идеи совершенства, которые соотносятся меж собой как «сильное» и «слабое», более радикальное и менее радикальное, а также в известном смысле как абсолютное и относительное понятия. Наряду с описанным выше понятием совершенства — очевидно, полностью, не включающим никакого ослабляющего момента, — принимается еще и другое, которое приложимо к человеку в его земном существовании и доступно ему. Именно чтобы достигать полного, метаантропологического совершенства, совершенной соединенности с Богом, необходимо пройти ведущий к нему путь. Быть на этом пути означает хранить устремленность к Богу, и человек вовсе не всякий и не всегда умеет ее хранить, он легко утрачивает ее. Если же он добивается того, чтобы не утрачивать ее, обладает способностью или искусством всегда ее сохранять — есть основание говорить, что ему присуще *совершенство в хранении устремленности к Богу*.

Это и есть второе понятие совершенства — то, которым передается совершенство христианина в его здешней жизни, на путях земного существования. Присутствующее, как мы убедились, уже в Новом Завете, оно было замечено и выделено и в западном, и в восточном богословии. У Фомы Аквинского ему соответствует понятие «совершенства цели», *perfectio finis*, отличаемое Фомой от более сильного «совершенства формы», *perfectio formae*. В Православии же оно должно быть сближено с понятием синергии, о котором мы будем говорить ниже. По его специфической природе, на первый взгляд, следует отнести его к вышеупомянутому типу «частных», или «технических», совершенств: как мы говорили, на заре истории понятия его применяли в Греции к конкретным занятиям: как совершенствование в беге или выделке кож... Но это было бы поспешным решением: хранение устремленности к Богу явно принадлежит не к частным видам человеческой активности, но к икономии Богообщения, реализации самой бытийной природы человека. Тем самым, в отличие от всех «частных совершенств»,

оно должно принадлежать к онтологическим понятиям. Однако, с другой стороны, «хранение (Бого)устремленности» еще не означает сущностной причастности, связи с иным (Божественным) горизонтом бытия. Поэтому его не сможет передать, не включит в себя никакая онтология эссенциалистского типа, в которой описываются лишь сущностные отношения категорий и начал. Оно сможет войти лишь в такую онтологию, в которой статус онтологических понятий получают не только сущностные, но и *энергийные* связи человека с Богом: воления, импульсы, внутренние движения человека. И мы заключаем, что философский и теологический анализ двоякого понятия совершенства, возникающего в Новом Завете, имеет своей предпосылкой принятие либо построение некоторой энергийной онтологии. Важнейшие особенности такой онтологии мы кратко рассмотрим в следующем разделе.

Если же не учитывать различия между энергийным и эссенциальным типами онтологии, то будет и весьма затруднительно передать различие между двумя типами совершенства. Тогда легко может возникнуть позиция, согласно которой совершенство и совершенный человек, в сильнейшем смысле этих понятий, предполагающем совершенное единение с Богом, осуществимы в здешней, эмпирической реальности. Такая позиция — глубокое искажение христианства. Но она возникает нередко в обществе и в истории, будучи характерной для групп и сект, образующихся вокруг полуобожествляемой фигуры харизматического лидера.

В такой форме идея совершенного человека может оказываться пагубным извращением и реальной опасностью, ибо за «совершенным», наделенным божественною харизмой, «верные» охотно признают и абсолютную власть. Примеры таких явлений, немалочисленные в современности, доказывают, что определенная форма идеи совершенства действительно может нести в себе тоталитарные потенции, как это утверждали Бердяев и другие. Пример несколько иного рода можно найти в русской философии. Как нетрудно увидеть, в «Трех разговорах» Соловьева в образе Антихриста изображен именно «совершенный человек» — а точнее, обсуждаемое извращение христианских представлений о человеческом совершенстве, когда игнорируются необходимые неотмирные и премирные стороны этого совершенства. Под углом нашей темы знаменитая «Повесть об Антихристе» может быть понята как предостережение против антихристианского искажения идеи совершенного человека — против переноса этой идеи в рамки падшего мира.

Напротив, энергийная антропология исихазма, к которой мы сейчас перейдем, не только позволяет отчетливо разделить в совершенстве человека доступную «здесь» устремленность и доступную лишь «не здесь» полноту, но обнаруживает и онтологические корни этого разделения.

Совершенство и совершенный человек в энергийном дискурсе исихазма

Здесь нам естественно начать с конца: с того вывода, в который в XIV веке вылился и оформился тысячелетний опыт исихастской традиции. Это — паламитский догмат о Божественных энергиях, согласно кото-

рому человеку, по его тварной природе, доступно соединение с Богом в Его энергиях, но не в Его сущности (усии). Передавая реальный опыт практики православного подвижничества, догмат выдвигает на первый план во всем домостроительстве Богообщения его энергийный аспект. Определяющим для пути духовного восхождения — а тем самым и для совершенства человека в обоих видах его, как здешнего «совершенства — устремления», так и метаантропологического «совершенства — соединения», — оказывается то, что происходит с энергиями человека. Однако обычная речь классической европейской метафизики и теологии плохо приспособлена для того, чтобы описывать реальность и происходящее в ней с энергийных позиций, под углом понятия энергии. Доминирующим началом тут, как правило, служит сущность (*οὐσία, essentia*) или какая-либо категория восходящего к ней эссенциального понятийного ряда — цель, форма, закон и др. Что же касается энергии, то это понятие, будучи введено Аристотелем и получив затем некоторую разработку в неоплатонизме, в дальнейшем оказывается почти совершенно отсутствующим в истории западной философии. Основной причиной было то, что в латыни термин «энергия» не был ни скалькирован с греческого, ни передан каким-либо новым словом; вместо этого переводчики Стагирита использовали распространенное слово *actus*, имевшее целый ряд значений, и общих (как деятельность, дело, движение, действие), и узко конкретных (как мимика актера или понукание скота).

Философски с термином *actus* связывалось скорее содержание, соответствующее греческому *ἔργον* (действие, дело), далеко не эквивалентному *ἐνέργεια*; и специфический смысл греческой «энергии» вообще утрачивался, выпадал из латинской — а следом за нею и новоевропейской — философской речи. Даже схоластика, столь близко следовавшая Аристотелю, не восприняла этого смысла и связанных с ним тем и ориентации. Как особое понятие энергия появляется и внедряется на Западе весьма поздно, и притом первоначально лишь в естествознании и натурфилософии, хотя начала, в той или иной мере родственные энергии, играли значительную роль в отдельных философских учениях, как, например, у Лейбница. Роль этих родственных и коррелятивных начал — таких как воля, стремление, желание, деятельность, экзистенция и др., — со временем возрастала и в современную эпоху стала видной и важной; и, однако, сама энергия как таковая до сего дня так и не вошла заметным образом в европейскую философию. (В качестве исключения следует, впрочем, указать мысль позднего Хайдеггера, где глобальное продумывание и пересмотр античного образа мышления основательно затронули и тему энергии; одному из центральных текстов, трактующих об энергии, — IX книге «Метафизики» Аристотеля — Хайдеггер посвятил специальный курс.)

В итоге последовательное выдвигание энергии на первый план — настоятельно подсказываемое и православной догматикой, и исихастской практикой, — не может опираться на какой-либо готовый концептуальный аппарат и требует специальной перестройки философской речи. В осуществлении такой перестройки приходится, в силу отмеченных особенностей истории, отправляться от истоков, от классической Аристотелевой трактовки базовых философских начал, чтобы затем нужным образом изменить ее.

Обратившись к данной трактовке, мы обнаруживаем¹, что понятие энергии у Стагирита составляет часть упорядоченного концептуального комплекса, триады онтологических понятий:

δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια.

(Приемлемые русские термины для первого — возможность, потенциальность, потенция; для второго — энергия, деятельность, действие, актуализация, осуществление; для третьего — энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.)

В данном порядке следования эта триада образует прочное смысловое единство: она описывает, как произвольное сущее переходит из своей возможности, из пребывания в потенции, — в действительность посредством энергии как осуществляющей силы или действия, актуализующего или оформляющего начала. Тем самым здесь описывается осуществление произвольного сущего, осуществление как таковое, и вся триада представляет собой произвольное «происшедшее», или «событие» реальности, данное в своем оптическом строении. В этой универсальной оптической структуре события кроются и решения наших вопросов: как связаны между собой энергия и сущность и каким образом возможно построить философский дискурс так, чтобы энергия в нем служила определяющим началом.

В Аристотелевой триаде с сущностью напрямую связана энтелехия: по Стагириту, «сущность как форма есть энтелехия»². Это означает, что энтелехия — один из основных видов сущностей, в наибольшей мере несущий в себе качества законченности и оформленности, отдельной и самодовлеющей цельности. Корень слова, τέλος, означает по-гречески и конец, и цель, так что энтелехия есть достигнутость заранее заданной цели, осуществленность предсуществующей формы. Энергия же у Аристотеля предельно сближается с энтелехией: она мыслится применительно к энтелехии, в перспективе энтелехии и, тем самым, сущности; она понимается как реализующее сущность начало, как *завершающий элемент осуществления, выявления определенной сущности*. Точно так же, в перспективе и в зависимости от сущности, выступают у Стагирита и все прочие категории; сущность образует вершину всей их системы. Это и означает, что философия Аристотеля представляет собою сущностный, эссенциальный дискурс. Следом за ней разновидностями такого дискурса оказываются и все многочисленные системы европейской мысли, усваивающие ее концептуальные структуры и парадигмы. Можно, впрочем, вслед за Хайдеггером находить, что чисто эссенциальная трактовка метафизики Стагирита слишком огрублена и энергия, за счет вышеотмеченного сближения с энтелехией, занимает среди его понятий особое положение: она не столько подчинена сущности (и энтелехии), сколько равноправна и равнозначна с нею; и тогда тип данной философии определится как своего рода равновесный между двумя началами, эссенциально-энергийный дискурс. Такое равновесие отличает философию неоплатонизма, а также и самого Хайдеггера в его поздний период. Однако

¹ Дальнейший философский анализ лишь бегло намечен; подробно он проводится в работе: *Хоружий С. С.* Исихазм как пространство философии // *Вопросы философии*. 1995. № 9. (См. наст. том.)

² *Аристотель*. О душе. 412 a21 // *Собр. соч.* в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 394.

наличие такого типа ничего не изменяет для наших дальнейших рассуждений. Существенно же для нас другое: из сказанного уже видно, каким образом было бы возможно придать энергии новую и определяющую роль в концептуальной структуре.

Служа в универсальной триаде онтического события серединным, посредствующим звеном, энергия априори может сближаться как с одним, так равно и с другим из остающихся «крайних» начал триады: вообще говоря, ее можно трактовать как начало по смыслу и содержанию более близкое к энтелехии, — или же более близкое к потенции. Метафизика Аристотеля выбирает первый из этих путей — и, вполне понятно, приходит к эссенциальному дискурсу, примату энтелехии в событии и сущности — во всем здании метафизики. Естественно ожидать, что альтернативная трактовка энергии, ослабляющая либо отвергающая совсем ее привязанность к энтелехии, сообщит ей большую автономию и более значимую роль.

Итак, предположим: события реальности в своем троичном онтическом строении таковы, что энергия в них представляет собой начало, близкое к потенции, — она означает не оформление в некую законченную сущность-форму (энтелехию), но скорее исходный импульс, усилие, направляющееся к актуализации некоторой потенции; она есть *начинательное усилие актуализации*, что открывает и обеспечивает выделение и исхождение, подъятие определенной потенции из сферы потенциального в сферу актуального, зачин актуализации потенции. Сам же процесс этого выделения и исхождения из безграничного многообразия возможностей, «моря виртуальной реальности» — иначе говоря, само событие — мы, в общем случае, уже не будем считать необходимо связанным какой-либо предсуществующей формой или предзаданной целью. Что то же, мы будем полагать, что *событие не обязательно характеризуется энтелехией*. Последняя может отсутствовать или, точнее, быть как бы бесконечно удаленной: завершенность события может обретаться уже не в границах данного горизонта реальности, а только «в пределе», в трансцендирующем преодолении этих границ. Это означает, что вместо энтелехии завершающим элементом в структуре события будет выступать уже иное начало — «трансцензус». Такое изменение оптической структуры оказывается чрезвычайно глубоко и влечет кардинальные, всюду сказывающиеся последствия.

Событие, когда оно наделено трансцензусом, означает актуальное бытийное превращение: является *онтологическим* событием, каковым могло отнюдь и не быть произвольное Аристотелево событие, являющееся, вообще говоря, лишь троичным *онтическим* образованием. Далее, событие теперь обладает, в общем случае, только *мета*-завершением; тогда как в горизонте здешней реальности оно предстает свободным: безэнтелехийным и деэссенциализованным, изъятым, вообще говоря, из всего *порядка закономерности*, что имплицитно сущность и энтелехия, — т. е. из всей сети форм, целей, сущностей и законов, тотальная охваченность которой составляет столь характерную черту реальности как у Аристотеля, так и во всей почти европейской метафизике. Не имея для себя никакой, вообще говоря, предзаданной цели, формы и сущности, событие оказывается также *открытым*, и вслед за ним этот существенный предикат открытости приобретает и вся

слагающаяся из событий реальность. В прежней трактовке — в *дискурсе сущности* — энтелехия, сущность и примыкающие к ним начала служили словно крышкой или печатью, которыми закрывались, запечатывались событие и реальность; они придавали последним завершённый и полный в себе — замкнутый характер. В новой же трактовке, которая полагает начало устранения энтелехии, крышка или печать сняты, и реальность оказывается открытой. Она словно клубится, выйдя из моря виртуальной реальности, и, клубясь, стремится вовне: у нее есть лишь ее динамика, ее выступления, которые более не подчинены единому эссенциальному порядку или укладу закономерности. И главная роль в этой открытой картине реальности принадлежит именно энергии, — ибо в отсутствие энтелехии энергия становится определяющим элементом в структуре события, собравшим в себе все существенное содержание последнего. При этом сама энергия тоже становится иной: приблизившись к *δύναμις*, она теперь является динамическим началом или принципом, определяющим скорее чистую динамику реальности, нежели становление реальности в некоторую систему форм.

Описанный подход к событию и реальности, к основным началам сущности и энергии определяет исходные позиции нового философского подхода — *дискурса энергии*, в котором энергия, обретя автономию от сущности, начинает выполнять функцию порождающего принципа. В этом дискурсе философская речь в любой теме должна разворачиваться прежде всего в плане энергии, как прослеживание того, что происходит с энергией. Это касается и наших антропологических тем: если прежде заданием философской антропологии предполагалось «исследование сущностного строения человека» (М. Шелер), то теперь, в отличие от этого, перед антропологией должна ставиться задача исследования энергийного строения человека. Конкретная личность, индивид, в каждый момент обладает определенным множеством разнородных энергий, которые могут разделяться по очень многим принципам, но, прежде всего, — по своему истоку и роду (например, телесные, душевные, духовные энергии), а также по своей направленности (к Богу, ближним, вещественному или умственному предмету, внутрь или вовне личности, отталкивание или притяжение и т. п.). Структура этого множества — я называю его *энергийным образом человека* — и составляет энергийное строение личности. Оно непрерывно меняется (в отличие от статичного сущностного строения), и потому в дискурсе энергии антропология динамична, она описывает процессы, деятельность — во внутренней, равно как и во внешней для человека, реальности. На данной основе мы можем переходить наконец к анализу совершенства. Мы установили выше, что христианская антропология, начиная с Нового Завета, выделяет — и разделяет — два рода совершенства человека: «совершенство устремленности к Богу», единственно доступное человеку в пределах его эмпирической жизни, и «совершенство соединения с Богом», достижимое лишь в мета-антропологическом и эсхатологическом горизонте. Оба эти концепта получают пристальную, подробную разработку в мистике исихазма — как в практическом опыте подвижничества, так и в неотрывном от него мистическом богословии. И для обоих возможность их адекватного философского истолкования достигается лишь с позиций дискурса энергии.

СОВЕРШЕНСТВО УСТРЕМЛЕНИЯ

Что означает «устремленность к Богу» и как может достигаться ее хранение? Понятие энергийного образа доставляет нам удобный язык для передачи исихастских ответов на эти вопросы. Из многих возможностей классификации энергий и энергийных образов православная аскетика издавна, с классической эпохи IV–VII веков, выделила особо классификацию по наиболее важному, онтологическому, принципу, т. е. в соответствии с тем, в каком отношении к Богоустремленности находится то или иное устроение человеческих энергий. Основных типов оказывается три. Искомый строй всецелой устремленности к Богу есть, очевидно, такой энергийный образ, в котором все без изъятия энергии человеческого существа согласно направляются к Богу: к инобытию, за пределы здешней эмпирической реальности. Ясно также, что типичен и характерен для человека прежде всего совсем иной строй, при котором его энергии не имеют никакого объединяющего устремления — никакой *доминанты*, как естественно говорить; они рассеяны по разным целям и предметам здешней реальности. И можно выделить сразу еще один тип: такой энергийный образ, в котором энергии собраны воедино, подчинены определенной доминанте, и эта доминанта представляет собой стремление к некоторой цели, пребывающей в здешнем бытии, вне Бога. Этому типу аскетика придает самостоятельное онтологическое значение по той причине, что он относится к Богоустремленности уже иначе, чем предыдущий тип. Если рассеянное бездоминантное устроение энергий легко меняется — и в том числе способно перемениться и к Богоустремленности, — то последнему устроению наличие доминанты как своего рода стержня сообщает устойчивость, оно имеет тенденцию и определенную способность сохраняться и воспроизводиться, и за счет этого оно являет собою принципиальное препятствие к Богоустремленности. Традиционная терминология, идущая от аввы Исаака Сирина, именует эти три базовых типа энергийного образа соответственно *сверхъестественным*, *естественным* и *противоестественным* состояниями души. (Последний тип чаще называют еще *страстным* состоянием, а доминанту этого состояния называют страстью.) Исаак Сирин характеризует их так: «Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. Противуестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстях»¹.

Таким образом, мы охарактеризовали совершенство-устремление как сверхъестественный тип энергийного образа человека. Аскетическая схема трех главных (онтологически) типов энергийного образа создает, далее, основу для понимания того, как должен строиться путь к подобному совершенству. Прежде всего, очевидно, необходимо устранить появление противоестественных энергийных образов, заведомо несовместимых со сверхъестественным строем Богоустремленности. Это — первая большая задача на духовном пути: борьба со страстями и их искоренение, знаменитая «невидимая брань». В аскетике она изучена с максимальной пристальностью. Здесь разработаны скрупулезные классификации страстей, с тонкой

¹ *Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1854. С. 23.*

детальностью прослежены психологические механизмы их зарождения и развития, найдены многочисленные приемы и средства их преодоления. Необозримая литература посвящена этому духовному этапу, поскольку именно он, совокупно с установкой покаяния, открывает собою путь восхождения, являясь, тем самым, наиболее всеобщим, относящимся к наиболее массовым проблемам. Однако по этой же причине мы не должны сейчас останавливаться на нем — как на этапе начальном и наиболее далеком от совершенства.

Схема трех типов может вызвать предположение, что целью и итогом «невидимой брани» является возврат человека к естественному энергийному образу,— дабы затем переходить от него к совершенному строю. Однако это не так: естественный тип, как мы говорили, предельно изменчив, он легко поддается любым воздействиям,— а среди них в здешней жизни всегда преизобилуют толкающие и уклоняющие к страстным состояниям. Возврат к естественному, или рассеянному, типу, лишенному всякой собранности, единства, структуры, сулит не столько продвижение в восхождении, сколько повтор того же, бесплодный цикл впаданий в страсть — оставлений страсти — и новых впаданий в ту же или иную страсть. Такой тип динамики отличается отнюдь не духовный путь, но подчиненность эмпирическому порядку и, тем самым, отсутствие онтологически значимого пути, выражаемое такими понятиями, как «суета», «маревое» или восточное «Майя». Суть же духовного восхождения составляет образование принципиально новых энергийных структур, отличных от трех базовых типов и последовательно приближающих энергийный образ человека к строю Богоустремленности. Стоит заметить, что обычная картина восходящего, прогрессирующего процесса (эволюции, органического или социально-исторического развития и т. д.) также имеет в своей основе последовательное формообразование, вырастание усложняющейся иерархии форм и структур. Но там всегда идет речь о материальных структурах и формах, каждая из которых есть воплощение, реализация определенной сущности, так что эта обычная картина — в рамках эссенциального дискурса. В намечаемой же нами картине процесс предстает как последовательное формирование энергийных структур, которые обладают радикально иными свойствами,— прежде всего по отношению к таким категориям, как свобода, причинность, открытость, устойчивость, преемственность и т. п. Задача создания подобной картины и исследования соответствующих энергийных структур независимо возникает во многих весьма отдаленных разделах современной науки — физике, психологии, философии... как видим, вплоть до аскетики. Но во всех разделах задача еще далека от решения, а в аскетике попросту непочата — и потому мы ограничимся здесь немногими замечаниями предварительного характера.

Непочатость задачи является, впрочем, относительной: мы имеем в виду лишь концептуальную разработку, которая, действительно, отсутствует,— не только на языке современного мышления, но и в традиционном богословии. Однако в практическом опыте исихастской мистики, о котором говорят аскетические трактаты, накоплен чрезвычайно богатый материал. Его понимание и продумывание — дело будущего, требующее особой методики, которая, в свою очередь, должна базироваться на особой герменевтике мистико-аскетических текстов,— до сих пор, по сути, не разработанной. Пока же мы можем сказать, что аскетика выделяет ряд ступеней духовного

пути, причем и суть этих ступеней, и их взаимная последовательность описываются очень далеко от ясной систематичности, нередко в противоречивых выражениях, и разные свидетельства нередко расходятся между собою в деталях. (Напротив, во всех главных чертах эти свидетельства, хотя они часто разделены многими столетиями и принадлежат авторам самых разных наций, обнаруживают удивительное согласие и единство.) Есть основания считать, что с каждой из таких ступеней связана своя структура энергийного образа и потому классическая аскетическая иерархия ступеней подвига дает нам и прообраз искомой последовательности энергийных структур, восходящих к строю всецелой устремленности к Богу. Следует, однако, сказать, что законченное дискурсивное описание этой последовательности и всех ступеней ее даже в принципе не является достижимым. Особенность всех высших ступеней в том, что они уже принадлежат сфере в точном смысле мистического опыта, т. е. представляют собой не одно только действие человеческих энергий, но также и действие божественной энергии, благодати Св. Духа, которое не допускает описания по образцу обычных естественных процессов. Здесь — важная грань, что разделяет между собой изучение энергийных структур в естественных науках и в мистической жизни.

Ступенями приближения к «совершенству-устремлению» можно считать те, что следуют за «невидимую бранью»: здесь основное внимание, главная обращенность человека постепенно и все более начинают перемещаться от долу — горé. Первая из таких ступеней — знаменитая «исихия», когда человек после бурных битв со страстями вступает в покой священнобезмолвия. Пытаясь уловить в аскетических текстах черты энергийной структуры, отвечающей исихии, мы замечаем прежде всего те, что находятся в согласии с термином: черты покоя и равновесия, мирной сосредоточенности. «Вот признаки, занятия и приметы проходящих безмолвие разумно: ум неволненный, мысль непорочная, ...неодолимая стража над собою, умерщвление блуда, незнание пристрастия, смерть для мира, отвращение от чревоугодия, начало богословия, источник рассудительности, обетные слезы, утрата многоглаголания и все тому подобное, к чему обыкновенно не расположены люди»¹. Другая формула того же автора (св. Иоанна Лествичника) может рассматриваться как обобщающее резюме этого перечня: исихия — «благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных... благоустройство помыслов и нерасхищаемая мысль»².

Но одно лишь равновесие и покой заведомо недостаточны, — недостаточны, так сказать, с обеих сторон: они не защищают человека от новых покушений и возврата страстей, и они не обеспечивают углубления духовного процесса. Внутри исихии различима также своя структура: открываясь как приятие «венцов мира и тишины» после битв со страстями (Лествичник), она далее обнаруживает в себе и зачатки дальнейшего продвижения. Залог и средство его — *контроль* (наблюдение, самоотчет) человека за своим внутренним устройством, затем развивающийся в способность *управления* этим устройством. Поэтому исихия — не просто покой, но чуткий и зоркий, бдящий покой. Эти качества ее передают категории внимания (*προσοχή*) и трезвения (*νήψις*), а также встреченная уже нами «стража над собою», или «стража

¹ Св. Иоанн Лествичник. Лествица. 27, 37. Сергиев Посад, 1894. С. 236.

² Там же. 27, 2.

ума»: они на аскетическом языке выражают способность наблюдения и контроля. В аспекте свойств энергийного образа им соответствует, очевидно, своего рода прозрачность: наличие энергий, обращаемых внутрь и как бы сканирующих внутреннюю реальность, которая делается для них проницаемой.

Управление же внутренней реальностью — более тонкая и высокая задача. Ключом к ее решению служит следующая духовная ступень: сведение ума в сердце. Здесь перед нами налицо именно то, о чем мы говорили выше: формирование специальной энергийной структуры, которая не возникает сама собой, не встречается вне духовного процесса. Это один из главных специфических элементов исихастской практики, и мы лишь бегло сейчас коснемся его, отсылая за большей подробностью к нашему «Словарию»¹. Там мы назвали возникающую структуру «умосердцем», ибо она представляет собой своего рода каркас, образуемый из двух видов энергий человека — энергий умственных («умных») и душевных («сердечных»). Прочная сцепка этих энергий достигается посредством особой аскетической техники, основанной на внимании и осуществляющей некое «перемещение» умных энергий, в итоге которого оба рода энергий становятся исходящими не из двух разных источников или центров, но из единого. Умные энергии значительно трансформируются при этом, так что, в частности, происходит «отсечение воображения», отказ от созерцания внутренних образов. В этом — одно из главных свойств, в силу которых исихазм не является школой медитации, но представляет собой существенно иной род духовной практики.

Недаром сами подвижники дали исихастской дисциплине имя «делания»: внутренняя деятельность здесь — не медитативное созерцание, но непрерывное творение молитвы Иисусовой, непрерывное обращение и устремление себя ко Христу, не отвлекаемое ни образами и ничем иным. Ясно, что это — несравненно более интенсивный, высокодинамичный и высокоэнергетичный, а равно и направленный, сфокусированный режим. Стоит провести и еще отличие: исихастское отсечение воображения — не то же, что «хаплизис» неоплатоников — отвлечение, опустошение ума от всех конкретных содержаний, ибо оно создает режим насыщенного общения, «общение в бытии», что вовсе «не есть простое совлечение ума от всех эмпирических образов и понятий»². Эти отличия исихастского делания следует прямо сопоставить с его направленностью к актуальному онтологическому трансцензусу.

Упомянутая же ключевая роль данной ступени связана с той ее особенностью, что умосердце — такая структура, на базе которой становится возможно образование других, возводящих человека далее, энергийных структур. Так свидетельствует об этом св. Феофан Затворник: «Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души — рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир»³. Но есть и другая особенность, в силу которой это исихастское «управление кораблем души» отнюдь не является еще одним видом пси-

¹ Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. (См. т. 1 наст. издания.)

² Иеромонах Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С. 103.

³ Св. Феофан Затворник // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений св. отцов и опытных ее делателей / Составил игумен Валаамского монастыря Харитон. Изд. 3-е. М., 1992. С. 114.

хотехники. Образование умосердца не достигается обычным человеческим действием, оно предполагает участие благодати. И этот фактор уже принципиально неподконтролен, нерегламентируем и не может быть обеспечен никакой «программой действий»; появляется он, «когда и как хочет Господь» (св. Феофан Затворник).

Устойчивое пребывание, сохранение, воспроизводимость — все подобные свойства нетипичны для дискурса энергии, не присущи, как правило, его категориям и нелегко достижимы в реальности, характеризуемой открытою, деэссенциализованной энергией. (Корни этого лежат в особых, взаимно дополнительных отношениях энергии и времени, энергичности и темпоральности, это глубокая тема, которой мы не можем касаться здесь.) Однако эти свойства, хотя бы в известной мере, необходимы в духовном процессе, коль скоро он таков, что в нем наличествуют «ступени» и «восхождение». Энергичная структура умосердца приобретает свое значение именно оттого, что она — а за ней и последующие структуры, возникающие на ее основе, — обладает известной прочностью и устойчивостью. Феофан Затворник свидетельствует: «Ум стоит в сердце неисходно... и исходить оттуда не хочет»¹. Валаамский старец схимонах Агапий говорит о том же подробнее: «При таком устройении уму уже не бывает желания быть вне сердца, напротив того, если он по каким-либо обстоятельствам или многою беседою удержан будет вне сердечного внимания, то у него бывает неудержимое желание опять возвратиться внутрь себя с какою-то духовною жаждою»².

Именно эти качества умосердца создают предпосылки для достижения бесстрастия — очередной духовной ступени, уже вплотную приближающейся к совершенству Богоустремленности. Бесстрастие — такое внутреннее устройство, которое недоступно самому зарождению страстей (точней, относительно недоступно, ибо защищенности абсолютной нельзя иметь в эмпирическом существовании). Нетрудно увидеть прямую связь и зависимость этого определяющего свойства бесстрастия от свойств умосердца. Умосердце объединяет в себе в цельном единстве обе группы внутренних энергий, что составляют деятельность человеческого сознания, — энергии умные и сердечные, — и оно дает сформированному энергичному единству непрерывающуюся самореализацию в творении умносердечной молитвы. Такая энергичная структура в своей завершенной цельности есть уже, очевидно, зачаток и ядро «энергичного совершенства», обладающее одним из основных свойств совершенства — самодостаточностью. И потому в энергичной структуре умосердца — в той мере, в какой она полно осуществлена, — не могут уже возникать те произвольные энергичные привнесения и деформации, что являются зародышами страстных состояний, «прилогами» и «приращениями» страстей, по аскетической терминологии.

Определенный способ устойчивого преодоления, искоренения страстей, очевидно, включает в себе и позднеантичный языческий идеал атараксии. Теперь мы можем вернуться вновь к обсуждавшейся уже теме о соотношении этого идеала с христианскими представлениями — и расставить окончательные акценты. Обе традиции решали, в существенном, одну и ту же проблему, однако выдвинули принципиально различные решения. Тут ока-

¹ Там же. С. 113.

² Там же. С. 257.

зывается удобен математический язык: позиции язычества и христианства (стоицизма и исихазма) соотносятся здесь как «тривиальное», или «нулевое», и «нетривиальное», или «конструктивное», решения. Стоический мудрец неуязвим для страстей, ибо вся уязвимость для них часть его энергийного образа — «желательная» часть, по терминологии аскетов — у него умерщвлена, отсечена и отсутствует. Но у подвижника-исихаста эта желательная часть преобразована, интегрирована в структуру умосердца и является активно действующей. Для нее найдены иная организация и иная реализация, и в этой реализации структура умосердца выступает в конечном итоге как ключ, конструктивный способ преобразования всего энергийного образа человека в *структуру любви*. В свете этого мы можем назвать ее подлинным антропологическим открытием исихазма.

Следом за достижением бесстрастия духовный процесс вступает наконец в сферу совершенства-устремления. Об этом прямо говорит преп. Максим Исповедник: «Совершенной является та душа, страстная сила которой целиком устремилась к Богу»¹. Разумеется, на данной ступени еще возрастают, делаются более значительны и зримы решающая роль, совершающее действие и усвершающее участие благодати Божией. Как мы подчеркивали, действие благодати не допускает дискурсивного описания либо выведения закономерностей. Однако неоспоримо то, что духовное восхождение, по православно-исихастскому пониманию, есть продвижение человека к соединению с благодатью — *стяжание благодати*, по мере которого ее действие постепенно делается из неуловимого и подспудного — более явным и всеохватным. Это вхождение, вбирание человека в икономию благодати есть формирование нового, «личностного» порядка бытия, означающее не подавление, но возрастание человеческой индивидуальности, личного начала в ней. Энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати. Это согласное действие, сорботничество энергий человека и благодати, нетварной Божественной энергии, носит название синергии и представляет собою центральную парадигму Богочеловеческого отношения.

Мы не будем входить в проблематику богословия синергии, обширную и еще мало разработанную. Укажем лишь очевидное: теснейшую связь парадигмы синергии с нашим «совершенством-устремлением». По сути, первую и второе можно прямо отождествить; или, несколько точнее, можно определить совершенство-устремление как такое устройство или состояние человеческого существа, при котором оно всецело становится ареною синергии. При этом, разумеется, согласное действие человеческой и Божественной энергии не означает их одинакового действия. Только природа, иная тварной, Божественная, посредством принадлежащей ей Божественной энергии, может совершить те онтологические изменения здешнего тварного порядка бытия, что составляют суть духовного процесса, его искомое. Человеческие энергии могут лишь создавать условия и предпосылки для этого — хотя такая их роль в процессе также является решающей (ибо речь о *необходимых* условиях) и является делом свободы человека (ибо он волен и не создавать никаких условий). Так формулирует соотношение двух факторов о. Георгий Флоровский: «Совершающая сила принадлежит одному Богу. Но благо-

¹ Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. III, 98 // Творения. Т. 1. М., 1993. С. 134.

дать действует только в произволяющих душах»¹. Поэтому при всей несоизмеримости двух слагаемых в парадигме синергии все же присутствует и неотъемлемый элемент «когерентности», гармонического лада и согласного соработничества, ярко выраженный в классическом образе преп. Максима: «У человека два крыла, чтобы взлетать к Богу: свобода и благодать». Этот двукрылый образ служит и наилучшим представлением человеческого совершенства-устремления.

СОВЕРШЕНСТВО СОЕДИНЕНИЯ

Мы пишем научный текст, и он не может быть, говоря с Кантом, «грезами духовидца», живописующими то, что лежит за гранью здешнего бытия и природного восприятия человека. Понятие «совершенства-соединения», как подчеркивалось, принадлежит мета-антропологии, ибо относится, по апостольскому выражению, к «нашему жительству на небесах». Из категорий православного учения о человеке с ним соотносятся ближайшим образом такие понятия, как обожение, святость, преображение. Говоря о них, мы ограничимся лаконичным представлением позиций Традиции.

Обожение — прочный центральный бастион этих позиций. Оно включает в себе прежде всего их теоретическую, концептуальную основу. Как было отчетливо сформулировано в эпоху «паламитского синтеза» православной мысли, обожение совершается Духом Святым и заключается в соединении христианина своими энергиями с энергией Божественной, благодатью Св. Духа. «Обожение выводит человека из пределов своего естества», — гласит соборное вероучительное определение (томос) афонских исихастов XIV века², — и человек в нем становится «богом по благодати». В качестве равносильных формул говорят также: «по положению» или «по усыновлению»; однако надо заметить, что такие распространенные (в особенности на Западе) формулировки, как «уподобление Богу» или «подражание Христу» и т. п., не будучи отвергаемы, все же оказываются слабы и не вполне адекватны православному пониманию обожения. Тем самым они недостаточно адекватны и понятию совершенства-соединения, которое по существу содержания можно полагать совпадающим с обожением. Более адекватно это содержание раскрывают две черты исихастской антропологии, ярко отразившиеся в концепции обожения: холизм и персонализм (или, точнее, теоцентрический персонализм). Первое означает, что обожение сохраняет целостность человека, поскольку представляет собою «причастие всей психофизической природы человека Богу» (архимандрит Киприан (Керн)) и захватывает весь состав его, включая телесное естество. Будучи метаантропологическим, понятие человеческого совершенства-соединения тем не менее отнюдь не лишено аспекта телесности (хотя и предполагает радикальную трансформацию телесности, характер которой отчасти приоткрывается в теме преображения — о чем ниже). Второе же означает, что в обожении и в совершенстве-соединении не утрачивается

¹ Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 115.

² Святогорский томос 1341 г. Цит. по: Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum (Прага). 1936. VIII. С. 143–144.

личная идентичность человека, присущая ему и осознаваемая им его уникальность, несводимость ни к какому другому человеку. Напротив, лишь здесь эта уникальность раскрывается и удостоверяется в своем онтологическом содержании, через отношение человека к Богу: «Петр остается Петром, Павел — Павлом и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»¹.

Итак, истинным основанием уникальной индивидуальности каждого служит присутствие этого качества уникальности (единственности) в горизонте обожения, имеющее место по свойству личного бытия, входящее в природу личности.

Обычный круг представлений теснее всего связывает совершенство и святость; в широком словоупотреблении слова «святой» и «совершенный человек» фигурируют почти как синонимы. Такое сближение оказывается оправданным и тогда, когда мы попытаемся придать словам строгий статус понятий. При этом, как нетрудно увидеть, святость предельно близка именно к совершенству-соединению, с его метаантропологическим характером. В строгом церковном смысле святость есть также метаантропологический концепт: она не есть прижизненное состояние или качество, но осуществляется в своей полноте лишь как премирное, включившее в себя и святую кончину, исполнение всего жития, трансцендентный итог и плод всей его целокупности; и лишь по его завершении оно опознается и удостоверяется Церковью как святое житие, путь к святости. В богословском плане святость есть не что иное, как обоженность, достигнутая в полноте энергийная соединенность с Богом. Признание же и почитание человека святым при жизни есть аберрация религиозного сознания, весьма нередкая и по своей сути та же, о которой мы говорили в конце раздела II: утверждающая, явно или неявно, сущностную, а не энергийную только, причастность Богу здешнего мира и человека.

Однако войти в конкретное содержание совершенства-соединения — насколько это возможно вообще! — более всего позволяет нам тема *преображения*. Это именно тема об ином образе — новом, «прославленном», пронизанном Божественною энергией, — в который имеет претвориться в обожении прежняя, ветхая человеческая природа. Прообраз и самое название темы заданы священным событием Преображения Христа на Фаворе (Мф. 17, 1–13). Как разъясняют экзегеза и богословие, то изменение, или претворение, что совершилось в Событии, произошло не со Спасителем, а с учениками: по благодати они сделались способны узреть Христа в Его Богочеловечестве, в обладании не только человеческого, но и Божественной энергией. По исихастскому толкованию, это священное событие делается прообразом опыта, обретаемого в мистическом Богообщении: подвижник, достигая вершин подвига, удостоивается созерцания Света Фаворского, Божественной энергии — того же нетварного Света, что видели на горе апостолы. Такое созерцание недоступно обычному зрению человека; оно означает, что подвижник достиг иного зрения, «умного», или «духовного». По аскетической терминологии, с ним совершилось «претворение»,

¹ Св. Макарий Великий. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 274.

или «отверзание», чувств: последние дополняются новыми, сверхприродными способностями восприятия.

Тема об «умных чувствах», детально развитая в исихастской литературе, чрезвычайно обогащает наши представления о совершенстве-соединении. Конечно, большею частью она говорит о пути к мистическому отверзанию, о его условиях и предпосылках, о необходимости и способах отличать истинные сверхприродные восприятия от имитирующего их ложного опыта — «прелести». Но мы немало узнаем и о том, каковы же свойства обретаемой в обожении сверхприродной перцептивности человека. (Как всегда, в темах метаантропологического и эсхатологического характера свидетельства подвига доставляют лишь несовершенный начаток этих свойств, откуда мы также несовершенно заключаем к действительному их облику.) Из опытных свидетельств усматриваются два феномена, которые можно полагать ее специфическими отличиями. Мы обозначим их соответственно терминами *синэстезис* и *панэстезис*. Первое — синтез восприятия: «умные чувства» не составляют уже пяти разрозненных, изолированных способностей. Утончаясь и расширяясь, эти способности переходят границы физических восприятий; «отверзаясь», трансцендируя, они вырастают в единую, универсальную метаперцепцию, сверхприродную всевосприимчивость человека. Второе же — распространение перцептивной способности с изолированных органов человека на цельное человеческое существо. По согласным описаниям православных мистиков, в опыте высших состояний Богообщения человек «весь становится зрением», равно как и «весь становится слухом». Как предвосхищение чаемого преображения наших «уничужденных тел... сообразно славному телу Его», за этим угадывается изменение самой конституции человеческого существа, преодоление принципа его составленности из отдельных органов, выполняющих каждый лишь свою частную функцию. В новом же принципе организации, что сквозит здесь, можно опознать не что иное, как древний принцип всеединства.

Здесь стоит вспомнить, что то состояние цельного человеческого существа, которого стремятся достичь духовный процесс, в исихазме традиционно называют «прозрачностью для благодати». Прозрачность же аскеты понимали не столько как свойство физическое, сколько в согласии с самим словом, с этимологией: как своеобразную *все-восприимчивость* человека. Так говорит св. Феофан Затворник: «Позаботьтесь утвердиться в убеждении, что... имеете внутри себя лице, на вас смотрящее и все в вас видящее... стоите перед лицом Господа или пред всевидящим оком Его, прозирающим в сокровенности сердечные»¹. Отверзание чувств дополняет эту картину необходимой взаимной стороной: как мы видели, синэстезис и панэстезис создают глобальную *все-восприимчивость* человеческого существа.

И здесь мы уже начинаем приближаться к концу, к тому последнему, что мы можем пока сказать об Исполнении и о совершенстве. Возникла новая пара предикатов христианского совершенства, которые соотносятся меж собой по старинному принципу Аристотеля и схоластики: как действие в активном и пассивном залоге, действие и испытываемое воздействие, претерпевание. Наделяясь полнотой всевосприимчивости (то есть общительности) и всевосприимчивости (то есть предоставленности-себя-общению),

¹ Св. Феофан Затворник. Указ. изд. С. 132–133, 111.

усовершенное во Христе Иисусе существо человека становится единым *пространством*, или *полем общения*. Что есть совершенное общение? В патристике существуют два его образца: сообщение Ипостасей Пресвятой Троицы, а также Божественной и человеческой природ во Христе. В обоих случаях образ связи передается одним и тем же особым понятием: «перихорисис». Взятое от глагола *περιχωρέω*, «обходить по кругу», понятие обозначает полноту взаимопроникновения, мыслимого динамично и энергично, как непрерывная обоюдная самоотдача. Но это же отношение Божественных Ипостасей, мы знаем, есть любовь, совершенная и Божественная, — что и есть собственно любовь, любовь как таковая, по христианскому пониманию. Полнота же самоотдачи есть, очевидно, совершенная *жертва*.

Совершенные общение, любовь, жертва — эти фундаментальные реальности новой жизни во Христе — определяют, в философском дискурсе, новый онтологический горизонт, «план личного бытия-общения», бытие личности. Они составляют круг первоначал исихастской энергичной мета-антропологии, — как в прежней эссенциалистской метафизике этот круг составляли Благо, Истина, Красота. И они же — как вполне уже ясно нам — составляют те категории, в которых раскрывается христианское совершенство-соединение, совершенство о Христе Иисусе.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ РУССКОГО СТАРЧЕСТВА

С самых ранних этапов своей истории, со времени отцов-пустынников Египта и Палестины, восточнокристанское монашество включало в себя обычай, систему или же институт старчества. В особенности он был важен и характерен для русла уединенного подвижничества, в котором выростала духовная школа исихазма. Известно, что монашеские традиции имеют усиленную тенденцию к сохранению выработанных форм; устойчивость и строгая неизменность этих форм входят в их главные отличия и в большой мере формируют их историческую судьбу. Всецело подвержен этой консервативной тенденции и институт старчества. С учетом этого явление русского старчества имеет особый интерес — ибо, как признано, оно представляет собой существенно новую форму древнего института. «Наше старчество едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный путь», — пишет проф. В. И. Экземплярский, — и в результате здесь возник некоторый новый тип старчества, «резко отличный от древневосточного», по оценке того же автора¹. Отсюда следует, что для понимания русского старчества необходим исторический и сравнительный подход. Феномен старчества на Руси должен рассматриваться в сопоставлении с древним старчеством, и потому нам следует начать с краткой характеристики сего последнего.

Древнее старчество

В последние десятилетия старчество в Древней Церкви подробно изучалось целым рядом известных западных исследователей: ему посвящены труды оо. Иринаея Осэра, Фомы Шпидлика, Гавриила Бунге и др.; основательные работы (к примеру, проф. С. И. Смирнова) имелись и в русской дореволюционной литературе². Поэтому основные черты явления общеизвестны. Когда избравший жребий монашества еще стоит в начале нового поприща, до принятия иноческих обетов, ему обыкновенно назначалось быть учеником или послушником какого-либо многоопытного монаха, который и именовался старцем (γέρων), хотя мог быть и не столь стар по возрасту. Послушник и его старец, как правило, жили вместе и образовывали теснейшую двойственную человеческую связь, диаду; так что обсуждаемое явление собственно заключается в образовании и существовании этой антропологической

¹ Экземплярский В. И. Старчество // Дар ученичества / Сб. под ред. П. Г. Проценко. М., 1993. С. 220.

² Исчерпывающую библиографию вопроса можно найти в кн.: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. М., 2004. Разделы 1, 4.

ческой диады, двух обращенных навстречу друг другу служений: служения Старца и служения Послушника. В сочетании этих встречных служений, их общим действием, имеет осуществиться определенный духовный процесс — процесс становления, возрастания, выработки Послушника в Подвижника. Поэтому дискурс древнего старчества требует определенного прочтения: хотя львиная доля этого дискурса («Апофтегмы» с примыкающей литературой) организована по фигурам старцев и по форме представляет собой рассказы о них, однако, по существу, предметом рассказов служит указанный процесс — они *не о тех, кто учит, а о том, чему учат*, — о пути подвига, его трудностях и испытаниях, способах духовного научения. Собственно же о служении Старца дискурс, на поверку, открывает немного. Это служение есть «духовное водительство», которое предполагает известную прозорливость, а также и способность своего рода расширения личности: старцу надлежит прозревать внутренние движения послушника и воздействовать на них, управлять ими, тем самым как бы сделав внутренний мир послушника частью своего собственного. И опыт аскезы показывал, что жизнь в подвиге действительно создает и развивает у человека эти духовные способности. Духовная практика — «практика себя», практика точно выверенной аутотрансформации, которая предполагает зоркое самонаблюдение и глубокое видение себя, самопознание. Тесную связь данных свойств с духовным водительством отмечал о. Георгий Флоровский: «В духовном свете открывается человеку природа его собственной души... Это самопознание дает прозорливость... В прозорливости обосновывается право на духовное руководство»¹.

Что же до служения Послушника, то его главный и определяющий принцип, и он же — определяющий принцип, стержень самой диады Старец — Послушник, есть установка абсолютного повиновения или послушания старцу. Послушание — ключевая установка для первых шагов в монашестве. Это не только один из монашеских обетов. Этим же словом обозначают и всякую работу, определяемую монаху; начальная ступень монашества именуется послушничеством; и наконец, в «Лествице» преп. Иоанна Синаита послушанию отводится самая обширная глава из всех. Внешняя сторона послушания в диаде Старец — Послушник заключается в беспрекословном исполнении любых заданий и повелений старца, внутреннее же его содержание есть для послушника совершенное отсечение своей воли («гроб воли», по Лествичнику), а для старца — духовное окормление послушника, полная ответственность за его духовное состояние. Всегда подчеркивают, что степень послушания послушника подвергается постоянным испытаниям и проверкам, так что вся жизнь его — непрерывный тренинг послушания, череда тестов и экзаменов на полноту послушания. Испытания послушника — одна из ведущих тем в литературе древнего монашества, особенно богато представленная в «Апофтегмах». Из этой литературы мы узнаем, со многими живыми подробностями, что испытания часто бывали тяжелы и суровы, нередко могли казаться непонятны, бессмысленны, а иногда и включали элементы, которые по обычным мирским понятиям были прямым унижением и издевательством.

¹ Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 159.

Безусловно, эта жесткая дисциплина послушания не была самоцелью. Как позволяют проследить тексты, она органически возникала из самой стихии подвига: опыт рождает твердое убеждение в том, что без этой дисциплины, каким-либо иным образом, вступление на путь подвига невозможно. За этим опытным фактом стоят глубокие антропологические факторы. Путь подвига — альтернатива всему порядку мирского существования, в который прежде был погружен послушник. Началом вступления на этот путь служат «врата духовные» — исходное духовное событие обращения и покаяния. Но «врата» — лишь вхождение, лишь начальный импульс, еще далеко не означающий всецелого внутреннего переустройства; и после их прохождения воля и сознание подвигающегося еще неизбежно сохраняют некую подчиненность порядку прежнему. Далее еще предстоит сделать вхождение прочным, предстоит научиться новому, альтернативному порядку существования. Эти-то задачи и решает послушничество, назначаемое новонаначальному: оно оказывается, таким образом, органическим продолжением «врат духовных».

Преименная связь с покаянием позволяет понять одну из упоминавшихся особенностей диады Старец — Послушник: наличие в испытаниях послушника элементов, представляющихся издевательством или абсурдом. Подобные элементы приводят сознание послушника в тупиковые или даже шоковые состояния, которые естественно сопоставить с острыми аффективными состояниями, входящими в икономию покаяния (такими как плач и слезы, резкие самообличения и т. п.). Назначение последних — вывести человека из всей сферы обычных, стабильных режимов сознания, свойственных обыденному мирскому существованию, — и с помощью такой «раскачки сознания» создать предпосылки для радикального обновления и переустройства внутренней реальности. Законно предположить, что в этом же и назначение первых; так что «расчистка почвы» сознания от ветхих склонностей и привычек, начатая покаянием, продолжается и углубляется в послушании¹. Но, далее, есть и важное отличие, отражающее различия стадий духовного процесса. Если в икономии покаяния роль обсуждаемых «сильно неравновесных состояний сознания» в том, чтобы подвинуть человека к радикальной перемене и максимальному усилению воли (акту обращения), то в икономии послушания их роль, если угодно, противоположна: она — в испытании неизменности, прочности послушания и, прежде всего, его главной установки, отсечения воли².

Отсечение воли — так было найдено на опыте — есть необходимое условие не только того, чтобы прочно войти в иной, альтернативный порядок существования, но и того уже, чтобы учиться ему, быть к нему восприимчивым. Дабы обрести открытость и восприимчивость к радикально иному порядку существования, послушник должен сделать свою духовно-душевную реальность чистым листом: именно в этом смысл установки отсечения

¹ Подробнее об икономии послушания см. в нашей книге: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 84–87. (Наст. изд., т. 1, с. 57–59.)

² В связи с возникающей здесь темой о разных применениях «сильно неравновесных состояний сознания» в духовных практиках, можно напомнить и случай дэна: здесь подобные состояния, создаваемые путем абсурдно-парадоксальных тестов ученика, играют едва ли не центральную роль, служа еще одной цели — отвержению сознания, рождению нового видения вещей.

воли. Только достигнув этой установки, послушник обнаруживает, что ему открывается, делается внятными опыт старца, т. е. опыт жизни в подвиге. Постепенно он становится способен разделять этот опыт — и тогда прилепляется к этой жизни, входит в нее. Иными словами, он сам понемногу делается подвижником, и его опыт, его жизнь становятся очередным звеном в существовании духовной традиции.

Так раскрывается духовно-антропологический смысл древнего старчества. Создание антропологической диады Старец — Послушник выступает как способ, механизм воспроизводства, передачи во времени мистико-аскетической традиции: передачи всех тех специфических структур сознания, особенностей поведения, установок отношения к миру, обществу, ближнему, которые отличают человека в подвиге. Данный способ обладает высокой универсальностью: во всех ведущих мировых традициях и школах духовной практики передача, трансляция традиции осуществляется с помощью антропологических диад «Учитель — Ученик», свойства которых разнятся, конечно, в разных традициях, но в главных чертах аналогичны описанной исихастской диаде. Традиции, вырабатывающие искусство духовной практики, — традиции особого рода, которые создаются для обретения мистико-аскетического опыта — уникального опыта трансцендирования, превосхождения, преодоления здешнего бытия и приобщения инобытию. Именно поэтому их передача оказывается требующей особых духовно-антропологических средств, тогда как в обычных, мирских социокультурных традициях с функциями трансляции справляются простые школы.

Русское старчество

Сквозь многие исторические эпохи во многих странах старчество описанного типа успешно несло свою миссию трансляции; проходя различные стадии, периоды расцвета и спада, исихастская традиция продолжала существовать. По каким же причинам в России возникла новая форма древнего института? И какой была эта форма? Чтобы ответить на эти вопросы, окинем взглядом русское старчество в его исторической конкретности.

Все труды и исследования о русском старчестве едины меж собой в том, что основателем его традиции является преп. Паисий Величковский (1722–1794), подвизавшийся на Афоне и в Молдовлахии, сегодняшней Румынии. Эта роль преп. Паисия, признанного всеправославного возродителя исихастской традиции, позволяет сразу заметить и подчеркнуть другой несомненный факт: русское старчество возникает в русле русского исихазма, будучи неразрывно связано с практикой Умного Делания. Однако чтобы увидеть явление во всей полноте, следует сделать уточнение. Как находят современные исследования, в целом русское старчество было органичным движением, зарождавшимся и жившим во многих очагах: к его истокам причастны также соловецкие старцы, Саровская, Синаксарская пустыни, «прославльские пустыннолюбцы» на Смоленщине... И в эпоху преподобного Паисия духовное движение, родственное его делу, уже намечалось и в России. С конца XVIII века, вопреки притеснениям монашества в петровской и послепетровской России, начинается нечто, напоминающее великое мона-

шеское строительство, зачатое преп. Сергием Радонежским в Московской Руси XIV–XV веков. В тот период в северных лесных губерниях основывалось множество больших и малых обителей, в которых духовное делание, по большей части, примыкало к исихастской традиции. Масштаб нового движения был гораздо меньше, но тем не менее вновь в Брянской, Калужской и других губерниях центральной Руси возникают места пустынножителства, где иноки устрояют строгое молитвенное житие по образцам древнего анахоретства. И когда в царствование Александра I в отечество начинают возвращаться ученики преп. Паисия, по словам современного исследователя, «оба течения — и зародившееся в Молдавии, и исконно русское — слившись, образовали единый поток»¹.

То был мощный поток; усиливаясь и нарастая, духовное движение постепенно становится сравнимым с эпохой преп. Сергия. Одна часть этого потока, связанная со св. Паисием, точно описана: по подсчетам С. И. Четверикова, через посредство учеников и учеников учеников преп. Паисия его влияние и его духовые установки оказались перенесены в 212 православных монастырей и обителей, подавляющая доля коих — в России. Постепенно выделяется ряд центров наибольшего духовного значения, и на первом месте из них — Оптиная пустынь, основанная еще в XVI столетии и вновь оживающая в конце XVIII-го после периода запустения. Через целый ряд подвижников она прочно связывается с паисианским преемством. Именно здесь достигает наибольшего развития и получает широкую известность русское старчество — новое духовное явление, исподволь нарождавшееся во многих местах России. В Оптиной, история которой подробно и многократно описана, мы можем детально проследить его становление.

Вначале Оптиная еще не выделяется ничем особым. Это небольшой общежительный монастырь, первые настоятели которого, Моисей и Леонид (в схиме Лев), — строгие подвижники высокой духовности, воспринявшие паисианскую линию исихастской молитвенной дисциплины. При них Оптиная начинает уже приобретать свою славу, и Леонида (Наголкина; 1768–1841) считают обыкновенно основателем линии оптинского старчества. Затем, приблизительно с конца 30-х годов XIX века, появляются элементы нового, причем не в монастырском укладе или молитвенном порядке, а в отношениях обители с внешним миром, окружающим русским обществом. Эти элементы двоякого рода. Во-первых, монастырь становится центром притяжения для части российской культурной и литературной элиты, ищущей в нем духовного наставления и руководства; а во-вторых, под попечением старца Макария (Иванова; 1788–1860) начинается интенсивная переводческо-издательская деятельность. Эта деятельность продолжает труды преп. Паисия и его круга и в значительной мере состоит в редактировании и издании святоотеческих переводов, выполненных в этом кругу; однако отличие в том, что теперь участники деятельности не только монахи, но и миряне. Поэтому служение старца Макария весьма большей частью оказывается обращено к мирянам, как в деле перевода духовных книг, так и в духовном наставничестве, которое развивалось и в очной, устной, и в заочной, письменной формах.

¹ Криволапов В. Н. Оптиная пустынь, ее герои и тысячелетние традиции // Писатель и время. Вып. 6. М., 1991. С. 416.

Фигура преп. Макария уже воплощает в себе основные черты формирующегося русского старчества. Но полного своего развития это духовное явление достигает в лице преемника Макария и самого знаменитого из всех оптинских старцев, иеромонаха Амвросия (Тренкова; 1812–1891). Именно Амвросий Оптинский дает чистый и законченный, классический образец того, что обыкновенно понимают под русским старчеством. Главная и определяющая черта его — сочетание строгого подвижничества, пребывания на высших ступенях духовной лестницы, с активным выходом в мир. Этот выход выражался в широком общении с простыми мирянами, в служении миру в качестве духовного помощника, советника и наставника, живого примера истинной христианской жизни. Огромная слава и популярность, которую быстронискало оптинское (и не только оптинское) старчество, огромная тяга к старцам, множество зримых благих плодов их служения — всё это неопровержимо доказывало, что в русском старчестве родилась новая плодотворная форма контакта, взаимодействия аскетической традиции с миром и мирским человеком; форма, явно отвечающая особенностям русского православного менталитета и его нуждам. Но в самой сути этой формы крылись загадка и парадокс. Весь авторитет старца, вся действенность его служения покоились целиком на том, что старец был подлинным представителем исихастского подвига, достигшим его высот. Однако же исихазм — не что иное как священнобезмолвие, подвиг, всегда тяготеющий к уединению, анахоретству. «На языке восточного монашества *ὁσυχία* было равносильно *ἐρημία*, жизни в отшельничестве, одиночестве»¹. Для этого есть глубочайшие основания: ибо исихастское Умное Делание, и в особенности высшие его ступени, требует всецелой погруженности человека, его безраздельной отдачи деланию. Как может творитель Умного Делания, аскет-молчальник, проводить дни свои в разговорах? в постоянном общении с массой разных людей, причем мирских и с мирскими интересами?! Известно, что многие и в церковной иерархии, и в монастырской среде, включая даже иных строгих подвижников (как схимонах Вассиан в Оптиной), активно не одобряли нового направления в старчестве, его *открытия миру*. Они протестовали, писали доносы разным властям... — и это начальная недоверие к новому явлению вполне понятно. Однако неоспоримо и то, что тенденция, стремление к выходу в мир всегда глубоко коренилось в русском исихазме. Помимо Оптиной, мы видим эту тенденцию и в старчестве преп. Серафима Саровского; и никак нельзя забывать, что один из важнейших документов не только русской и православной, но мировой аскетической и мистической традиции, Беседа преп. Серафима о цели христианской жизни, — беседа с *мирянником* Мотовиловым. С философской же точки зрения совмещение исихастской практики с практикой широкого общения, с социальной активностью ставит глубокую антропологическую и духовную проблему, к которой мы еще вернемся.

Образ старческого служения, сложившийся у преп. Амвросия, в известной мере стал каноническим. Его закреплению в широком сознании содействовала и русская классика, которая в «Братьях Карамазовых» очень рано заметила и описала его, еще в расцвете деятельности св. Амвросия. Подоб-

¹ Špidlik Thomas, S. J. La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique. Roma, 1978. P. 207.

ный образ носит служение целой плеяды оптинских старцев — Варсонофия (Плиханкова), Анатолия (Зерцалова), Анатолия (Потапова) и других, а также и многих менее известных старцев в прочих обителях. Даже октябрьский переворот не сразу смог оборвать развитие и рост народившейся традиции; последние старцы Оптиной Нектарий и Никон продолжают свое служение еще несколько лет при большевистском режиме. И очень важно заметить, что в эти же последние годы перед насильственным обрывом в лоне русского исихазма вновь намечается нечто новое. Возникшее столь недавно русское старчество готовится уже сделать дальнейший шаг: начинают появляться старцы, которые не принадлежат к монашеству. Самый известный из этих старцев — о. Алексей Мечев (ок. 1860–1923), священник московского храма Николы в Кленниках. Как все русские старцы, о. Алексей обладал выдающимся *даром духовного общения* — глубинного личного общения с любым человеком, которое, проникая во внутренний мир, сразу и точно выявляет его проблемы, больные места, освещает их светом христианской истины и любви и поднимает, возводит акт общения — к общению в Духе Святом: так что в этом акте, благодаря ему, у человека возникают стимулы и возможности «премены» себя, духовного осмысления и осиливания своей ситуации и обстоятельство. Как все русские старцы, именно этим даром он и служил людям; однако в его служении имелось существенное отличие: будучи приходским священником, он принадлежал к простому белому духовенству, был *старцем в миру*. И для путей русского старчества это было новым этапом.

Этот этап также вызывает сомнения и недоверие у многих. Прежде всего, он противоречил уже складывавшемуся пониманию старчества, по которому с фигурой старца связывались харизма и опыт, недоступные обычному приходскому священнику. Так, одобряя старчество, еп. Феофан Полтавский (Быстров) в то же время писал: «Относительно “белых священников” можно сказать, что они не понимают “борьбы помыслов” и вместо пользы могут причинить вред своими советами»¹. Вдобавок уже обнаруживались и негативные стороны массовой популярности старчества, случаи спекуляции на огромном капитале народного доверия к старцам. У всех в сознании был пример Распутина, и естественно представлялось, что гарантией от распутинщины должна служить печать принадлежности не просто даже к монашеству, но к самой его строгой и выверенной линии. Имея явно в виду этот негативный опыт, проф. Экземплярский писал: «О старчестве вне монастырей другого ничего нельзя сказать, что это просто религиозно-коммерческое предприятие... Старцы в миру... это опасные для Церкви авантюристы»². История опровергла, однако, это суждение: в 2000 году о. Алексей Мечев причислен к лику святых Русской Церкви, и при этом самой частой характеристикой его стала именно эта формула: старец в миру.

В действительности новый этап имел глубокие корни в русской духовности: он был напрямую связан с с давно жившею в России идеей «монастыря в миру». Впервые эта идея возникает в кругу ранних славянофилов, в беседах и переписке Аксаковых и Киреевских, служа одним из мотивов

¹ Архиеп. Феофан Полтавский о правильном духовном руководстве // О старчестве. СПб.; М., 2002. С. 32.

² Экземплярский В. И. Цит. соч. С. 227.

сближения этого круга с Оптиной. В ней прямо выражена, возможно, самая стержневая интуиция русского религиозного сознания: его глубокая убежденность в том, что все главные установочки христианской жизни, которые строго воплощаются в подвиге, не обращены лишь к монахам, а непременны для всех, имеют общечеловеческий смысл; и потому в каждом человеческом жребии, в каждой ситуации должен быть некий способ и путь следования этим установкам, пускай и не в абсолютной полноте. Такая интуиция находит подтверждение и опору у древних подвижников и Отцов Церкви (напр., у Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, в «Апофтегмах»), которые не раз ставили вопрос: является ли монашество обязательным для спасения? — и всякий раз отвечали отрицательно: нет, не является. Надо здесь вспомнить и проявившуюся в Исихастском возрождении XIV века тенденцию византийского исихазма к поиску форм совмещения Умного Делания с мирской активностью. Поэтому идея «монастыря в миру» оправдана и законна в русле исихастской традиции; а русское старчество в миру было не чем иным, как попыткой осуществления этой идеи. Так описывали современники служение о. Алексия Мечева: «О. Алексей часто говорил, что его задачей было устроить “мирской монастырь” или “монастырь в миру” ... паству-семью, связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению. [У него] начинается духовная жизнь, которой, казалось, не могло быть в миру. Батюшка работает над своими духовными детьми как духовник и старец, он начинает ту работу духовного устроения, к которому и раньше стремились многие русские люди и которое они получали только в обстановке монастыря»¹. Здесь, как мы видим, происходило соединение, синтез служений монастырского старца и приходского священника. Поскольку же связь мирян со старцем в миру более тесна и постоянна, то по сравнению с оптинским, «амвросианским» старчеством в этом синтезе служений достигается новая, следующая ступень в приобщении мира к началам исихастского мироотношения и духовно-душевного строя.

Служение о. Алексия продолжил его сын, о. Сергей Мечев, которому предстояло стать одним из новомучеников российских. О. Сергей называл общину, окормляемую старцем в миру, древнерусским церковным термином «покаяльная семья» и считал, что в такой общине возможно следовать подлинно исихастским путем. Созданная им «покаяльная семья» существовала в пору большевистского террора, тайно, и жизнь показала, что эта духовная форма, плод творческого развития исихазма в России, является наиболее стойкой, способной не распасться и устоять под напором враждебных сил. Нельзя не отметить знаменательное совпадение: подобная же форма возникла и в другой стране с развитой исихастской традицией, в Румынии, когда она, в свою очередь, оказалась под игом коммунизма. Нити истории старчества здесь удивительно переплелись. В конце Второй мировой войны один из последних оптинских монахов, о. Иоанн Кулигин, оказался в Румынии, где и нашел прибежище в одном из монастырей. Здесь группа монахов и мирян научалась от него и образовала тайный кружок исихаст-

¹ Жизнеописание священномученика иерея Сергея Мечева, составленное его духовными чадами // Надежда. Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель; Москва, 1993. С. 82, 85.

ского направления, который назван был «Неопалимая Купина»¹. Кружок существовал до 1958 года, когда все члены его были арестованы; духовный руководитель его, схимонах Даниил (Тудор), получивший в свое время благословение о. Иоанна, скончался в тюрьме в 1961 году. Так линия старчества, пришедшая некогда на Русь из Румынии от св. Паисия, через два века вернулась в Румынию из России.

В дальнейшие десятилетия линия русского старчества была достойно продолжена в рассеянии служением архим. Софрония (Сахарова; 1896–1993), а также и целым рядом старцев в России. Линия не пресеклась, однако в новое смутное время, которое проходит ныне Россия, не могли не явиться и новые опасности и соблазны. Для характеристики судеб старчества в эту новейшую постсоветскую эпоху приведем лишь одну цитату. «Как идут и едут к Старцу в наши дни? Келейники, да и сами старцы свидетельствуют: современные паломники почти не задают духовных вопросов. К Старцу относятся, грубо говоря, как к гадалке: где сейчас мой сын, он давно пропал из дома; менять ли мне эту квартиру на другую, на какую именно и какого числа; поступать ли в торговый колледж или в педагогический институт и т. д. и т. п.»² Можно лишь выразить надежду, что духовный облик этого смутного времени еще не сложился, и наше отношение к традиции, бывшей прежде столь мощным духовным источником, сумеет снова стать глубже.

* * *

Переходя от исторического описания к анализу, мы, прежде всего, убеждаемся в правоте общепринятого взгляда: русское старчество — в самом деле явление иного рода, нежели древнее старчество. Последнее, по нашим выводам, есть внутренний институт исихастской традиции: механизм, обеспечивающий ее самовоспроизводство, или же *трансляцию во времени*. При этом поскольку задача воспроизводства входит в самую суть, конституцию духовной традиции, то феномен древнего старчества, как мы замечали, универсален, его аналоги налицо во всех школах духовной практики. В отличие от этого, русское старчество — институт, принадлежащий к сфере отношений уже отнюдь не универсален, но составляет особенность русского исихазма; можно сказать, что в его рождении проявились глубоко характерные черты русского религиозного сознания. Совершая, согласно с самой сутью аскезы, уход от мира, русская аскетическая традиция в лице своих носителей в то же время всегда ощущала себя принадлежащей к христианскому миру, пребывающей в нем и обладающей по отношению к нему некоей нравственной обязанностью, внутренним долгом. Исполнением этого внутреннего долга и стало русское старчество, в котором традиция осуществляла свою самоотдачу окружающему христианскому обществу. Но в нем имелась и важная параллель с древним старчеством: функция, назначение его также может рас-

¹ См. об этом: *Ioan I. Ica jr. La posterità romena dello «Starec» Paisij // Paisij, Io Starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Paisij Velichkovskij e il suo movimento spirituale»*. Bose, 20–23 settembre 1995. A cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose. Com. di Bose, 1997. P. 265

² О старчестве. С. 5.

смагиваться как трансляция, передача традиции, ибо в нем традиция раскрывается и передает миру свои принципы и нормы, жизненные и духовные установки, начала Богоустремленного аскетического существования. Взгляд под этим углом позволяет сопоставить два явления глубже и конструктивней, как два процесса трансляции существенно разного типа. Посредством древнего старчества традиция осуществляет свою трансляцию во времени и во всей своей полноте (самотождественно, идентично); в русском же старчестве происходит трансляция традиции в социальном пространстве, социуме, и отнюдь не в полноте, а только в избранных, основных элементах, в первую очередь этических: исихазм передает миру начала сверхнормативной евангельской этики благодати и любви. Старцы же в обоих случаях суть *делеглируемые традицией осуществители, агенты трансляции*; и в случае русского старчества их служение носит социальный характер: они репрезентируют традицию в социуме.

Как репрезентант традиции русский старец выполняет в структуре социума некоторую социальную, или социокультурную, роль. Суть этой роли раскрывается достаточно ясно, если мы выберем для сопоставления две референтные фигуры в этой структуре: фигуру Священника и фигуру Знахаря, колдуна. Отличие Старца от Священника — прежде всего, в непреходящем обладании личным (а не только делегированным Церковью) моральным и духовным авторитетом, личной харизмой: духовными дарами, претворенными в духовную высоту, в опыт личного приобщения Божественной реальности. Именно это делало старцев столь нужными, столь искомыми в русской религиозной жизни: ибо именно этого остро недоставало русскому белому священству (разумеется, в среднем, как сословию, не говоря о многих достойных исключениях). Судьба этого сословия в императорской России была тяжела и несправедлива; политика власти, историческая и социальная динамика давили и опускали его — и в известной мере оно действительно опустилось. Другим негативным фактором была гипертрофированная регламентация и формализация церковной жизни в синодальный период. В итоге роль Священника в большой степени утерала духовную дистанцию от мирской стихии, утерала элемент живой личной духовности и духовной силы. И напротив, роль Старца была наделена всем этим в изобилии и полноте.

Соотношение с ролью Знахаря (Колдуна) прямо противоположно. Эта роль — социоисторический атавизм, пережиток дохристианской магической религиозности, стойко держащийся в народной культуре и, надо признать, органично в нее вплетенный. В данной роли элемент личной харизмы, личной духовной власти и силы обязателен, как и в роли Старца; однако истоки, природа и характер этой власти радикально иные. Указать точно их нелегко: здесь мы в сфере мифологического сознания, избегающего отчетливости. Можно сказать, однако, что по отношению к ортодоксально-христианской картине мира роль Знахаря-Колдуна мыслится как отчасти принадлежащая к некоему иному миропорядку, к сфере безличных природно-космических сил, отчасти же связанная с темными, демоническими силами. Идя глубже, мы видим в самой этой роли расщепление, целый спектр родственных ролей. Здесь есть собственно роль Знахаря, т. е. Целителя, Врачевателя, которая основана на знании и религиозно-этически еще относительно нейтральна; но к ней вплотную подходит роль Ведуна (Гадателя, Прорицателя), в которой

знание становится тайнознанием (знанием запретного, познаваемого лишь с преступанием неких норм); а эта роль, в свою очередь, почти сливается с ролью Колдуна (Мага), которая религиозно-этически уже никак не нейтральна, поскольку в ней тайнознание переходит в тайнодействие, неисполнимое без контакта с бесовской, демонической стихией. От всего этого спектра роль Старца резко отделена своею христоцентрической природой, тем, что харизма и сила старца всецело коренятся в любви Христовой, которая проявляется не в магических действиях или знаниях, а в личном общении и Богообщении.

В различные периоды, в зависимости от духовной ситуации в обществе, как роль Старца, так и обе референтные роли могут испытывать изменения. Мы видели, что в эпоху Исихастского возрождения в России старческое служение быстро развивалось, восходя к более совершенным формам; и последней формой в этом развитии было старчество в миру, создающее монастырь в миру. Здесь роль Старца целиком вбирает в себя, объемлет роль Священника. Напротив, в пору духовного упадка религиозное сознание утрачивает потребность в этих высоких формах и не доставляет питательной среды для их развития и существования. В своих представлениях о старчестве оно низводит роль Старца до роли Знахаря-Ведуна, или «Белого Мага», на языке сегодняшнего синкретизма¹. Именно это мы и видели выше, при характеристике постсоветского периода.

Нельзя не отметить и некоторые социокультурные аспекты старческого служения, не связанные уже с компаративным контекстом. Прежде всего, в резко сословном обществе старой России всегда обращала на себя внимание демонстративная внесословность социального поведения старцев, обращения их со всеми, кто к ним являлся. То был немаловажный элемент передачи исихастских начал: властное снятие социальных привилегий, разделений, барьеров зримо утверждало жизнь во Христе как путь чуждый, альтернативный мирскому устройению и мирским ценностям. За этим стояло и более общее: не только в сословных отношениях, но и во всех сферах жизни старцами утверждался иной, альтернативный строй ценностей и отношений, стоящий не на законе, а на благодати. Их действия и суждения не определялись нормативными мирскими установлениями, но были живым выражением сверхнормативной евангельской этики любви — и передавали, вносили начала этой этики в мир. Мы не будем, однако, далее углубляться в социокультурные вопросы, ибо в целом социокультурный анализ, подход «культурной антропологии», для нас менее важен. Он не затрагивает самых глубоких измерений старчества, его онтологической и мета-антропологической основы. Как мы подчеркивали уже, служение старца, в котором Умное Делание совмещается с активной и постоянной связью с миром, заключает в себе загадку, проблему, и мы должны поставить кантовский вопрос:

КАК ВОЗМОЖНО СТАРЧЕСТВО?

¹ Ср. у Розанова, признанного «язычника» культуры Серебряного века: «В том смысле и значении старчества и состоит, что, воскресив в себе как бы «волхва древнего»... старец входит в жизнь людей добрым волшебством, с магической заклинательной силой: заклинательной против дурного и как бы открывающей рог изобилия для хорошего» (Оптина Пустынь // Розанов В. В. Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 106).

Для ответа необходимо, прежде всего, отчетливо выделить суть проблемы. Эта суть в том, что исихастская практика — холистическая практика, в которую вовлекаются, вообще говоря, все энергии человека — духовные, душевные и телесные. Посредством непрестанной молитвы и при бдительной страже внимания вся эта совокупность человеческих энергий последовательно преобразуется, восходя по строго определенным ступеням к высшим духовным состояниям и соединению с Божественными энергиями. Этот восходящий антропологический процесс требует полной концентрации, сосредоточенности на нем и целиком поглощает человека, так что тот не имеет возможности отдаваться каким-либо иным занятиям, помимо разве что простейшего ручного труда (так, отцы-пустынники обычно плели корзины). Иначе говоря, человек в духовной практике, возводящей к мистическому опыту, не может посвящать себя ни социальной жизни, ни технически-творческой деятельности, он выбывает из них. *Homo Mysticus* или *Homo Deificans* не есть *Homo Faber* и даже не есть *Zḗon Politikḗn*. Мистиками не раз отмечалась эта несовместимость как одна из коренных апорий мистической жизни.

Тем не менее в рамках исихастской традиции издавна существовало стремление к преодолению несовместимости, к выходу традиции в мир для внесения в его жизнь исихастских начал и установок. Главным стимулом, питавшим его, было глубинное убеждение, о котором мы уже говорили в связи с темой «монастыря в миру»: убеждение во всеобщем смысле и ценности этих начал и установок — в первую очередь, тезиса об обожении как бытийном назначении человека. Поэтому всякий раз, во всякую эпоху, когда традиция переживает расцвет, подъем, в ней развиваются те или иные формы выхода в мир. Византийское Исихастское возрождение XIV века знало несколько таких форм; в частности, тогда стало распространенным творение непрестанной молитвы мирянами одновременно с выполнением их обычных обязанностей и дел. Для исихастского возрождения в России основной формой стало старчество. В нем традиция как бы выделила из себя посредствующее звено, создавшее особую *личностную среду трансляции* — трансляция начал исихазма в широкое социальное пространство.

Вновь обратившись к этапам становления русского старчества, мы можем увидеть, в чем именно выражался его выход в мир, — и попытаться понять, какими антропологическими средствами достигался подобный выход. Родоначальника всей старческой линии, св. Паисия, называют еще «старцем древневосточного типа» (Экземплярский), и это верно в том смысле, что образ духовного и молитвенного жития, вводимый Паисием, был, в целом, возрождением классической исихастской дисциплины в условиях монашества, отделенного от мира. Больше того, старец Паисий специально подчеркивал нежелательность выхода этой дисциплины за пределы монашества: «Святоотеческие писания, особенно те, которые поучают нас истинному послушанию, бдительности ума и исихазму, вниманию и умной молитве, приспособлены сугубо монашескому чину, но не всем православным христианам»¹. И тем не менее уже и у Паисия можно заметить

¹ Преп. Паисий Величковский. Письмо второе старцу Феодосию. Цит. по: Савчук В. Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках // Труды Киевской Духовной Академии. 1999. Вып. 2. С. 186.

известный выход за рамки древнего этапа, главным делом которого было создание ядра исихазма: ступенчатого процесса полного преобразования, претворения человека силою благодати и орудиями покаяния, внимания и молитвы. В древности, когда этот процесс лишь открывался и создавался, он неизбежным образом поглощал все силы и безраздельно заполнял сознание человека; любые внешние отвлечения, любые помехи грозили нарушить и оборвать процесс, выбить человека из него. Поэтому мы видим, как в раннем египетском и палестинском монашестве исихастский подвиг стремится к предельному уединению, изоляции. Здесь развивается анахоретство, пребывая в котором, подвижник сочетает с Умным Деланием лишь немногие простейшие активности, не занимающие сознания. Но это — лишь начальный этап. Затем традиция крепнет, развивается и опыт показывает, что несовместимость исихастского пути с обычными активностями, обычными измерениями человеческого существования не абсолютна, а лишь относительна; различными антропологическими средствами, приемами «умного художества» ее можно в значительной мере снять. Начинается долгий путь, на котором исихастское существование, жизнь в Умном Делании соединяется со многими измерениями индивидуального существования и обретает многие связи с существованием общественным. Выше мы уже видели, каковы мотивы и стимулы такого пути; проследим же его главные вехи.

Как было сказано, уже и паисиянский этап — некое продвижение от древневосточного: действительно, Паисий — что вообще свойственно русскому исихазму — развивает дисциплину Умного Делания в лоне киновиийного, а не анахоретского монашества; кроме того, он совмещает ее с созданием «филолого-аскетической школы»¹, т. е. с соборным трудом монахов над переводами аскетических книг. И то, и другое несет антропологическое содержание. В киновиийной жизни Умное Делание соединяется с элементами общения, хотя и ограниченного кругом братьев-единомышленников, и у Паисия это общение достигало не меньшей активности, чем у старцев позднейших: «Старец по целым дням был занят с братией, двери его келии не закрывались иногда до девяти часов вечера. Одни уходили, другие приходили...»². В переводческих же трудах Делание соединяется с ученой, филологической деятельностью. Прямое продолжение этого развития традиции — следующий этап, деятельность старца Макария Оптинского. Тут оба отмеченных момента получают дальнейшее углубление, переходя границу между монастырем и миром. В круту духовного общения и окормления Макария — уже и миряне, хотя весьма избранные: отдельные представители культурной элиты. Наследуя Паисию, он устроит и «аскетико-филологическую школу», в которой также участвуют миряне. Но всё это — вполне естественное продолжение дела Паисия. Занятия филологией, в особенности духовной литературой — обычная область ученого монашества. Скрупулезные книжные занятия называют иногда «аскезой ума», и ясно, что аскеза истинная и «аскеза ума» достаточно гармонируют и не противоречат друг другу.

¹ Данный термин был введен для характеристики деятельности св. Паисия проф. А.-Э. Тахиаосом; можно согласиться с проф. Н. Н. Лисовым, что несколько лучшим выбором был бы термин «аскетико-филологическая школа».

² *Прот. Сергей Четвериков*. Старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С. 119.

В свете этого мы можем понять и оценить подлинный масштаб и принципиальную новизну следующего шага, сделанного Амвросием. Силою того дара духовного общения, о котором мы говорили, старец Амвросий делается духовным советником и наставником любого пришедшего к нему, и это значит, что он до глубины входит в его опыт и мир, и принимает их в свой собственный мир, делает своими, и откликается на них. Тем самым, снимается барьер, отделяющий мир исихаста, человека в Умном Делании, от мира любого произвольного человека, «Другого»: *в опыте Амвросия исихастская практика делается совместима с принятием Другого*. Но ведь Другой нагружен всеми страстями мира! Принятие Другого, принятие в себя, в свой внутренний мир его опыта — величайшая трудность и опасность для исихаста. Вот что, к примеру, пишет многоопытный подвижник и старец архим. Софроний: «Служение людям, как показывает опыт, связано с необходимостью входить в их скорби, в их страдания, их борьбу со страстями и слишком часто примитивными нуждами. К сожалению, это не помогает пребыванию в созерцании и безмолвной молитве»¹. Как отлично изучено в аскезе, страсти летучи и заразительны, передатчивы и прилипчивы, и готовное вхождение старца в мир Другого, насыщенный страстями, есть его готовность принять ради Другого духовный риск. Конечно, подобный риск — у всякого исповедующего священника, но там он всегда может быть уменьшен за счет возможности скрыться за оградой формальных правил, подойти к исповеди как к обряду. Общение же со старцем — не обряд. Нельзя не увидеть в старческом служении кенотический момент: момент самоотдачи, способной, вообще говоря, идти до предела, до самоисчерпания и самоистощания для Другого. Кенозис давно признают характерной чертой русской религиозности, и рассказы о преп. Амвросии полны ярких свидетельств о том, что его отдание себя не ставило и не знало границ.

Итак, в старчестве преп. Амвросия исихастской практике удается преодолеть главный антропологический барьер, стоящий на пути ее выхода в мир. В результате дальнейшее развитие старчества не имело нужды искать нового принципиального продвижения в задаче сочетания Умного Делания с полномерным участием в жизни мира. Основное здесь было уже достигнуто Амвросием и его преемниками в Оптиной. Поэтому на следующем этапе старческое служение (принявшее форму старчества в миру) в своей антропологической и духовной структуре существенно не отличается от «амвросианского» старчества. Свидетельства современников донесли, что между о. Алексием Мечевым и последними оптинскими старцами Анатолием (Потаповым) и Нектарием было «благодатное единство старчества» (С. Дурылин), совершенное согласие и сотрудничество. Творческий вклад, который внесло старчество в миру в исихастскую традицию и ее отношения с мирским обществом, заключается не в изменении характера старческого служения, а в создании в мире, в обществе новых возможностей для восприятия установок исихастской жизни. И это едва ли менее важно. Трансляция исихазма в мир — существенно двусторонний процесс: положим, традиция готова передать миру свои ценности; однако захочет ли и сумеет ли мир принять их? Социум, со своей стороны, должен иметь и способность, и готовность вместить их в себя, проникнуться исихастским духом. Выпол-

¹ Архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 171.

нение этого условия требует исторических предпосылок, которые складываются весьма редко: мы согласимся, что в большинстве эпох в православном мире не существовало никаких серьезных шансов к тому, чтобы исихастские принципы и духовные установки становились принципами и установками широкого общества. Те редкие эпохи, когда эти предпосылки, вопреки всему, складываются, мы называем эпохами исихастского возрождения. И старчество в миру — одно из доказательств того, что тогда в России была именно такая эпоха. «Монастырь в миру», «покаяльная семья» — всё это были рождающиеся новые формы, в которых мир оказывался способен воспринять исихастские начала и всё более глубоко проникаться ими.

Так в русском старчестве достигается актуальное раскрытие и практическое воплощение универсального, общечеловеческого содержания исихастской традиции. Как видим, это раскрытие — двоякий, двусторонний процесс: подвижники-старцы открывают и совершенствуют возможность человека сочетать Умное Делание с участием в жизни мира, включая и высшую, труднейшую степень участия, принятие Другого; и одновременно они продвигаются к тому главному, в чем состоит цель участия: к внесению в мир начал исихастской жизни, движимой устремлением к обожению. В этом двуединном процессе социализации исихазма и «исихастизации» социума первое делается ради второго, второе же видится как требуемое сутью и смыслом обожения как онтологического задания человека. И в этом процессе неизбежно разрушается средостение, разделительный барьер между аскетической традицией и обществом: тот самый барьер, что истово воздвигался и укреплялся в начале пути традиции. «Бегай от людей — и спасешься», — говорил великий старец Скита Арсений. И сказано о старце Алексии Мечеве: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»¹. И то и другое — подлинный исихазм. Сохраняя полную духовную идентичность, традиция сумела достичь диаметральной смены социальной позиции. Но за этим итогом — работа полутора тысячелетий.

После всего сказанного, уже не столь трудно ответить и на стоящий вопрос: как возможно старчество? какими антропологическими и духовными средствами достигаются описанные плоды его? Понятно, прежде всего, что сочетание Умного Делания с любой иной активностью требует высвобождения некоторой части энергий человека — при этом без ущерба для делания, при сохранении всей его полноты. Для таких целей аскетика совершенствует управляющие способности сознания, основываясь на описанном в «Триадах» св. Григория Паламы принципе «ума-епископа»: принципе, означающем формирование единого координирующего центра всех энергий и функций человека. На этом пути возможно достичь своего рода «свертывания», или «сжатия», работы Умного Делания, когда эта работа, отнюдь не урезаясь ни в чем, тем не менее не заполняет всего сознания, но той или иной долей выполняется как бы на заднем плане его. Сейчас мы не будем входить в анализ этой аскетической психотехники², ибо важнее подчеркнуть ее недостаточность: ею нельзя даже в принципе достичь глав-

¹ Дурьлин С. Памяти о. Алексея // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 26.

² Обсуждение психотехнических сторон исихастской аскезы см. в нашей книге: Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 237–260.

ной и самой трудной цели, принятия Другого. Ибо все психотехники суть техники владения, властвования над собой или над другими (а самые амбициозные — и над собою, и над другими), они развертываются в дискурсе власти, с неперменным участием начал господства и подавления. А подлинное принятие Другого — это бескорыстное общение, когда не посягают на свободу Другого, не ищут власти над его душой и умом, не превращают его в предмет, в средство, хотя бы и для благих целей, а лишь хотят дать ему осуществить себя, сбывься. И такое общение не устанавливается никакой психотехникой, оно устанавливается и держится единственным средством: любовью.

Еще в большей степени это верно, когда идет речь о духовном общении. Если общение хочет перейти эмпирические рамки, стать общением и в духовном, мета-антропологическом плане, где сбывься — значит сбывься в своем образе Божиим, то и любовь, которою оно держится, должна быть переходящею эти рамки: любовью Христовой. Здесь совершенное приятие Другого — сопребывание в Духе, разделение жизни во Христе; и никакой психотехникой, никакими технологиями власти немислимо и невозможно ввести человека в истинную жизнь во Христе. Это возможно единственным путем, путем расточающей себя Христовой любви. И при всей приверженности исихазма строгому методу и духовной дисциплине, при безусловном наличии в нем высокой и тонкой психотехники в нем есть и столь же безусловное первенство любви. Она — превыше и метода, и дисциплины, и психотехники. Как говорят все свидетельства, именно этим первенством любви и было движимо, одушевляемо служение русских старцев. Известный религиозный писатель Е. Погожев (Поселянин) так определяет главную черту преп. Амвросия: «Меня поразила в нем непостижимая бездна любви»¹. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея»². И он же пишет еще: «Единое и высочайшее, чему служил он, — любовь»³. Это верно не только об отце Алексии. Здесь, в этой преисполненности любовью Христовой, вся тайна русского старчества и вся сила его.

2002

¹ Цит. по: *Иеромонах Иоанн (Кологривов)*. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 380.

² *Дурьлин С.* Цит. соч. С. 24.

³ Там же. С. 25.

ИСИХАСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СМЕРТИ¹

Православная монашеско-аскетическая традиция, с древности получившая имя исихазма, или же священнобезмолвия, пользуется особым статусом в Православии. «Опыт монашества оставался всегда истинной сутью Православия»², — пишет крупнейший современный исследователь этой традиции о. Иоанн Мейендорф. Созданные и хранимые в исихазме духовные установки, принципы отношения человека к Богу и бытию, к собственной жизни и личности, издавна признавались в общеправославном сознании ориентиром и образцом для всякого христианина — таким образом, который только немногим дано воплотить сполна, но которому каждый должен следовать в меру сил. В ключевых проблемах религиозного мирозерцания, позиции исихазма, как правило, являют собой квинтэссенцию, ядро общих позиций православного вероучения, отделяя побочные моменты, удерживая лишь главное и глубокое, но с особою убедительностью утверждая его. Поэтому естественно ожидать, что в проблеме смерти, стоящей, безусловно, в ряду таких ключевых проблем, исихастская аскеза также сохраняет свою путеводительную роль, давая выражение истинно православного отношения и к явлению смерти, и к событию личной кончины, предстоящей каждому из живущих.

Как мы попытаемся показать в этом докладе, такие ожидания, разумеется, справедливы. Однако убедиться в этом оказывается не столь просто. Рассматривая свидетельства аскетических текстов, мы обнаруживаем в икононии отношения православного подвижника к смерти ряд примечательных моментов или мотивов, которые, на первый взгляд, совсем не принадлежат к общим чертам христианского мирозерцания, а скорей выражают какие-то специфические, даже странные черты и склонности исихастского сознания. Мы замечаем, что вместо привычного и органичного в христианстве лейтмотива враждебности к смерти, борьбы с ней и победы над ней в речах подвижников очень нередко звучит некая любовь к смерти, тяга к ней, что в современном сознании ассоциируется сразу же с влечением к смерти, которое утверждает в человеке психоанализ. Однако в явлениях духовной жизни истинные пружины и связи редко раскрываются с первого взгляда. Входя глубже в *практическую танатологию* исихазма, мы заключаем, что принятие смерти, составляющее одну из ее ярких особенностей, не имеет ничего общего с психоаналитическим импульсом. Будучи изначально и глубоко христоцентрическим по своей природе, оно выступает как особая грань в отношениях христианина со своей кончиной, — такая

¹ Доклад на Российско-Австрийской богословской конференции «Жизнь человека перед лицом смерти» (Москва, окт. 2003 г.).

² Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 226.

грань, которая достигается лишь на высших ступенях исихастской лестницы восхождения к благодатному обожению.

1. Преодоление смерти. Евангелие Христа — Благая Весть о победе над смертью. Это — краеугольный камень христианской веры, и краеугольная роль его нерушимо закреплена во всех областях христианского учения — в экзегезе, богословии, литургике и т. д. Смерть — злейший враг, сумевший на всю жизнь страхом поработить человека (Евр. 2, 15), и спасительное деяние Христа в том именно, что Он разрушил смерть (2 Тим. 1, 10), своею «смертью лишил силы имеющего державу смерти» (Евр. 2, 14). Христос есть исполнение пророчества Исайи: «Поглощена смерть победою» (Ис. 25, 8; 1 Кор. 15, 54), и, по Благовестию Христову, враг, который есть для нас смерть, имеет быть истреблен (1 Кор. 15, 26). Эти основоположения евангельской и общецерковной танатологии остаются безусловной нормой и для аскетического отношения к смерти, и многократно, красноречиво они вновь утверждались учителями православного подвига. «Смерть и тление суть порождения греха... наказание за первое Адамово преступление», — пишет св. Симеон Новый Богослов и вслед за тем продолжает: «Бог пришел уничтожить приговор смерти... Смерть, попранная теперь и посрамленная воскресением Христовым, после всеобщего воскресения совсем будет упразднена»¹. Свидетельству византийского исихазма вторит исихазм русский: «Мы находимся на земле, чтобы верою, покаянием и крестом убить убившую нас смерть»², — говорит св. Игнатий (Брянчанинов) в «Слове о смерти». Первое из этих свидетельств высказано в преддверии Исихастского возрождения в Византии, второе же — на заре русского исихастского возрождения; и, таким образом, оба эти важнейших периода в жизни исихастской традиции подтверждают согласно свою верность принципам христианской непримиримости к смерти и духовным заданиям ее преодоления. Подобные свидетельства многочисленны в исихастской литературе, и приведенные примеры можно без труда дополнить другими.

2. Приятие смерти. Всякая аскеза — экстремальная антропологическая практика, в которой человек испытует пределы своего естества, ставит себя перед последними рубежами человеческого существования. У таких практик неизбежно возникают особенно тесные и глубокие отношения со смертью, как главным из всех рубежей, окончательную границу существования. При этом экстремальность аскезы — и христианского подвига в том числе — львиною долей создавалась путем особого обращения подвижника со своим телом, с помощью телесного воздержания в суровых, а нередко и крайних формах. Эта соматика аскезы очень легко увлекала аскетическое сознание на позиции языческого дуализма в антропологии, который проводил резкое, онтологическое рассечение человека на божественное начало души (духа) и никчемное, лишенное всякой ценности тело, служащее лишь обузой, оковами для души. К этому руслу принадлежали многочисленные и влиятельные духовные движения конца античности — гностические, неоплатонические, орфические, манихейские течения. И покуда христианская аскеза проходила стадии формирования, еще не достигнув зрелого самоосмысления на базе церковной догматики, элементы дуалистического

¹ Преп. Симеон Новый Богослов. Слова / Пер. еп. Феофана. Вып. 1. М., 1992. С. 44, 56.

² Еп. Игнатий Брянчанинов. Сочинения. Изд. 3-е. Т. 3. СПб., 1905. С. 183.

уклона были весьма в ней заметны. В теме отношения к смерти антропологический дуализм естественно выводил к апологии смерти, к установкам ее оправдания или даже восхваления: смерть выступала здесь как сбрасывание тягостных оков плоти, освобождение духовного начала, заточенного в человеке, и соединение его с началом божественным (представляемым различно в зависимости от доктрины). Подобную апологию смерти можно встретить даже у каппадокийских отцов в их неглавных сочинениях (выразительные примеры на эту тему указаны в капитальном труде С. М. Зарина по аскетике — так, св. Василий Великий говорит: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы», добавляя, что лишь одно «разрешение души от телесных уз» служит началом истинной жизни¹). Но постепенно элементы языческой дуалистической антропологии преодолевались и изживались. На смену им шло полное утверждение библейской и евангельской антропологии цельности, видящей человека как единство, в котором, по слову св. Григория Паламы, «тело обоживается вместе с душой»². Соответственно, в зрелом исихазме мы уже практически не находим апологии смерти, мотивируемой языческим гнушением телесностью, онтологическим рассечением души и тела.

Но при всем том тема приятия смерти отнюдь не исчезает в исихастском дискурсе. Уже вне всяких влияний языческого дуализма она продолжает оставаться заметной составляющей в икономии отношения подвижника со своей кончиной. Так говорит авва Исаак Сирий: «Кто достиг любви Божией, тот не желает уже снова пребывать здесь... Любовь сладостнее жизни... Радость о Боге крепче здешней жизни»³. В этих словах святого нет никаких следов дуалистического рассечения человеческой природы или спиритуалистического презрения к телу — но в них звучит глубокое, радостное приятие смерти. Прочтем и у св. Симеона Нового Богослова: «Христиане после креста и воскресения Христова вождедевают смерти»⁴. И, перекликаясь с этими свидетельствами через тысячу лет, уже в наши дни св. Силуан Афонский просто и безыскусно, но с огромной духовной проникновенностью говорит о собственном опыте отношения к смерти: «Сел я и думаю: неохота мне помирать. И говорю: “Господи, не хочется мне помирать. Когда кто-нибудь долго не видит родителей своих, то с радостью идет к ним, а Тебя, Милостивый Господь, душа моя знает, и все же неохота мне помирать”. И получаю ответ в душе: Это потому, что ты мало любишь Меня»⁵. При этом, «нехотение», выраженное в этих словах святого, оказывается целиком снятым, преодоленным в его дальнейшем опыте: «Душа моя приблизилась к смерти и сильно желает видеть Господа... Рвется дух мой видеть Господа во славе»⁶. Здесь опыт нашего современника достигает пол-

¹ См.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Изд. 2-е. М., 1996. С. 672.

² Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. I 3, 37. М., 1995. С. 99. Св. Григорий здесь, в свою очередь, цитирует «Главы богословские и икономические» св. Максима Исповедника.

³ Ава Исаак Сириянин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 159, 160.

⁴ Преп. Симеон Новый Богослов. Цит. изд. С. 48.

⁵ Иером. Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С. 419.

⁶ Там же. С. 448, 447.

ной духовной идентичности с опытом древних аскетов, и мотив исихастского приятия смерти, *радования смерти*, выступает со всей отчетливостью.

3. Разрешение антиномии. Встает необходимый вопрос: как же связаны меж собой эти два ведущих мотива танатологии исихазма, один — общецерковный, и другой — специфически подвижнический? Их противоположность наглядна и очевидна, враждебность к смерти заведомо не есть то же что радование смерти. Чтобы понять их взаимное отношение, следует вновь, и еще внимательней, обратиться к самосвидетельствам традиции. Из них нам ясно раскрывается природа этого истинного сочетания противоположностей; за противоположностью выступают взаимная преемственность и согласие.

Православный подвиг — «Райская лествица», по преп. Иоанну Лествичнику; уже ранние отцы-пустытники знали, что аскетическое делание есть путь, на котором человек проходит определенные ступени и всецело меняется. Ступени лествицы идут от обращения и покаяния к высшему духовному состоянию, которое уже преп. Максим Исповедник определял как обожение, или совершенное соединение с Богом. Поздневизантийское богословие уточнило характер соединения, указав, что оно означает соединение энергий всего человеческого существа с Божественной энергией, благодатью, притом что Божественная Сущность остается вне этого соединения, в неприобщимости. Тем самым, непосредственное изменение проходит в подвиге «энергичный человек» — собрание всех разнородных энергий человеческого существа, духовных, душевных и телесных. Отношение человека к смерти также, очевидно, реализуется в некоторых энергиях, входящих в это собрание; и мы можем ожидать, что, вместе со всем «энергичным человеком», в аскетическом духовном и антропологическом процессе трансформируется и данное отношение, принимая, вообще говоря, некоторую свою форму на каждой ступени лествицы.

Свидетельства аскетического опыта подтверждают эти общие ожидания. Смертность — непреходящий, неустранимый фактор ситуации человека, и сознание подвижника всегда сохраняет этот фактор в поле своего зрения и своих аскетических трудов — так что аскетический путь приобретает особое *танатоцентрическое измерение*, в котором он выступает как путь изменения отношений человека со своей кончиной. Рассматривая это измерение пути подвига, мы прежде всего констатируем, что танатология аскезы не просто соединяет в себе две противоположные установки по отношению к смерти, но полностью осознает, признает и даже подчеркивает это антиномическое соединение. От древней эпохи раннего исихазма и до наших дней в писаниях подвижников проходит тема о «двух смертях», двух противоположных видах или обликах человеческой кончины, из коих один ужасен, но другой светел и благовиден. Так пишет, к примеру, один из крупнейших современных учителей исихастской традиции о. Думитру Станолаэ: «Существует, в действительности, две смерти: первая порождается грехом и представляет собою смерть нашего естества. Вторая же — смерть, подобная смерти Христа, которая есть смерть греха и смерти, им порожденной»¹. Раскрывая тему, подвижники, в первую очередь, согласно указывают ее веро-

¹ Staniloae Dumitru. Orthodox spirituality. St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania, 2002. P. 24.

учительную основу. Эта основа прочно заложена самим Евангелием. Благая Весть Христа — весть о победе над смертью, об онтологическом событии, в котором также участвуют две смерти, образующие неразрывное антиномическое, или диалектическое, единство: *смерть побеждена смертью же, и ясно, что смерть побеждающая и побежденная радикально отличны друг от друга*. Далее, путь подвига глубоко христоцентричен, и эта определяющая черта целиком сохраняется и в том аспекте пути, что связан с отношением к смерти. Соединение двух смертей в едином событии победы Христа над смертью становится ключом, прообразом к выстраиванию танатоцентрического измерения аскетического пути — так что в структуре этого измерения также сходятся две смерти.

Как же осуществляется эта прообразовательная роль? По учению Отцов Церкви, победа Христа над смертью, возвестив грядущее всеобщее воскресение, изменила сам характер смерти как всеобщего явления. У св. Афанасия Великого, например, прочтем: «Поелику Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна... немощною стала она»¹. В рамках же индивидуальной судьбы это изменение природы смерти выступает как созданная Христом для каждого христианина предпосылка, принципиальная возможность *изменить и характер личной своей кончины, претворить ее из образа смерти, побежденной Христом, — в образ Его смерти, побеждающей смерть*. Однако эта принципиальная возможность еще должна быть актуализована, воплощена духовным трудом — и именно этот духовный труд составляет танатоцентрическое измерение подвига. О. Думитру Станилоаэ пишет: «Смерть нашего естества, производимая грехом, не приходит лишь в финальный момент, скорее она подтачивает как червь в течение долгого времени. Также и смерть смерти, смерть греха, это не что-то моментальное, она должна подготавливаться путем долгого аскетического умерщвления. Подвижничество — постепенное уничтожение яда, что ведет к разложению, глению. Оно уничтожает болезнь, которая убивает наше естество... Подвижничество — животворящее умерщвление (*ζωολοίς ὑέκρωσις*), как назвал его св. Симеон Новый Богослов»².

Отсюда нам достаточно уясняется принципиальное, смысловое содержание аскетического танатологии. Другие отцы-исихасты с большей подробностью раскрывают ее опытное, «практическое» содержание, показывая, как совершается претворение смерти побежденной в смерть побеждающую в продвижении по ступеням Райской лестницы. Немало говорит об этом архим. Софроний (Сахаров) в своей духовной автобиографии «Видеть Бога как Он есть». Он ставит в центр древнее аскетическое понятие *памяти смертной* (*μνήμη θανάτου*), но при этом значительно развивает его, придавая ему более широкий и углубленный смысл. Обычно это понятие, возникшее уже у ранних отцов-пустынников и затем находимое почти у всех исихастских учителей, относят к начальным ступеням аскетического пути (у преп. Иоанна Лествичника — Ступень 6), включая его в обширную иконономию православного покаяния. В традиционной трактовке оно весьма близко примыкает к позднеантичной культуре смерти, платонической

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова, 27 // Творения. В 4-х ч. Ч. 1. С. 225.

² Staniloae Dumitru. Op. cit. P. 24–25.

и стоической: подобно римскому *memento mori*, христианское памятование о смерти открывает сознанию человека истинную меру и цену вещей, отвращает от всего суетного, преходящего и предрасполагает к бесстрастию. Эта близость признавалась открыто: «Даже и язычники говорили нечто подобное», — пишет Лествичник в Слове 6-м, приводя знаменитую максиму из «Федона» о философии как упражнении в смерти; Евагрий же, тяготеющий к неоплатонизму, прямо переносит эту максиму с философии на аскезу: «Отцы наши называют отшельничество попечением о смерти (θανάτου μελέτην)»¹. Но при всем том у подвижников изначально присутствуют и существенные отличия от дохристианской установки. Память смертная направляется отнюдь не к стоической атараксии, застывшей неподвижности ума и чувств, ее первое назначение — служить борьбе с грехом и страстями. «Кто приобрел памятование смерти, тот никогда не может согрешить»², — эта мысль варьируется всеми аскетическими авторами, начиная с Антония. Борьба же, напротив, означает духовно-душевную активизацию, динамику. В «Лествице» за Словом 6-м следует Слово о радостотворном плаче и утверждается, что «памятование смерти предшествует плачу и пролитою слез» — т. е. бурным и экстремальным состояниям, в которых достигает предельной глубины покаяние. Но покаяние, по учению исихастов, — это Духовные Врата: когда человек достигает в нем крайнего предела, пред ним отверзается новая жизнь, он обретает способность продвигаться к единению с Богом.

Здесь в содержании понятия начинает улавливаться новая грань. В дополнение к исходному «отрицательному» значению памяти смертной, как служащей отрицательным задачам борьбы с грехом, намечается и некое ее «положительное» значение, ее возможная связь и с восхождением к Богу, с высшими ступенями Лествицы. Лествичник утверждает такую связь с полной определенностью: «Памятование смерти... порождает в удалившихся от всякой молвы... непрестанную молитву и хранение ума»³. Однако у древних отцов это «положительное» содержание памяти смертной упоминалось не столь часто и, как правило, весьма кратко. Архим. Софроний раскрывает его с большей подробностью.

«Благодать смертной памяти» — так названа первая глава книги «Видеть Бога как Он есть». Из этой духовной автобиографии старца мы видим, что опыт памяти смертной был выражен у него с особой яркостью. В необычайно резких и крайних формах он испытывал ее обычные «отрицательные» проявления — переживание смертности, обреченности тлению и уничтожению себя самого и всех окружающих, всех живущих. И далее авва Софроний точно и глубоко передает совершающийся перелом: мы можем увидеть и проследить, как сама огромная интенсивность переживания, всепоглощающая бездонность его «ям», его «мрачной бездны», оказывается ключом к тому, чтобы в памяти смертной раскрылись и совершенно иные стороны. Углубляясь и разрастаясь, переживание собственного конца, уничтожения приобретает космическое и онтологическое измерение: «Со мною умирает

¹ *Евагрий Понтийский*. Слово о духовном делании, или Монах. Творения аввы Евагрия / Пер., коммент. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 105.

² *Св. Иоанн Лествичник*. Лествица. 6, 17. Сергиев Посад, 1894. С. 93.

³ Там же. С. 90–91.

все то, что было охвачено моим сознанием: близкие люди, их страдания и любовь, весь исторический прогресс, вся Земля вообще, и солнце, и звезды, и беспредельное пространство; и даже Сам Творец Мира, и Тот умирает во мне; все вообще поглощается»¹. Будучи отдельно взятым, такое свидетельство — традиционный мотив западнохристианской мистики смерти, ближайшим образом — мистики школы Майстера Экхарта и позднейшей экзистенциальной мистики; обоюдную связь моего небытия и небытия Бога утверждал, к примеру, Ангел Силезиус... Однако у о. Софрония оно входит в иной контекст; его опыт движется своим путем, ведущим в православное русло. Следующий шаг уже традиционен только отчасти: «Вдруг в сердце вошла мысль: если человек может так глубоко страдать, то он велик по природе своей. Тот факт, что с его смертью умирает весь мир и даже Бог, возможен не иначе, как если он сам по себе является в некотором смысле центром всего мироздания»². Здесь центральность, космичность Я — распространенный момент, присущий многим (в том числе и восточным) мистическим традициям; но то, что космичность и величие человека обосновываются его способностью страдания, — уже неожиданно. И этот поворот мысли и чувства, выдвигаясь на первый план, приводит в конечном итоге к тому, что обретаемый духовный опыт оказывается личностным и христоцентрическим.

Общими свойствами Бога и человека оказываются не только космичность, или, точнее, онтологичность, бытийность, способность быть вместилищем, средоточием «всего бытия», бытия как такового, — но также и осознаваемое страдание. Однако осознаваемое страдание есть свойство исключительно личного бытия; и, таким образом, бытие как таковое оказывается личностным бытием. Человек приходит к этому выводу, ведомый логикой смертной памяти; и Софроний заключает: «Память смертная... есть также начало конкретизации в нас ипостасного принципа. Сей опыт приготовляет наш дух к более реальному восприятию христианского Откровения и тому богословию, в основе которого лежит опыт иного бытия»³. Как указывает сам автор, «богословие» употреблено здесь в православно-аскетическом смысле, в котором оно равнозначно «феории» и означает выражение «опыта иного бытия», опыта Боговидения и Богообщения. И в силу этого приведенный вывод есть вывод о том, что память смертная, претворившись в горниле страдания — или, как еще говорит Софроний, «в длительном процессе всестороннего *истощания*» (курсив автора) — становится положительным началом, двигателем, возводящим к высшим ступеням опыта Богообщения. Такое начало, в отличие от прежней, «отрицательной» смертной памяти, уже не может быть приобретено «в естественном порядке», одною собственной волей человека. Как свидетельствует, согласно о. Софронию, опыт подвига, *такая* смертная память есть «благодатный дар», «форма благодати». Недавнее исследование резюмирует: «У о. Софрония понятие смертной памяти может выражать не только обычное интеллектуальное осознание смерти, но также и мистическое состояние, даруемое по Божией благодати»⁴.

¹ *Архим. Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 9–10.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 14–15.

⁴ *Fr. Nicholas Sakharov*. I love, therefore I am. The theological legacy of Archimandrite Sophrony. St Vladimir's Seminary Press, 2002. P. 234.

Как нетрудно увидеть, две формы памяти смертной у старца Софрония, как и ранее у св. Иоанна Лествичника, прямо связаны с «двумя смертями» православного богословия, давая опытное выражение этой богословской концепции. «Благодать смертной памяти», согласно о. Софронию, имеет глубоко кенотическую природу, и в свете нее аскетический путь, «пройденный “тесный” путь предстает как уподобление Источанию Христа»¹. Как и «вторая смерть», «смерть, подобная смерти Христа», эта благодатная смертная память христоцентрична и личностна, она раскрывает человеку возможность приобщения Божественному ипостасному бытию и в столь особом опыте, как опыт отношений со смертью. Сей опыт трагичен; но если он становится христоцентрическим опытом, то, как говорит Софроний, мы достигаем того, чтобы «сделать Его победу над смертью — нашей», и смерть наша имеет претвориться в смерть, побеждающую смерть. В этом претворении, означаемом приобщением наше пасхальному торжеству Воскресения, личная судьба соприкасается с конечной судьбой всей твари, приобретает эсхатологическое измерение. Будучи внутренне связаны со смертью и воскресением Спасителя, «вторая смерть» и «благодать смертной памяти» наполняются глубоким эсхатологическим содержанием. На нем нам следует, в заключение, остановиться особо. Именно в эсхатологическом измерении наиболее отчетливо раскрывается наша исходная тема: тема об исихастском приятии смерти и радовании смерти.

«Монашеская религиозность... это, прежде всего, эсхатологическая религиозность»², — писал о. Александр Шмеман. Эсхатологическая окрашенность исихастского сознания сказывается и на его отношении к личной смерти: для сознания подвижника его смерть есть духовное событие, неразрывно связанное, сопряженное с эсхатологическими реалиями воскресения Христова и чаемого всеобщего воскресения. При этом, однако, решающий момент в том, что эта *эсхатологическая наполненность личной смерти* присуща лишь «второй смерти», вызревающей в обретении «благодати смертной памяти»; она является одним из благодатных плодов подвига. Так говорит Софроний, еще иеромонах, в книге «Старец Силуан»: «Доколе человек не достигнет своего во Христе воскресения, дотоле в нем все искажено страхом смерти, а следовательно, и рабством греха»³. Эти слова старца могут служить нам руководством для понимания эсхатологии православной аскезы и усмотрения корней исихастского приятия смерти.

Прежде всего, старец говорит здесь о «воскресении человека во Христе». Это понятие знакомо православной эсхатологии, оно означает «залог и начаток», «как бы семья» (выражения святителя Феофана Затворника) воскресения человека прежде всеобщего воскресения, через духовный опыт приобщения воскресению Христа. Софроний указывает, далее, один аспект данного понятия: достижение «начатков воскресения» изгоняет страх смерти, который — что тоже важно — есть искажающее начало всего внутреннего устройства человека, свидетельствующее о рабстве греху. И мы, следуя за ним, заключаем: когда по благодати преодолено искажающее воз-

¹ *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 15.

² *Fr. Alexander Schmemmann*. Current spirituality. Orthodoxy // The Study of Spirituality / Ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. Cambridge, 1986. P. 522.

³ *Иером. Софроний*. Цит. соч. С. 98.

действие страха смерти, начинает созидаться иное внутреннее устройство, которому отвечает и иное отношение к кончине. Характер этого нового отношения ясен из того, что в его основе — приобщение воскресению Христа, опыт соумирания и совоскресения со Христом: в свете этого опыта, всецело христоцентрического, кончина предстает именно тем духовным событием, какое описывали приведенные нами еще в начале (см. раздел 2) аскетические свидетельства. Она предстает как светлое событие, вводящее подвижника в Христову жизнь-чрез-смерть, и потому — как заслуженный предмет исихастского приятия смерти и радования смерти.

Отсюда очерчивается и взаимное отношение двух установок исихастской практической танатологии. Они больше не представляются противоположными. Покуда мир человека сохраняет мирское устройство, смерть остается для него безусловным врагом и злом, и он должен непримиримо бороться с нею, как и со всяким злом. Аскетическое приятие смерти — никоим образом не приятие феномена смерти, каким он дан и присутствует в тварном бытии! Человек не должен умирать, когда в нем «все искажено страхом смерти»: *прежде смерти для человека духовно необходимо изменить свои отношения со смертью*. Эта «премена» имеет привести его к приятию смерти — но, как показывали мы выше, и путь ее, и итог не имеют ничего общего с платоническими и стоическими «духовными упражнениями», в которых стремились выработать «философское приятие смерти». Исихастское приятие смерти, как ясно из нашего рассуждения, обеспечивается одним ключевым моментом: отношения человека с Богом и в опыте переживания смерти остаются отношениями личностного Богообщения; а этот момент, в свою очередь, обеспечивается только христоцентричностью всего опыта. Поэтому исихастское приятие смерти — то есть благодатное претворение страха смерти в приятие жизни-чрез-смерть — немислимо вне Христа и принципиально не достижимо никаким специальным упражнением, «танатотренингом». Никак не будучи отдельной самодовлеющей целью, оно созревает в христоцентрическом исихастском подвиге как один из его таинственных плодов, пополняя собой сокровищницу эсхатологического опыта Церкви.

ИСИХАЗМ И ИСТОРИЯ

Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию.

Из письма Вл. Соловьева Льву Толстому

Нижеследующее рассуждение — вариация на традиционную тему русской мысли. Опираясь на исихастскую традицию в Православии, я хотел бы наметить некоторый новый взгляд на философию Богочеловеческого процесса — ветвь христианской философии истории, где история понимается как онтологическая динамика восхождения мира к Богу. Подобный подход к философии истории встречался у гностиков, встречался в средневековой мистике, а в новой философии стал преобладающим для русской метафизики всеединства, ведущей свое начало от Хомякова и Владимира Соловьева. Теории Богочеловеческого процесса были, в частности, развиты Е. Трубецким, Бердяевым, Булгаковым, Карсавиным. История представляется здесь как процесс, не обязательно телеологичный, но, во всяком случае, наделенный единым субъектом и единым смыслом. (Стоит пояснить, что это единство относится к онтологической картине истории; в плане же эмпирическом оно отнюдь не диктует какой-то определенной модели: не заставляет мыслить историю единой линией с началом и концом, не исключает ветвлений, полицентризма, etc.) Субъект истории — не просто целокупное человечество, но скорее весь мир, сотворенный Богом, или же «тварь», в богословских терминах; а в терминах философских — наличный образ бытия, «здесьнее бытие». Смысл истории — в устремлении твари к Богу и соединении с Ним; на философском же языке это означает онтологическое трансцендирование: претворение наличного образа бытия с его главными предикатами конечности и смертности в образ бытия совершенного, свободного от этих предикатов. Поскольку исторический процесс переходит границы исходного бытийного горизонта, он включает в себя и некоторую метаисторию. Принимаемая модель метаистории и способ ее связи с обычной, эмпирической историей — важнейшие характеристики, по которым отличаются друг от друга различные концепции Богочеловеческого процесса.

Развиваемая нами концепция исходит из методологической идеи *инвариантного описания*. Богочеловеческий процесс — не один из процессов, описывающих отдельные области здешнего, пространственно-временного бытия; субъект этого процесса — данный способ бытия в целом. И главные категории, описывающие подобный процесс, не должны быть связаны с явлениями определенного пространственно-временного масштаба; не должны, скажем, быть специфичны для космоса, или этноса, или индивидуальной судьбы. Выражаемое ими содержание должно быть безотносительным к размеру и масштабу, инвариантным относительно них. В современной философии образцом инвариантного описания является экзистенциальная аналитика Хайдеггера. Это — опыт антропологии, феноменологическая дескрипция человеческого существования; но дескрипция последовательно осуществляется в инвариантных категориях. Первою и важнейшей из таких

категорий служит само понятие здешнего бытия, Dasein в хайдеггеровской трактовке: это и индивидуальное человеческое существование, и вместе с тем — сам способ, образ существования как таковой; онтологический горизонт, характеризующий фундаментальным предикатом конечности. Дальнейшие инвариантные категории — экзистенциалы, составляющие аналитику Dasein; а вся эта аналитика в целом есть *антропология, увиденная как онтология*.

Подобный подход в своем распространении отнюдь не ограничен ни философией Хайдеггера, ни вообще западной мыслью. У него давние и прочные корни в православном умозрении — в восточной патристике и аскетике. Потенции и предпосылки «инвариантной» антропологии заложены в патристической концепции человека как микрокосма, изоморфного макрокосму. Реализуя эти потенции, уже каппадокийские отцы (IV в.) вводят понятие «образ причастия», *τρόπος τῆς ὑπόρξεως*, делая ключевой антропологической категорией образ связи человека и Бога и, тем самым, обобщенно рассматривая человека как определенный онтологический горизонт. Патристическое понятие «твари», бытия сотворенного, также носит отчетливо инвариантный характер, и разбор обнаруживает в нем немало общего с хайдеггеровским Dasein. Оба понятия обозначают образ бытия, определяемый неким фундаментальным признаком, предикатом, причем этот предикат — отрицательного, привативного рода, так что определяемое им есть существенно несовершенное бытие. В обоих случаях несовершенство понимается как ограниченность, наличие у данного образа бытия каких-то границ, положенность ему пределов; и эти границы и пределы мыслятся не внешними, но всепроникающими, сказывающимися во всем и повсюду: по выражению православного богословия, они «срастворены твари», по философской формулировке, они определяют внутреннюю форму Dasein. Но надо отметить и различие акцентов: в понятии твари на первом плане — наличие начала, в понятии Dasein — конца.

Корни различия ясны: в рамках одного типа антропологии происходит переход от соборного (исторического и всечеловечного) видения отцов к индивидуалистическому зрению Хайдеггера. Мы же, стараясь строже выдерживать инвариантность описания, в нашем понятии здешнего бытия будем равно предполагать оба аспекта.

Аскетика, магистральным руслом которой является в Православии исихазм, связана с обсуждаемым подходом еще теснее патристики. Конечно, православная аскетика — не философия, в ней даже и богословие присутствует разве в небольшой мере. Но это — культивируемое свыше полутора тысяч лет «духовное художество», развитая глубоко и подробно практическая, опытная наука общения человека и Бога. И вся она, подобно аналитике Хайдеггера, стоит на инвариантных основаниях. Процесс, что совершается с духовно-душевной реальностью человека в религиозном акте, рассматривается здесь как актуальное соприкосновение и взаимодействие двух бытийных горизонтов, здешнего и Божественного, — как онтологический процесс, бытийная динамика. Категории духовно-душевной жизни приобретают статус онтологических категорий, и вновь антропология представляется как онтология.

Подобная интерпретация аскетики может показаться натянутой. Не относится ли вся область аскетики лишь к очень частному и особенному

роду человеческого поведения и деятельности? Она говорит о религиозном акте, она учит о «подвиге» — жизни, особо и специально посвящаемой практике Богообщения; и никак нельзя отрицать очень специфичного и не-всеобщего, не-массового характера такой жизни. Но, вглядываясь в эту специфичность аскетического жития, мы увидим, что вся она подчинена одной цели — наилучшему выявлению и осуществлению того, что обратно всякой специфичности, — всеобщего, чистой человеческой сущности. Подвиг — антропологический процесс, стройный во всем так, чтобы его единственным содержанием служила реализация человеком своего бытийного назначения; все постороннее этой цели отсекается и устраняется. Понятно, что такой процесс может требовать специальных условий, что это, вообще говоря, не «естественный», а «лабораторный» процесс. Лабораторный характер — это и есть специфическое отличие жизни в подвиге. Аскетика, подвижничество — лаборатория, где выявляют и культивируют сущность человека, и подвиг — не что иное, как человеческое существование *in vitro*. Здесь наиболее чисто и выпукло выступает сущностное содержание процессов, протекающих естественным порядком и в естественной среде, *in vivo*. И, когда мы желаем понять это сущностное содержание, не только разумно, но и необходимо тщательно присмотреться к опыту, накопленному в самой древней лаборатории мира.

В рамках «инвариантной» антропологии, развиваемой как онтология, естественно возникает и своя философия истории. Определенными сторонами, определенной и важной частью своих предикатов, человеческое существование есть *историческое существование*. Это — те предикаты, которые выражают временность, погруженность здешнего бытия в поток преходящего, бывания, а из них особенно те, что характеризуют реакцию, ответную активность человека, рождаемую его осознанием собственной временности. (Пастернак: «История есть ответ жизни на вызов смерти».) Мы рассмотрим сначала общие очертания, глобальную картину исторического существования; затем попытаемся его описать «локально» — представить картину той бытийной динамики, что определяет фактуру, свойства ткани истории.

Здесьнее бытие как история: глобальное описание

Все бо являемое свет есть.

Еф. 5, 13

На протяжении веков особую роль для православного умозрения играет *свет*. Не «символика света», где свет — элемент условного языка, символ или метафора какого-то религиозного или метафизического содержания, а именно свет как таковой, сам по себе. Но свет и понимают здесь по-особому. Это не просто физический феномен, воспринимаемый зрением человека. Свет оптический, электромагнитное излучение определенных частот, — лишь частная форма некой универсальной способности или силы, усматриваемой не в одном физическом мире, но во всех планах бытия и существования: это — такая сила, действием которой выявляется, очерчивается («освещается») содержание и строение реальности. Этой-то общей

силе во всех ее формах и усваивает Православие имя «свет». Подобное онтологическое понимание света — один из главных устоев исихастской традиции. Как было закреплено определениями Соборов XIV века, нетварному, Божественному бытию присущ и нетварный свет, и свет этот — Божественная энергия (как тварный свет — чистая, лишенная массы покоя физическая энергия). Божественные энергии суть «действования», или «выступления», Божии, коими Бог действует в тварном бытии; и благодаря этим Его действиям делается возможным соединение человека с Богом. Подобный же онтологический смысл должно получить и отсутствие света, «тьма»; очевидно, это будет смысл категории небытия, ничто. Тьма, таким образом, категория вторичная, привативная по отношению к свету, и это показывает, что онтология Православия не принадлежит к числу дуалистических, основанных на противостоянии двух равноправных первоначал.

(Излишне напоминать, разумеется, что мистика света, язык света — никак не монополия Православия, а древняя и обширная традиция, имеющая свои корни в глубочайшей архаике, в солнечных мифах и культах. В составе этой традиции наиболее развитыми, отрефлектированными являются представления неоплатонизма. Как всегда отмечаю, световой мотив тут один из центральных; ср. хотя бы в капитальных штудиях Лосева: «У Плотина все бытие с начала и до конца пронизано светом... Единое у него — солнце, Ум у него — всегда свет, Душа — световидна или темна, смотря по степени своего приближения к Уму, и т. д.»¹ Притом неоплатоники, как и поздней исихасты, решительно придают световым понятиям бытийный, онтологический смысл: «Световые образы... есть, очевидно, у Плотина не украшение речи и не пояснение мысли, но самая настоящая символическая онтология»². Не погружаясь в тонкости сравнительного анализа, скажем только, что наше рассуждение, как правило, будет основываться не на общем и сходном, а на специфическом и аутентичном в наследии исихазма.)

Итак, законно считать, что свет и тьма как онтологические категории доставляют адекватный язык для описания здешнего бытия, и притом язык не аллегорический, а философский. Бытие означает освещенность, высвеченность — и можно предположить, что именно эта внутренняя связь бытия и света отражена, уловлена нашим языком в старинном выражении «белый свет», которое обозначает мир во всю его ширь: полный охват, оком всего сущего. Эпитет же добавляет идею разноцветья, многообразия, структурированности здешнего бытия: ведь «белый» свет или цвет — сочетание, собрание всех цветов, их «всеединство». Далее, как уже сказано, мы хотим развивать описание здешнего бытия как историю — так что наше описание будет *историей света*. Или, если угодно, *историей белого света*. В ряду предикатов, выражающих историчность здешнего бытия, первую стоит начальность, наделенность началом. Сам этот предикат у нас не получит особой разработки. Акт Начала, появление света — за пределами анализа и дискуссии. Отчего существует нечто (бытие, сущее, свет...), а не скорее ничто? По Хайдеггеру, это — «фундаментальный вопрос метафизики», на который любым из своих методов она не может добыть законченного ответа. Священное Писание передает Начало мифологемой творения, Божия *Fi*at. Мы же

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 551.

² Там же.

только подчеркнем его статус: это есть акт онтологический и довременной, но не хронологическое событие.

Однако все последующее — описуемо. Свет, родившись, — распространяется, согласно своей природе. Явившись к существованию, здешнее бытие структурируется: приобретает все большее множество измерений и предикатов. Как протекает этот процесс «экспансии», возрастания здешнего бытия, в чем суть его? Для ответа на эти вопросы введем две категории, характеризующие здешнее бытие: выделим в последнем начало «природы», понимая под ним здешнее бытие как «обстояние», на старинном богословском языке, т. е. статичную данность, некое «объективированное», недвижимое наличное содержание, и наряду с ним — начало «тяги» или «стремления», понимая под таковым силу или импульс, действием которых здешнее бытие не остается неизменной данностью, равной самой себе, но расширяется, ищет выйти за собственные пределы. Два начала связаны тесными отношениями: «стремление» имеет «природу» своим материалом, как-то действует на нее, прорабатывает ее — и так достигает искомого расширения здешнего бытия. В ходе этого возникает некоторая промежуточная область или же род последнего: в отличие от природы как таковой, как принципа инертности, косности, трудноподвижности, появляется и природа, проработанная стремлением, воспринявшая его отпечаток — ставшая подвижной, податливой к дальнейшей работе стремления. Этот третий род, серединную сферу здешнего бытия мы будем называть (условно и обобщенно) «сознанием». В итоге, «стремление» и «природа» представляются двумя крайними, полярными уровнями или планами здешнего бытия, между которыми — в пространстве, растворе, зазоре, возникающем за счет их противостояния, напряжения между ними — располагается упорядоченное, проработанное стремлением многообразие «сознания». И то, что под действием стремления происходит со здешним бытием, — это возрастание, расширение области проработанной природы.

Но это пока — довольно бессмысленная картина. Мы схематично обрисовали, как расширяется здешнее бытие; однако куда и зачем совершается это расширение? «Стремление» и «тяга» как категории предполагают вопрос: к чему? Родственной категорией, также порождающей экспансию, структурирование, «творческую эволюцию» здешнего бытия является «жизненный порыв» в философии Бергсона; и относительно него Бергсон, как известно, подчеркивал, что этот вопрос незаконен, не имеет смысла (так и рассчитан его выбор термина: именно «порыв», а не «тяга»!). Иначе никак и не может быть в принимаемой им онтологической картине, поскольку это — картина одноплановой реальности, исчерпываемой горизонтом здешнего бытия. У нас же — иная онтология. Вопрос в ней становится законен, а ответ прост: в здешнем бытии заложена тяга к иному бытию. Это иное бытие *ex definitione*, как «иное», не связано предикатами здешнего бытия, неподвластно конечности и смерти; и оно носит имя «Бог». Расширение же здешнего бытия движимо его стремлением к Богу: стремлением к онтологическому трансцендированию, к претворению в Божественное бытие — что в Православии называется *обожением*. Итак, здешнее бытие, взятое как процесс, как история, есть не просто расширение и структурирование, но обожение.

Чтобы представить общую картину обожения, вернемся к языку света. Расширение здешнего бытия — распространение света; и «сознание», прора-

богатая природа — это природа просветленная, просветлившаяся, ставшая светом. Область света естественно представлять в начале — точкою; затем она превращается в некоторый световой сектор, границами которого служат крайние уровни здешнего бытия, «природа» и «тяга». Принимаемая традиционную ассоциацию устремления к Богу с устремлением вверх, «горé», расположение сектора естественно представлять таким, чтобы первый из этих уровней был бы нижней границей сектора, тогда как второй — верхней. Ось же сектора, по соответствию с геоцентрической картиной, можно считать горизонтальной и идущей направо, «на Восток»: ex Oriente lux. Сектор продолжает расширяться одновременно и вдаль, по радиусам от исходной точки, и вширь, увеличивая свой раствор. И цельная картина процесса уже ясна. История света предстает как «световая развертка»: это — разрастание света из точки в сектор с горизонтальной осью и дальнейшее разрастание сектора и вдаль и вширь — очевидно, до полного предела, пока он не станет крутом бесконечного радиуса и свет не заполнит без остатка весь оком. Предел этот следует понимать как истинное трансцендирование, претворение в иной образ бытия: ибо свет прежде был ограничен, то есть соседствовал с тьмою; и, по смыслу понятия границы, это заведомо было не внешнее соседство, а внутренняя проникнутость, смешанность света с тьмою, срастворенность тьмы свету. Финал же истории света — свет безраздельный и всеохватный, снявший свои границы. Природа при этом всецело просветлена: это ее состояние передается новозаветною категорией *преображения*.

Описанную световую модель стоит сопоставить с уже упоминавшейся неоплатонической: тут выступает уже не только близость, но и отличие. Хорошо сформулировано в старой книге Блонского: «Таков характер основного посредствующего образа Плотина: прозрачный мировой шар, наполненный силой света, со множеством силовых радиусов, исходящих из различных точек единого центра»¹. Этот образ дополняется также концентрической структурой: Единое представляют как центр, Ум — некий круг или шар, Душа — шар большего радиуса, наконец, чувственный мир — еще объемлющий шар; так что возникает, в световом аспекте, коренная античная парадигма «структурированного всеединства», подробно описанная, например, в «Античном космосе» Лосева. Главные черты этой модели — сферическая симметрия и уравновешенность, статичность (хотя статичность надо тут понимать в смысле античной диалектики как «подвижный покой», предполагающий пронизанность энергией, наполненность внутренней жизнью, пульсацией). Но наша модель — совсем иного характера. Сам образ «светового сектора» — скорее условный и подсобный, с ним как таковым не следует связывать бытийной, сущностной значимости. Однако такую значимость имеют его структурные особенности. Световая модель, отвечающая рисуемой картине реальности, может не быть непременно «разверткой сектора»; но она должна иметь некую асимметричность, некую «динамическую», «развертывающуюся» или «раскручивающуюся» геометрию; должна быть не замкнутой, а открытой моделью, не «уравновешенной», а «распахнутой», «экспансивной», трансцендирующей. И все дальнейшие построения должны пониматься в таком обобщенном смысле. Немаловажен вопрос о выделении стадий или этапов истории света. Прежде всего, световая развертка характе-

¹ Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918. С. 49.

ризуется, конечно, непрерывно изменяющейся величиной — шириной светового сектора, или, как еще удобно говорить, диапазоном здешнего бытия; но в ней, как легко заметить, присутствует и троичная, триадическая структура, которая сближает ее с трехступенчатыми моделями становления. Известен целый ряд весьма разнообразных вариантов таких моделей: триада неоплатоников Единое — Ум — Душа, триада мировых эпох Отца, Сына и Св. Духа в историософии Иоахима Флорского, диалектическая триада Гегеля и проч. Из них наиболее созвучен нашему построению принцип триединства в онтологии Карсавина. В согласии с ним, всякое становление проходит стадии: *первоединство — саморазъединение — самовоссоединение*. Подобные стадии можно усмотреть и в истории здешнего бытия, представленной в виде световой развертки. Первоначально, когда световой сектор предельно узок и близок к точке, состояние здешнего бытия естественно называть первоединством: все элементы его строения, включая и крайние уровни, «природу» и «тягу», покуда не дифференцированы, не обособлены. Затем происходит расширение светового сектора — и при этом крайние уровни здешнего бытия расходятся дальше и дальше, разъединяются, пока не достигнут предельного разделения, ставши прямою противоположностью друг другу, когда сектор превращается в полукруг. Но вслед за тем, при дальнейшем расширении света, эти уровни начинают снова сближаться — чтобы наконец в финале достичь совершенного воссоединения. Итак, история света заключает в себе и определенную триадическую структуру; и в своей специфике эту структуру было бы позволительно назвать *исихастской триадой*.

Рассмотрим пристальней и подробней стадии световой развертки. Для этой цели необходимо обогатить наш набор характеристик здешнего бытия, раскрыв конкретней, что же представляют собой «тяга», «природа» и «сознание». Согласно принципам нашего подхода, такую конкретизацию можно производить в категориях человеческого существования, следя лишь за их инвариантностью, избегая «человеческого, слишком человеческого». С позиций человеческого существования, «природа» — это в первую очередь и есть природа, естество, понимаемое двояко: в широком смысле Природы, материальной вселенной, и в узком смысле «природного в человеке», то есть биологического. Стоит при этом подчеркнуть, что косность, недвижность как определяющее свойство нашей «природы», конечно, понимается сугубо онтологически и никак не противоречит тому, что природе (в смысле обычном) присущи жизнь и движение, «в ней есть душа, в ней есть язык». «Тяга» же, стремление к Богу, есть, очевидно, начало религиозное, а самым ближайшим образом — мистическое. Такой минимальной конкретизации этих категорий нам будет пока довольно. С ее помощью уже возможно конкретизировать и центральную для всей нашей схемы концепцию проработки (на языке света — просветления) здешнего бытия стремлением. Стремление введено у нас как начало деятельное, которое, действуя в здешнем бытии, его устремляет к инобытию, Богу. Для описания этой деятельности, ее плодов всего удобней использовать традиционное богословское понятие «икономии» или «домостроительства», «обустройства». Стремление «строит свой дом», «обстраивается» — иначе говоря, создает формы и структуры, выступает как формообразующее (оформляющее, организующее) начало в здешнем бытии. Наглядный пример: в христианской ойкумене силуэт всякого поселения людей формируют вертикали, венчаемые крестами. Таким обра-

зом, проработка здешнего бытия заключается в направленном формотворчестве, структурировании здешнего бытия, которое осуществляется стремлением.

Следует выделить особо одну из областей этого формотворчества. Как легко видеть, его начальные задачи связаны с самим же стремлением, обращены к нему: из чистого импульса, чистой тяги оно еще должно стать, должно сделать себя формообразующим началом. А для этого ему необходимо самому обрести дискурсивную форму: членораздельно выразить, эксплицировать свои установки по отношению к здешнему бытию. Поэтому в проработке стремлением здешнего бытия сначала неизбежно должны быть созданы такие структуры и формы, которые эксплицируют и структурируют само стремление. Вся целокупность этих структур и форм, пытающихся прямо и непосредственно передать стремление в наличном материале здешнего бытия, образует, так сказать, сферу самообслуживания стремления, которую мы и назовем *сферой религиозного*. Разумеется, ее нельзя смешивать со всем домостроительством стремления. Это лишь «первое исхождение» (исступление, полагание) стремления, если использовать круг понятий неоплатонизма; а в картине развертки света это — часть светового сектора, непосредственно примыкающая к его верхней границе. В целом же домостроительство стремления объемлет собой, по определению, весь сектор, так что «религия» никак не исчерпывает «сознания». Стоит напомнить здесь, что в наших определениях и «сознание» и «религия» отнюдь не принадлежат области духовного, ибо самое различие духовного и материального не вводится пока нами. «Проработка здешнего бытия» — это равно и духовная, мыслительная и материальная, практическая активность.

Далее, всякое формотворчество, по самой своей сути, предполагает некоторый материал и от этого материала неизбежно зависит. Формотворчество стремления имеет дело с наличной данностью здешнего бытия, с обстоянием, и на каждом этапе его возможности связаны рамками обстояния и несут отпечаток его свойств. Характер же обстояния зависит от диапазона здешнего бытия: первоначально обстояние ограничено одной природой, затем в него входит и сознание, область которого в дальнейшем растет. Кроме того, это изменение обстояния не сводится лишь к возрастанию области сознания. Стремление в своей активности не только расширяет эту область, но и обращается ко всему ее содержанию, продолжает прорабатывать его, так что сознание не только порождено стремлением, но и в дальнейшем своем существовании продолжает подвергаться его воздействию. На языке света: природа просветленная проходит некое «досветление», которое продолжается, вообще говоря, вплоть до финального преобразования. Ниже мы проследим подробнее это важное отношение сознания и стремления, теперь же только отмечаем его как еще один фактор изменчивости обстояния, его тесной и многосторонней связи с историей света. Обстояние глубоко исторично. В частности, это верно и о том обстоянии, которое служит материалом сферы религиозного, отчего эта сфера также приобретает качество историчности. Чтобы его учесть, мы введем понятие *типа религиозности*, включив в него те характеристики и атрибуты религиозного, которые специфически связаны с диапазоном здешнего бытия, изменяясь вместе с его изменением. Теперь наконец у нас появились достаточные возможности для описания стадий истории света в их специфических отличиях.

Каждой из таких стадий — а самые крупные из них уже выделены выше, в соответствии со структурой «исихастской триады» — должен быть присущ свой тип религиозности. Этот тип — ключевая характеристика, способная послужить основой описания: ибо через посредство сферы религиозного идет, как мы видели, вся работа расширения света; здесь формируются и программа, и стратегия этой работы.

* * *

Начальная фаза развертки света, как уже сказано, характеризуется сближенностью, почти слитостью всех уровней и сторон здешнего бытия, их лишь зачаточной различенностью друг от друга. Эта предельная узость диапазона здешнего бытия предопределяет главные особенности примитивного типа религиозности. Крайние горизонты здешнего бытия, природа (в новом, конкретном смысле) и «мистика», премирная устремленность, лишены промежуточной, разделяющей их области, и стремление в своей прорабатывающей активности замкнуто на природу. Ergo, структуры стремления, религиозные представления и формы, строятся исключительно на материале природного мира и природного же, биологического, человека. Можно тут вспомнить, что современная этнография утверждает предельно натуралистический, вещественно-конкретный характер изначальных религиозных представлений — вопреки прежним анимистическим концепциям, предполагавшим, что прарелигиозность уже включает в себя веру в существование души, духов — вообще, особой бестелесной субстанции. Примитивный миф, каким мы его находим, к примеру, у Леви-Строса, не только радикально отличен от мифа античности, но в значительной мере выражает еще доанимистический, плоско-предметный уровень восприятия реальности. «Короткое замыкание» религии на биологию наблюдается здесь ясно и ярко. Не боги и герои — мир этого мифа, но анатомия, физиология, сексуальность, кровная связь. Мифы крови, инцеста, оборотничества... Табу, характернейший феномен примитивной религиозности, имеет отчетливо биологический генезис, моделируя парадигмы распространения заразы и предохранения от нее. И так далее. Этот напряженный биологизм сохраняется и на анимистической стадии. Гипостазирование причинно-следственных связей в представления о добрых и злых духах поначалу не препятствует ему (что очень наглядно в шаманизме), хотя уже и несет в себе предпосылки его преодоления.

При всем том бесспорно, что примитивная религиозность уже является и религией в нашем смысле — домостроительством стремления. В ней подготавливается, вынашивается и совершается кардинальное открытие — открытие иного бытия, с которым находится в жизненной связи здешнее бытие. Тем самым, здесь происходит и определенная проработка здешнего бытия, его структурирование — и стало быть, уже присутствует налицо «сознание», хотя бы в самых зачаточных формах. Появление и формирование сознания создает основу дальнейших фаз истории света.

Возникнув, сознание оказывается в центре домостроительства стремления и приобретает в нем доминирующую роль; иногда оно даже может доминировать и над самым породившим его стремлением. Нетрудно увидеть, как это происходит. Сознание отлично от природы и имеет над нею определенный ценностный приоритет в силу своего качества проработанности, про-

светленности. Однако нужно отметить, что это отличие вполне ограничено и в известном смысле даже случайно. В сфере прорабатываемой активности стремления могло бы оказаться иное природное содержание, ибо порядок, черед, в котором это содержание вовлекается в домостроительство стремления, нисколько не абсолютен. Он предрешен разве в крупном, в самых общих чертах, а за вычетом их в значительной мере вариантен и зависит от «обстоятельств» — сменяющихся конфигураций, образуемых элементами обстояния. Различие между сознанием и природой относительно, граница их раздела подвижна, и только различие между здешним бытием (объемлющим и сознание, и природу) и бытием иным есть истинное и полновесное различие в онтологическом статусе.

На данной стадии тип религиозности уже формируется не только на материале природы, но и сознания. Как мы подчеркивали, этот тип существенно зависит от своего материала; сейчас же эта зависимость еще усиливается тем, что сознание — весьма специфический материал. В отличие от чистой природы, оно не только косно, но и подвижно, оно обладает собственной способностью проработки здешнего бытия, исток которой служит «сознание» в обычном, более узком, чем наш, смысле человеческого разума, мыслительной, рефлексивной способности человека. Поэтому оно не только субстрат, но и соучастник формотворчества стремления. Но в то же время, прорабатываемая способность сознания вторична по отношению к активности самого стремления. Свет, которым просветляет сознание, свет тварного разума — не солнечный, а лунный, отраженный свет. Создавая представления об ином бытии, разум не имеет большей меры инаковости, не знает более радикальных различий, нежели различие между самим собою и чистой, непроработанной природой. Поэтому он склонен представлять иное бытие неким увеличенным и усовершенным подобием себя: как Совершенный Разум, Мировой Логос, Абсолютный Дух... — все то, чему Паскаль дал имя «Бог философов и ученых». Тип религиозности, опирающийся на подобные представления, возникает вслед за антропоморфным типом религиозности (непосредственно сменяющим примитивную религиозность) и может быть назван *нооморфным*.

Итак, определяющая черта нооморфной религиозности — смещенность сферы сознания, ее непомерная вознесенность: когда различие между сознанием (разумом) и иным бытием преуменьшается или вовсе игнорируется (ср. у Гегеля: «Разум есть Божественное начало в человеке»), различие же между сознанием и природой резко преувеличивается. Сознание вырывает себя из единства здешнего бытия и обособляется, делаясь «отвлеченным началом» в смысле Вл. Соловьева и в таковое же начало превращая природу (материю, плоть). Оно противопоставляет себя природе и абсолютизирует возникающее при этом разделение, рассечение здешнего бытия. (Напомним, что по общей картине настоящая стадия и должна быть саморазъединением последнего!) Онтологическое различие здешнего и иного бытия заменяется оппозицией отвлеченных начал, равно принадлежащих здешнему бытию: природа (плоть, материя) — сознание (дух, разум). Очевидным образом, подобный тип религиозности ассоциируется и с определенным типом философии, и тип этот — в широком смысле *идеализм*, философия, которая гипертрофирует и абсолютизирует разделение здешнего бытия на материальное и духовное. К этому руслу принадлежит платонизм со всеми его

разветвлениями, включая платонизм христианский; и в нем же лежит вся классическая европейская философия Нового времени. Здесь господствуют установки спекулятивного мышления и теоретического познания, преобладает гносеологическая активность, базирующаяся на субъект-объектном расщеплении. Главному расщеплению здешнего бытия сопутствует множество других, проникающих собою все его стороны. На данной стадии сознание работает в ключе разъединения, его стратегия — дробления, обособления, противопоставления. Повсюду проводятся различия, границы, перегородки — между областями знания, классами явлений, сферами деятельности человека, человеческими сообществами... И повсюду преобладает разъединенность над единством, различия — над общностью.

Будучи противопоставлена сознанию, природа тем сильнее отделяется и отделяется от иного бытия. Нооморфный тип религиозности характерен отстранением природы от домостроительства стремления, сокращением или даже прекращением ее участия в этом домостроительстве. Можно различать две ступени или вариации в этом отлучении природы от Бога. Оппозиция природа — сознание (плоть — дух) легко воспринимается как род оппозиции низкое — высокое или, в религиозных терминах, греховное — чистое, мирское — сакральное, мир — Церковь. Сюда очень близка уже и оппозиция зло — добро («мир во зле лежит», Сатана — «князь мира сего»), так что нооморфная религиозность нередко приобретает здесь манихейскую окраску. Возникают воззрения и установки, акцентирующие дистанцию, отделенность от Бога не здешнего бытия как такового, но специально — плоти, материи. В христианстве такие воззрения питаются, в частности, популярной интерпретацией мифологемы первородного греха, в которой грехопадение твари связывается исключительно с ее плотскою стороною, либо еще уже, со сферой пола. В этом русле дуалистической антропологии и гнушения плотью лежат неоплатонизм, гностицизм, а также и ряд течений в разные эпохи христианства, из коих *nes plus ultra* — российское скопчество... Более умеренная позиция не столько осуждает природу и плоть, сколько игнорирует их, полагает непричастными к богообщению, а отсюда, в конечном счете, и к ходу истории. Принимается, что домостроительство стремления имеет дело преимущественно, если не исключительно, с сознанием, природа же, хотя, быть может, и не является царством греховности, однако для стремления иррелевантна и прорабатываться им не должна. Она признается началом внерелигиозным и внеисторичным, подлежащим не преобразению, а разве утилизации, и ее косность получает сакральный мандат, защищаясь и закрепляясь религией. Необходимую предпосылкой нооморфной религиозности с ее обособлением и превознесением сознания является слабость, недоразвитость сего последнего. Этот парадокс несложен. Здешнее бытие имеет всецело быть проработано и претворено в иное бытие, имеет стать светом. Появление сознания — лишь исходное событие в исполнении этой бытийной задачи, старт световой развертки — весь путь которой еще впереди. На этой начальной стадии диапазон сознания крайне узок, оно еще неспособно охватить всей онтологической перспективы, постичь не только масштабы, но даже характер своего задания. Именно эта узость и рождает онтологическую аберрацию, лежащую в основе нооморфизма: смещение сознания в узком смысле (разума, духа) с иным бытием. Сознание еще столь слабо, что не в силах увидеть собственной слабости. Но далее, по мере сво-

его роста, оно постепенно обретает способность корректной оценки дистанций между элементами бытийной структуры — собою, иным бытием и непросветленной природой. И с обретением этой способности сознание обнаруживает иллюзорность своего самовозвеличивания, относительность своего отличия от природы и бездну, отделяющую его, купно с природою, от иного бытия. Нооморфный тип религиозности начинает изживаться.

В стадии, что приходит ему на смену, главные отличия связаны с переоценкой роли природы, формированием нового отношения к ней. В нооморфизме достигает предела и завершения разъединение здешнего бытия, главные выражения которого — противопоставленность сознания природе и отчуждение, оторванность природы от домостроительства стремления. В картине световой развертки этот предел разъединения означает, что световой сектор превращается в точный полукруг. После этого дальнейшее расширение света уже происходит так, что в ходе него ограничивающие сектор стороны, «стремление» и «природа», не отдаляются друг от друга, но сближаются: происходит *поворот к природе*. Его началом, в соответствии с исихастской триадой, служит процесс постепенной смены установок разъединения установками воссоединения. Снимаются, разрушаются, ставятся под вопрос многие прежние разграничения и перегородки в картине мира, в познавательной и практической деятельности человека; между самыми удаленными сферами реальности, видами активности обнаруживаются связи и соответствия. Картина мира, стратегия освоения реальности начинают формироваться под воздействием интуиции о всеобщей связности мирового целого, о тесной взаимозависимости всех частей и сторон здешнего бытия. Совокупность подобных интуиций складывается в то, что именуют *глобальным, или экологическим, мышлением* (подходом). В основе его — образ здешнего бытия как единства в многообразии, как разноукладной, высоко структурированной цельности, пронизанной всевозможными связями.

Среди преодолеваемых разделений здешнего бытия самые глубокие те, в которых выражалась изоляция природы, ее отрезанность от бытийной динамики, отводимая ей роль безразличного вместилища, «задника» сознания и истории. Не декларативное, а действительное, практическое снятие оппозиции сознания и природы, духовного и материального — сложный, многосторонний процесс, затрагивающий едва ли не все области знания, культуры, практической деятельности человека. В частности, в философии этот процесс связан с коренной ревизией всей мировой традиции идеализма, для которой противопоставление «духа» и «материи» — краеугольный постулат. Глобальное мышление подводит, толкает к замене философии рассечения — философией цельности, конкретной мыслью, не замкнутой в сфере спекулятивных конструкций. Знаки этого поворота видны в философии жизни, в экзистенциализме, в феноменологическом и структуралистском движении, системном анализе, а всего ясней — во всплеске натурфилософских исканий, нередко философски беспомощных, но прямо вводящих в метафизику установки экологического подхода. По этим установкам, природа уже не «задник», но сам воздух, вездесущая «окружающая среда», связанная с сознанием теснейшей взаимозависимостью и взаимопроникнутостью, лишь условно отделимая от него.

Наряду с утверждением цельного видения мира, единства и взаимозависимости сознания и природы, характерной чертой экологического мыш-

ления является тяготение к архаике и консерватизму. В этой зачаточной фазе воссоединения здешнего бытия воссоединение легко смешивается с первоединством, исходным состоянием здешнего бытия — непроработанным, предсознательным. В таком случае преодоление рассечений и ложных оппозиций в здешнем бытии представляется возвратом, попятным движением: восстановлением нарушенного единства, утерянной гармонии, первоизданной нетронутой природы. Нормой отношения сознания (и стремления) к природе тогда представляется не проработка ее, но тщательное и бережное сохранение в неприкосновенности. Стремление же к иному бытию оттесняется своего рода руссоизмом — тяготением к идеализированной архаике как некоему естественно-гармоническому устройению здешнего бытия. Перечисленные особенности: цельное видение мира, установка неприкосновенности природы, тенденция к смешению иного бытия с фиктивным, идеализированным первоединством — в сумме определяют, как уже было сказано, начальную фазу воссоединения здешнего бытия, которую естественно называть *экологической* фазой (или, возможно, точнее — фазой неограниченного, неумеренного экологизма). Соответствующий тип религиозности усваивает определенные черты религий природы; на этой почве он может тяготеть к Востоку и к разнообразным синкретическим позициям.

В данной фазе динамика здешнего бытия, его стратегия легко могут видеться не превосходением естества, но поиском для него статичного гармонического устройства, устойчивого равновесия: выходом из истории. Однако подобное видение весьма преходяще, поскольку выхода из истории обнаружить не удастся. Экологическая фаза изначально несет в себе залог своего преодоления. Ведь как бы ни было, но сознание в этой фазе совершило уже поворот к природе, и *volens nolens* его активность — это проработка природы, ее просветление. По мере этого просветления неизбежно разрушается иллюзия первоизданной гармонии, изначальной светоносности природы — и с тем большею ясностью возникает вновь задача превосходения естества.

Воссоединение здешнего бытия вступает в следующую фазу. Световой сектор близится уже к замыканию в полный круг, близится завершение истории света. Здешнее бытие обрело связность и цельность, и преобразующая активность стремления обращена к этой цельности, так что без преград осуществляются и досветление сознания, и просветление природы (совокупно стремлением и сознанием, и солнечным, и лунным светом). Приобретают прямой практический характер вопросы о конечной судьбе здешнего бытия, о «последних вещах», и, соответственно, эта заключительная фаза истории света должна называться *эсхатологической*, а тип религиозности, отвечающий ей, есть непосредственно — мистика обожения. Здесь превосходение естества должно достичь актуального исполнения и должно быть доподлинно осуществлено изменение фундаментальных предикатов здешнего бытия, конечности и смертности. Просветляющая активность стремления должна для этого охватить наконец последние остающиеся горизонты природы; и из самых последних будет «естество» в узком смысле — биология, биологический субстрат человеческого существа: ибо «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26). Подобная деятельность актуального преобразования естества в русской философии часто назы-

вается *теургией*. Описываемая фаза может поэтому называться и теургической; но стоит учитывать, что, по сути, просветление здешнего бытия всегда означает преобразующую активность — и в этом смысле теургичной является вся история. Немало созвучного и экологической, и эсхатологической религиозности содержится в русле, которое можно называть «православным космизмом» и которое складывается из воззрений на природу и на отношение к ней, находимых в нашей патристике, литургике и аскетике. С другой стороны, попытки оформления этих религиозных интуиций современным эклектичным сознанием чаще всего выливаются в произвольные фантазии, типичные примеры которых можно найти в русле так называемого «русского космизма».

Помимо сказанного, сейчас едва ли можно много добавить об эсхатологической фазе в ее «конкретике». Возможно, в ряду последних горизонтов окажется и физический Универсум в предельно большом и предельно малом, в масштабах Космоса и микромира (длины Планка?), как-то поставленных во взаимосвязь. Сегодня подобные вопросы, затрагивающие способ истребления и образ истребленной смерти, лежат еще вне дискурсивной работы сознания. Мистический же опыт — лишь опыт одновременной ориентации: он открывает верное (онтологическое) направление в данном, наличном положении, а не является делаемым наперед научным расчетом.

Здесьнее бытие как история: локальное описание

Я написал бы восемь строк
О свойствах страсти.

Борис Пастернак

Как и было намечено, представленное описание является сугубо глобальным: оно дает лишь общую картину истории здешнего бытия, ее ход в крупнейших чертах. Главное, что отсутствует в такой картине, это динамический аспект, вскрытие механизмов происходящего. За счет этого покуда остается полностью неизвестным, какой же характер носит процесс. При столь общем и крупномасштабном описании самым естественным кажется простейшее — процесс линейный, поступательное расширение света, разве что, может быть, с переменной скоростью или какими-нибудь «диалектическими скачками». Однако интуиции православного умозрения выводят к таким закономерностям, которые не имеют ничего общего с этой эволюционной парадигмой.

Начать необходимо с того, что наше описание, прослеживая исключительно путь здешнего бытия, пока сознательно оставляло в стороне другой бытийный горизонт, изначально присутствующий в онтологической структуре. Между тем роль его кардинальна. Движитель истории, как мы принимаем, — стремление к Богу (или, равносильно, к преодолению смерти); ее существо — соединение с Богом, актуальное претворение здешнего бытия в иное бытие. Такого рода процесс требует важных предпосылок. Разумеется, первая из них — само существование иного бытия; но этим дело

не ограничивается. Между двумя образами бытия должна быть некоторая связь. Если здешнее бытие онтологически изолировано, оно и обречено пребывать в себе, бытийная динамика невозможна. Мы описывали эту динамику как просветление здешнего бытия стремлением; однако стремление, тяга, по самой сути такой категории, может быть только пособником света, но не его источником. «Свет истинный, Который просвещает всякого человека» (Ин. 1, 9), не есть свет стремления, но именно — свет иного бытия: «Бог есть свет» (1 Ин. 1, 5).

Итак — связь; и к числу необходимейших тезисов в составе онтологии принадлежит тезис о характере этой связи. В самом общем смысле связь означает соприкосновение, взаимодействие, общность по каким-либо характеристикам. Всякий образ бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась. Соответственно, существуют два главных вида связи двух горизонтов бытия: их соединение по сущности и по энергии (соединение по ипостаси играет важную роль в христологии и в церковном учении о таинствах, но у нас не будет необходимости его рассматривать). Классический пример первого — онтология платоновского учения об идеях: в согласии с нею, здешнее бытие — мир явлений, и каждому явлению отвечает некоторая бестелесная сущность (идея, смысл), принадлежащая уже не здешнему бытию, но особому духовному, или «умному», миру, миру идей. Мир идей — иной онтологический горизонт, и два горизонта, согласно самому определению идеи, связаны между собою по сущности, так что онтология в конечном итоге здесь может квалифицироваться как «онтология единого бытия». К этому же типу относятся разнообразные эволюционные учения. Они описывают такие процессы, суть которых — развертывание, воплощение некоторых неточных начал, задатков. Последние можно рассматривать как иное бытие по отношению к эмпирическому субъекту процесса; и очевидно, что связь субъекта с таковым бытием — опять-таки соединение по сущности.

В случае энергичной связи два способа бытия соединяются своими энергиями. Энергию по праву можно назвать ключевой и центральной категорией аскетического понимания человека в его связи с Богом; и богословие св. Григория Паламы, дающее синтез этого понимания, традиционно именуется богословием энергий. Поэтому надо отчетливо разобраться в том, как же трактуют Православие и исихазм эту столь важную для них категорию.

Понятие энергии было введено Аристотелем, и до наших дней — а уж тем паче во времена исихастских споров — Аристотелева трактовка, развитая в «Метафизике» и отчасти в «Физике» и «Риторике», оставалась прочной основой всех истолкований этого понятия. Наряду с понятием энтелехии, оно ставилось Аристотелем в противоположность понятиям потенции, возможности и характеризовало актуальность, действительность, реальную осуществленность предмета. Но если энтелехия понималась скорее как результат, завершенность и данность осуществленности, как осуществленность достигнутая, то энергия — более как сам акт, процесс, движение к осуществленности, как осуществленность достигаемая — не столько актуальность, сколько актуализация. Поэтому она весьма сближалась Аристотелем с понятием движения, и допустимо ее рассматривать как категорию, до известной

степени промежуточную между потенцией (чистой возможностью) и энтелехией (чистой осуществленностью), хотя и более близкую к последней.

Паламитское богословие не спорит с этой Аристотелевой основой и ее использует; но в то же время оно привносит в нее немаловажные новые моменты (и совершенно не связывает себя с метафизикой Аристотеля в целом). Прежде всего, оно еще несколько более смещает смысл энергии в сторону от энтелехии к потенции, усиливая элемент недовершенности, имеющийся в семантике этого понятия. Если у Аристотеля энергия — движение, то в Православии это скорей — начальный толчок, начаток, почин движения, но все же — актуально свершившийся, произведенный, в отличие от потенции, остающейся только чистой возможностью движения. *Энергия — актуальный почин движения.* Она — действенный импульс, порыв, устремление, воление, «действие». Другой новый мотив связан с этим. Вырастая из практики подвижничества с ее зорким наблюдением человека, паламитизм подмечает важное качество рассеянности, разбросанности, дробности здешнего бытия. В силу этого качества, здешнему бытию свойственно перескакивать от одного начатого действия к другому, начинать одновременно или почти одновременно разные движения. Энергия тут приобретает дробность, множественность — и здешнее бытие в итоге естественнее характеризовать не энергией, но энергиями; и говорить, что оно обладает определенным множеством или многообразием энергий, причем это множество подвижно, изменчиво. Что же касается иного бытия, то его энергии нет, вообще говоря, оснований приписывать множественность и дробность. Наконец, роль энергий в онтологической динамике и, в частности, уже упомянутая концепция «энергийного соединения», базируются еще на одной черте православной трактовки энергии. Принимается, что энергия может быть почином и такого движения, которое направляется вовне, за пределы собственного бытийного горизонта. Существование таких энергий (которые естественно называть трансцендирующими или же «выхождениями», «исступлениями», по древней аскетической терминологии) не означает еще, что достигается действительная онтологическая трансформация: именно потому, что энергия предполагает лишь начинательность, лишь почин, что энергия — не энтелехия.

Теперь мы можем конкретизировать и понятие энергийного соединения. Энергии двух бытийных планов должны быть, очевидно, направлены навстречу друг другу, они должны встретиться и соединиться воедино. Принадлежащие разным планам бытия энергии, образуя единый лад, общую энергийную стихию, находятся между собою в сообразовании, согласовании, сотрудничестве. Это согласование и сотрудничество двух разноприродных энергий Православие издавна именует *синергией*.

Описав же оба вида соединения, по сущности и по энергии, остается сказать главное: согласно решениям исихастских соборов XIV века, онтология Православия постулирует, что здешнее и иное бытие, человек и Бог, связаны между собою не по сущности, а по энергии. Соответственно, онтологическая динамика здешнего бытия есть динамика энергийного соединения, динамика синергии, описывающая соработничество энергий здешнего бытия с Божественною энергией. Как мы уже говорили, Божественная энергия сама по себе едина; однако, направляясь к здешнему бытию и соединяясь с его дробными, множественными энергиями, она для здешнего бытия в его

восприятию также оказывается множественною; и в этом смысле богословие говорит о ней во множественном числе. В своем отношении к устроению иного бытия, каким его утверждают догматы христианства, Божественная энергия есть благодать, принадлежащая Сущности (Усии) Пресвятой Троицы и посылаемая в мир Св. Духом. Поэтому установка устремления к Богу и (энергийного) соединения с Ним точно передается формулами-девизами православной аскетики: *стяжание благодати* и *стяжание Духа Святого*.

Таким образом, вопросы «локального описания»: к какому типу процессов относится динамика здешнего бытия, по каким законам, с какими особенностями совершается расширение света, — должны находить ответ в анализе энергийного соединения. Невозможность простейшей линейной эволюции ясна сразу. Энергийная связь двух планов бытия отличается от сущностной связи несравненно меньшею жесткостью, обязательностью, предсказуемостью. Ее коренное свойство — свобода. Стяжание благодати требует весьма особой организации всех энергий, всей активности здешнего бытия: эти энергии должны быть в синергии с благодатью, то есть должны направляться к ней и сообразоваться, сорботничать с ней. Только при достижении синергии совершается та история здешнего бытия, которая описывалась выше как расширение света. Однако синергия может достигаться либо не достигаться, причем никакая предрешенность, предопределенность в этом невозможна. И всякий человек, и здешнее бытие как таковое вольны осуществлять либо не осуществлять работу собирания, фокусировки всего множества своих энергий в единство, устремленное к благодати. И выбор в пользу стяжания благодати заведомо есть не внешнее принуждение, а свободное побуждение: ибо предмет устремления трансцендентен, и онтологическая трансформация любого образа бытия есть, по определению, собственный его акт, а не акт некоего принуждающего агента. Поэтому свобода и благодать — два определяющих фактора синергии и обожения, равно необходимые и независимые: «У человека два крыла, дабы возлетать к Богу: свобода и благодать», — говорит преподобный Максим, один из главных предшественников паламитского богословия. Этот емкий образ отчетливо передает суть синергии как согласованного действия Божественного и человеческого начал.

Коль скоро один из двух определяющих факторов синергии — свобода, то исход истории в каждый ее момент открыт. Нарушение синергии, выпадение из ее специфического режима возможно и характерно для здешнего бытия несколько не менее, чем поддержание синергии, требующее непрестанного усилия. Соединение с благодатью незакрепляемо, здешнее бытие неспособно сделать его своим постоянным, неотчуждаемым достоянием. Оно может утрачиваться, и утрачивается сплошь и рядом. И мы видим в итоге что онтологическая динамика носит сборный характер, включая в себя несколько очень разных элементов или, точнее, режимов. Именно, в ее ходе для здешнего бытия возможны: наличие синергии; отсутствие синергии; разрушение синергии; восстановление синергии. Только первый из этих режимов описан пока нами. Если синергия налицо, то происходит описанное в предыдущем разделе: стремление прорабатывает, просветляет природу — как мы теперь дополнили, просветляет светом иного бытия и в необходимом сотрудни-

честве с его энергией; и в результате, совершается расширение светового сектора.

Дальнейшая задача — дескрипция остальных режимов. В ней мы опять должны руководствоваться методикой «инвариантного описания». Базой данных всего нашего рассуждения служит православная аскетика. Составляя собою лабораторию и мастерскую энергийного соединения, она обладает богатейшим опытом и практики, и теории последнего; но, разумеется, весь этот опыт получен в сфере индивидуального подвига и выражен на ее языке, в ее понятиях. Нам следует вычленив из имеющегося богатства его инвариантное содержание, оставляя в стороне «человеческое, слишком человеческое» или точнее «индивидуальное, слишком индивидуальное».

В корне и в центре всех нарушений энергийного соединения — феномен *страстей*. Страсти — это такие энергии или устремления, наклонности здешнего бытия, которые, не будучи направлены к благодати, имеют в то же время тенденцию и способность сохраняться и подчинять себе другие энергии, организовывать их вокруг себя в устойчивые энергийные структуры. Каждая такая структура представляет собой несинергийное устройство всего множества энергий здешнего бытия, обладающее устойчивостью, способностью к самоподдержанию; и, когда она образуется, аскетика говорит, что здешнее бытие впадает в *страстное состояние*.

Итак, всякая страсть стремится создать страстное состояние, при котором она становится доминирующим началом, энергийною осью здешнего бытия. Очевидна важная структурная общность между таким состоянием и состоянием синергии: и в том, и в другом случае множество энергий обладает правильной организацией, при которой все энергии подчинены определенной доминанте: страсти — в первом случае, «стремлению» — во втором. Очевидно и не менее важное различие: страстное состояние, обладая «мирской», нетрансцендирующей доминантой, является устойчивым, самоподдерживающимся, тогда как состояние синергии, обладая неотмирной, трансцендирующей доминантой, не является устойчивым. Страсть создает всегда защитные механизмы, которыми блокируются импульсы, направленные к разрушению страстного состояния. Но никакой механизм не делает энергийное соединение сущностным; соединение же энергий, по самому смыслу, есть нечто, совершаемое энергией — иными словами, требующее в каждый миг нового усилия, достижения заново, так что его незакрепленность есть свойство принципиальное и неустранимое. Вообще же, состояние здешнего бытия вовсе не обязательно принадлежит к «доминантному» или «сфокусированному» типу. Напротив, в силу отмечавшегося предиката рассеянности, для многообразия энергий здешнего бытия характерней всего бездоминантные, расфокусированные состояния, когда ни одно из устремлений не имеет выраженного и устойчивого первенства перед другими. Бездоминантные состояния образуют своеобразный фон или фонд здешнего бытия, из которого может возникнуть любое доминантное состояние и в который любое такое состояние может, разрушившись, вернуться. Нечто, напоминающее вакуум квантовополевой системы.

В итоге обрисовались определенные механизмы обрыва синергии. Будучи незакрепляемо, состояние синергии легко может уступить место бездоминантному состоянию или же страстному состоянию; первую ситу-

ацию естественно называть *перерывом*, вторую — *срывом* обожения. Действительно, в первом случае возникает такое отсутствие синергии, которому может положить конец простое возобновление синергийных трудов, активизация «стремления», не встречающая в бездоминантном состоянии принципиальных препятствий. В подобных обрывах проявляется одна из самых характерных особенностей синергийной динамики: необходимость вновь и вновь достигать синергии «начиная с нуля», отправляясь от нейтрального фона существования. За счет нее эта динамика приобретает импульсивный, вспыхивающе-погасающий характер, представляясь неправильной чередой непредсказуемых смен стяжаний и утрат благодати. В случае же страстного состояния перед нами — совсем иной род обрыва и отсутствия синергии. Тут принципиальные препятствия к возобновлению синергии налицо, ибо страстное состояние устойчиво и защищает себя, выступая, стало быть, не просто несинергийным, но антисинергийным устроением. Именно по этой причине борьба со страстями считается главным содержанием подвига на его начальных стадиях, и аскетика уже в ранней своей эпохе IV–VII веков развивает ее в обширную опытную науку. Здесь в тонкости прослеживаются пути зарождения страсти, даются детальные классификации страстей, развивается углубленная аналитика каждой из них. Конечно, все это содержание находится уже преимущественно в области «индивидуального, слишком индивидуального», но одна тема составляет важное исключение. В свете сказанного о страсти встает кардинальный вопрос: как возможен и возможен ли вообще возврат к соединению с иным бытием из страстного состояния? Ответ на этот вопрос заключен в явлении *покаяния*: оно именно и представляет собою развитый христианством способ или метод указанного возврата, своеобразную процедуру ремонта энергетической картины здешнего бытия. Описать его в философских понятиях нелегко. Покаяние — один из самых глубинных и специфичных феноменов религиозной жизни, и таинственность его внутреннего механизма отражает тот факт, что и в Западном, и в Восточном христианстве его признают таинством. Возможность выхода из страстного состояния опирается на одно ключевое обстоятельство: «стремление» в здешнем бытии неискоренимо, оно не может полностью и бесследно исчезнуть. Пускай соединение энергий разрушилось, и синергия сменилась даже не обычной рассеянностью энергий, но антисинергийным устроением с устойчивой доминантой — страстью. И все же в многообразии энергий здешнего бытия еще сохраняются какие-то элементы, ориентированные к иному бытию, сохраняется некое «остаточное стремление», хотя, возможно, оно и является уже не столько энергией, сколько потенцией (вспомним Аристотеля). И на его основе исподволь начинается изменение устроения энергий, которое трудным, непредсказуемым путем в конце концов приведет (либо не приведет) к разрушению страстного состояния. Очевидною аналогией этого процесса является исцеление от болезни; у католиков покаяние раньше называлось «небесным лекарством»...

* * *

Сводя воедино все элементы онтологической динамики, мы получаем картину сложного, сборного процесса. В нем явственно выделяются два весьма разных слоя, разных типа динамики: динамика страсти и покаяния

и собственно синергичная динамика. (Их разделение соответствует традиционному членению в сфере подвига на приуготовительную «внешнюю аскезу» и практику высших ступеней богообщения.) Но оба они демонстрируют специфику онтологических процессов, которым нет аналога среди процессов естественных, замкнутых в здешнем бытии; и оба совершаются в свободе, обладая непредсказуемым течением и открытым исходом. Наша картина их была, разумеется, очень беглой; но и при меньшей беглости она бы не могла быть слишком богатой, оставаясь на уровне «инвариантных» особенностей. Чтобы хотя отчасти приблизиться к ткани живой истории, мы покинем сейчас этот уровень и сделаем в заключение несколько замечаний касательно *макроуровня* онтологической динамики, на котором она выступает как динамика соборных и «симфонических» (по терминологии Л. П. Карсавина) образований — церквей, социумов, целокупной твари.

Прежде всего, следует понять, какой тут приобретают смысл и каким конкретным явлениям отвечают вышерассмотренные «инвариантные» характеристики онтологического процесса. Не будем пытаться описать вышние, эсхатологические ступени соборного обожения: такая попытка с неизбежностью неслась бы в себе много домысла и, кроме того, требовала входить в специальные понятия и положения экклезиологии. Значительно яснее для нас, увы, опыт низших ступеней и негативных процессов. Так, легко согласиться, что нашему социальному опыту хорошо знакомы состояния доминантного типа с мирской доминантой. Многообразие энергий на макроуровне формируют, наряду с типом религиозности, различные социальные реальности: системы норм, ценностей, традиций... Когда же оно обретает доминантный тип, то доминанту в нем, как правило, задает некоторый *идеал* — социальный, этический или иного характера. Стремление к идеалу — макрострасть: феномен, онтологически идентичный классическим страстям в индивидуальном существовании. (Нельзя, однако, и незачем утверждать, что только такого рода и могут быть макрострасти.) Если такое стремление делается всеохватным, всеподчиняющим — оно порождает соответствующее (макро)страстное состояние.

Стоит внимательней проследить этот механизм образования макрострастных состояний. Первоначально в сложном многообразии здешнего бытия выделяются некоторые элементы (энергии, свойства, состояния), притязающие на особую роль, на исключительное положение: как наиболее ценные, наиболее важные, насущные... Затем это притязание вызревает, эксплицируется и закрепляется сознанием: совершается процесс идеализации, который и приводит к образованию идеала — конструкции сознания, закрепляющей определенные элементы здешнего бытия в особом статусе безусловно желательных и ценных. Однако как не всегда страсть успешно создает страстное состояние, так и не всегда идеал оказывается ядром макрострастного состояния. Те или иные идеалы, часто не очень согласные меж собой и лишь немногим отличающиеся от обычных ценностей сознания, бытуют в сознании почти всегда; но далеко не всегда стремление к идеалу является всеохватывающим, всеподчиняющим — истинной доминантой в энергетической картине. Поэтому идеал — еще не гарантия, не достаточный признак макрострастного состояния, а скорей лишь его зачаток, удобная почва для него — то, что аскетика называет «прилог»

или «приражение» страсти. Для полного же развития последней нужны дополнительные условия, которые обеспечили бы монопольное и тотальное господство данного идеала. Можно сказать еще иначе: идеализация избранных элементов здешнего бытия должна достигнуть своего крайнего предела, абсолютизации. Это также может осуществляться разными способами, и одним важным и типичным из них является механизм *идеологии*. Идеология — конструкция сознания, придающая идеалу нормативный характер, утверждающая его господство в сознании и превращающая стремление к нему в доминанту. Идеал, сопровождаемый идеологией, заслоняет и подменяет собою иное бытие, узурпирует его место и роль — и безусловно уже порождает макрострастное состояние. В устройстве такого состояния идеология выполняет функцию защитного механизма, обеспечивающего его устойчивость.

Построение идеалов — феномен, крайне показательный для сознания и глубоко раскрывающий его специфику. Непосредственно это построение производится сознанием в обычном, узком смысле, т. е. прорабатывающей способностью нашего обобщенного «сознания» — «лунным светом». И на световом языке точное определение идеала — *оптический обман лунного света*, создаваемое им иллюзорное образование-фантом. Попутно здесь выясняется и еще одна имманентная сознанию черта: его *служебность*, коренящаяся в его промежуточном положении между «стремлением» и «природой». В силу этой промежуточности, в сознании не заложено внутренней бытийной ориентации: к его определению и существованию принадлежат лишь проработанность и способность к собственному, вторичному прорабатыванию здешнего бытия — иными словами, способность аналитическая и моделирующая, операциональность и функциональность. Применительно же к картине расширения света, служебность сознания означает его *изотропность*: энергии сознания, как по отдельности, так и всем своим множеством, могут ориентироваться и к иному бытию, и к «природе».

Картина световой развертки делает также наглядным такое классическое свойство страстей, как их опасность, губительность, помогая одновременно понять и характер этой опасности на макроуровне, в истории. Губительность признают несомненным свойством страсти не только в специфически религиозном смысле гибели души, но и в самом вещественном, земном смысле. В рамках нашей модели это — оправданный взгляд. Страстное состояние — не просто антисинергичная, но и глубоко деформированная организация многообразия энергий, деформация же всегда рискует оказаться разрушительной. Всякое разрушение означает деструктурирование; в частности, онтологическое разрушение здешнего бытия, о котором мы говорим, означает сокращение области проработанной природы, то есть сокращение диапазона здешнего бытия: процесс, при котором происходит не расширение, а сужение светового сектора, *развертка света заменяется сверткой*. На макроуровне характеристикой свертки, ее опознавательным признаком является *архаизация*: сокращение диапазона здешнего бытия — возвратное, попятное онтологическое движение, и оно предполагает возврат к старым, более архаичным типам религиозности (но не обязательно, разумеется, к их конкретным пройденным формам). Далее следует учесть, что для процессов разрушения высокоорганизованных структур типичны лавинные

эффекты, механизмы спонтанного разрастания, не останавливающегося до самого предела. В силу этого, свертка света, однажды начавшись, имеет тенденцию развиваться неограниченно, и если это развитие не будет пресечено противодействующим процессом — покаянием, свертка может достичь в финале полного исчезновения света. В таком случае страстное состояние принимает катастрофический характер, представляя собою онтологический коллапс — полный «схлоп» светового сектора и актуальное уничтожение, аннигиляцию здешнего бытия.

Как уже говорилось, мы не утверждаем, что макрострасти всегда связаны с определенными идеалами; но этот их тип, во всяком случае, чем далее, тем более характерен. Расширение света — расширение сферы сознания; и совершенно естественно, что в ходе истории «страсти сознания», как индивидуального, так и общественного, множатся, разнообразятся и начинают быть важней и опасней исконных, хрестоматийных страстей плоти и души типа похоти или зависти. Классическая аналитика страстей, созданная полторы тысячи лет назад, нуждается в дополнении и развитии, равно как и в философском оформлении. Такое оформление могло бы доставить адекватную теоретическую основу для понимания широкого круга явлений в истории и современности.

Может быть, наглядней всего демонстрирует согласие с нашей моделью опыт фашизма, в первую очередь германского. Прежде всего, тут налицо идеал, и притом такой, в котором все высшие ценности принадлежат сфере «природы», уровню биологического и этнического существования. Стремление к этому идеалу активно, форсированно утверждается в качестве доминанты множества энергий (ср.: «Нация есть первое и последнее, которому подчинено все остальное» (Розенберг); подобные формулы в керигме фашизма бесчисленны), а также закрепляется и охраняется мощной идеологией — и, в итоге, фашистское общество по всем определяющим признакам может рассматриваться как макрострастное состояние. Нетрудно, далее, убедиться, что динамика этого состояния есть динамика коллапсирования, следующая путем архаизации и приводящая к аннигиляции. Историческая участь Третьего Рейха есть именно аннигиляция, свертка света, доведенная до конца, до возврата тьмы. Империя Гитлера достигла собственного уничтожения как в материальной, так и в духовной сфере: ее идеал, ядро ее духовного облика, подвергся тщательной ликвидации, искоренению (денацификации); ее вещественное разрушение было полным и завершилось актом буквальной материальной аннигиляции — гибелью в огне материального ядра Империи, ее столицы, а также и «ядра ядра», телесного обличья фюрера (согласно его собственному решению, пускай не до конца выполненному). Путь же к этому финалу есть ярко выраженная архаизация. Родовые черты архаического типа религиозности, присущие изначально фашизму, затем последовательно усиливались. Нацистская мифология расы, крови и почвы становилась все грубее и откровенней, все глубже уходила в примитивную религиозность с ее господством биологических начал, и аналогичный путь проходилась во всех измерениях социального бытия. Воскрешались культы и ритуалы тевтонского варварства, внедрялись все более дичавшие кодексы морали и поведения, в Нюрнберге возводили в закон возврат к первобытной парадигме табуирования... Подобных типологических деталей нетрудно привести любое число.

Итак, перед нами чистый пример макрострастного состояния с катастрофическим развитием. Как можно заметить, динамика коллапса протекает здесь без помех, без всяких признаков противодействующих покаянных процессов. Это связано с другим примечательным отличием данного примера, которое делает его особенно ценным для историка и философа. Согласно нашей модели, эффекты архаизации, сопровождающие динамику свертки, возникают в силу природы идеала как такового, вне зависимости от его конкретного содержания. Однако, если это содержание уже и само включает в себя такие эффекты, если идеал напрямую требует архаизации — тогда, естественно, коллапсирование убыстряется. В свете этого понятна необычайная краткость (для исторических масштабов) того интервала, в который уместилась вся история Тысячелетнего Рейха. И эта же краткость делает германский фашизм самым удобным и обозримым материалом для изучения онтологической динамики — как для процессов генетических служит таким материалом дрожфила с ее кратчайшим жизненным циклом.

Разумеется, макрострастным состоянием, сопряженным с определенным идеалом, является и большевистский режим. В данном случае идеал предполагает уже отнюдь не архаизацию, но прямо обратное ей, рывок в «светлое будущее всего человечества». Тем более поучителен тот факт, что эффекты архаизации быстро и беспрепятственно развились и здесь; как и в фашизме, срыв в коллапсирующую динамику ускорился наличием мощного охранного механизма макрострасти — тотальной идеологии. Резкие и многообразные черты примитивного типа религиозности пронизывают весь облик сталинской России. Всецело принадлежат этому типу мифологемы вредителя, кулака, врага. Большие Процессы, вредительские кампании — возврат мифов оборотничества. Всплыли и парадигмы табу — вот хотя бы один пример. Как известно, в коллективизацию было очень легко стать кулаком (быть к кулакам причисленным) — но нельзя было перестать им быть. Если даже «кулак», надеясь спастись, бросил или раздал все имущество, остался гол — партия учила и предостерегала: он не бедняк, но «замаскировавшийся кулак». Это — феномен табуирования в чистом виде. Здесь кулак — носитель некой заразы, «кулацкости»; заразу же подхватить легко, но избавиться от нее зараженный не может сам — и его либо очищают ритуальным камланием, либо извергают из общества. В отдельных случаях партийные инстанции (коллективный шаман) совершали камлание, в массовом же порядке заразные извергались.

Однако на фоне коллапсирующих проявлений динамика коммунистического срыва обнаруживает и элементы покаяния. В целом она более сложна, и мы здесь не станем ее рассматривать: относясь к сегодняшней судьбе России, она слишком существенна и актуальна, чтобы уделять ей несколько строк. Разнообразие «страстей сознания» велико, и тоталитарные идеалы никоим образом не исчерпывают его, представляя собой лишь крайние, наиболее яркие случаи, чреватые настоящим коллапсом. Самая ткань, фактура здешнего бытия такова, что страсть, опасность срыва способна зародиться в любой ситуации. Вспоминая описания нооморфной религиозности и экологического мышления, мы легко согласимся, что и в той, и в другой стадии очевидны тенденции к образованию идеалов. Характер идеала всегда соответствует сути стадии: нооморфизм тяготеет к идеалам Духа и Разума,

экологизм — к утопическим экоидам первозданной гармонии природы и человека... Даже само избегание идеалов и страстных состояний способно стать идеалом и зародышем страсти — и это не софистическая игра понятиями, а реальная опасность современных демократий. Ставя во главу угла права и свободы отвлеченного индивида, здесь приходят к тому, что в качестве нормального, даже должного устройства энергий на макроуровне принимают бездоминантность, тогда как синергия утверждается исключительно частным делом каждого, но не соборной ценностью. В итоге на макроуровне развивается абсолютизация бездоминантности — состояние, благоприятствующее многим страстям (типа, к примеру, наркомании) и сопротивляющееся синергии сильней, нежели обычные бездоминантные состояния.

* * *

Конечно, сказанное здесь нами лишь немного приоткрывает понятия и пути, какими наследие исихазма могло бы входить в мир сегодняшних исторических и социальных проблем. Но и из этого немного видно, что древняя традиция способна быть живою и действенной в этом мире, открывая современному мышлению новое понимание человека. Новое для него — однако добытое Православием много веков назад в мистическом опыте священнобезмолвия.

1990

Раздел 2

СТРУКТУРЫ ИСИХАСТСКОГО ОПЫТА

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОКАЯНИЕ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

1

Этот небольшой текст может рассматриваться как своего рода дополнение к нашему «Словарю исихастской антропологии», к его статьям «Покаяние» и «Подвиг»¹. Отнюдь не повторяя представленного там общего описания православного покаяния, мы разбираем ряд дополнительных аспектов этого важнейшего феномена христианской жизни и исихастской практики. В книге «О старом и новом» мы указали, что покаяние, каким оно выступает в православной аскезе, составляет неотделимую часть единого комплекса Духовных Врат, или же события начала, вступления на путь духовной практики. Это духовно-антропологическое событие имеет, как мы обнаружили, внутреннюю структуру из трех последовательных стадий или фаз, которые были обозначены как *Обращение — Метанойя — Покаяние*². Все три элемента этой структуры — из числа основных явлений религиозной жизни, и они активно исследовались не только в рамках исихазма и Православия, но и в других религиозных традициях. Таким образом, изучение комплекса Духовных Врат включает в себя и проблемы компаративного анализа.

Особое внимание в последние десятилетия привлекал к себе феномен Обращения. В нем усматривается основополагающий акт религиозной жизни, которому отвечает одна из конститутивных парадигм религиозного сознания. В обычной простой интерпретации этот акт видится как обращение человека (его мыслей, чувств, возможно, и всего цельного его существа) «от долу — горé», от здешнего, эмпирического мира (или, возможно, от некоторой другой религии и веры) — к определенной религиозной вере, к Богу. Но пристальный, углубленный взгляд различает здесь более сложное строение. Парадигма обращения передает базовую антропологическую установку, своего рода первичный антропологический жест — движение, в котором человек осуществляет обращение на себя, поворот к себе, — и совершает при этом открытие себя, открытие «внутреннего человека» — и открывает в себе конститутивное отношение к Богу, к Онтологическому Другому.

В этом более полном понимании тема Обращения выходит из области религиозной психологии и тесно связывается с обширным кругом давних и крупных тем философии и истории идей: со всеми темами, где затрагиваются «возвращение к себе», «обретение истинного себя», формирование разума и сознания, строительство человеческой личности в обращенности человека к Богу... В работах современных авторов можно проследить постепенный выход в эту тематику. Стоит напомнить в этой связи работу

¹ См. наст. издание, т. 1.

² См.: Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 442–450.

о. Иоанна Мейендорфа «Тема “возвращения в себя” в паламитском учении XIV века» (1954). Эта ранняя работа сопоставляет концепцию «возвращения в себя» (*retour en soi*) у Паламы и предшествующих исихастских авторов с трактовкой этой концепции в неоплатонизме и в Ареопагитиках. Мейендорф показывает, что концепция исихастов глубоко христороцентрична и речь в ней, на поверку, идет о соединении с Богом: «В возвращении к себе исихаст не ищет субъективных ощущений, он не предается интроспекции, чтобы открыть свое тварное падшее “Я”, но взыскует Христа, Кто в силу крещения и жизни в таинствах Церкви стал в нем подлинным присутствием»¹. Наряду с этим важнейшее различие с неоплатонизмом и Ареопагитиками он видит в том, что в исихазме актуализация «возврата в себя» и отношения к Богу осуществляется всем цельным человеческим существом, тогда как у платоников, неоплатоников и псевдо-Дионисия она «спиритуализована» и относится сутобу к душе.

В дальнейшем тема продолжает развиваться в том же компаративистском ключе, однако на первый план выдвигаются другие различия, связанные с общим строением духовного процесса. Главным этапом в этом развитии стали работы Пьера Адо. В них на богатом материале античной и позднеантичной духовности, истории западной философии и культуры выстраивается широкая концепция Обращения как одной из наиболее универсальных парадигм работы разума как такового, в интеллектуальных, духовных, культурных практиках и процессах. В компаративистском аспекте эта концепция сопоставляет античным и христианским формациям сознания, типам духовности две разные репрезентации Обращения; античное Обращение обозначается термином *ἐπιστροφή*, христианское — термином *μετάνοια*. Точнее, эта обычная передача концепции Адо — некоторое упрощение; правильнее сказать, что Обращение сочетает в себе две стороны, обозначаемые данными терминами, и если в античном сознании доминирует *ἐπιστροφή*, то в христианском — *μετάνοια*, хотя в обеих формациях отчасти присутствует и другая сторона. Смысл терминов раскрывается так: «Латинское слово *conversionis* соответствует фактически двум греческим словам... — *ἐπιστροφή*, что означает “изменение ориентации” и подразумевает идею возврата (возврат к первоначалу, возврат к себе), и *μετάνοια*, что означает “изменение мысли”, “раскаяние” и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется внутреннее противопоставление между идеей “возврата к первоначалу” и идеей “возрождения”»². Это развитое Адо противопоставление двух типов Обращения, *ἐπιστροφή* и *μετάνοια*, как отвечающих, соответственно, античному и христианскому сознанию, стало общепринятым и классическим. Наша трактовка Духовных Врат в целом не противоречит его концепции, но, как увидим, несколько перестраивает ее и в определенных направлениях дополняет.

В отличие от оппозиции *ἐπιστροφή* — *μετάνοια*, устанавливающей весьма нужное в науке различие между двумя типами Обращения, другие эле-

¹ *Meyendorff J. Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV-e siècle // Idem. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. London, 1974. P. 201.*

² *Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 199.* Принятая в этом переводе передача франц. *la conversion* (обращение) калькой «конверсия» крайне неудачна.

менты трактовки Обращения у Адо более дискуссионны. Эта трактовка расширительна до предела, в призме Обращения видится вся история культуры и мысли, и утверждается, в частности, что вся философия как таковая базируется на принципе Обращения: «Философия всегда сама оставалась главным образом актом конверсии... Философия сущностно является конверсией (обращением)»¹. В качестве примеров (впрочем, не разбираемых детально) приводится целая серия учений и концепций всех времен: стоицизм и неоплатонизм, учения Гегеля и Маркса, «картезианское *cogito, amor intellectualis* Спинозы, бергсоновская интуиция длительности... в современной философии, феноменологическая редукция». Помимо того, концепция Обращения тесно связана у Адо с другой — с его концепцией «духовных упражнений», интеллектуальных и антропологических практик определенного рода, близких к духовным практикам в нашем их понимании (сравнение духовных практик и «духовных упражнений» проведено нами в книге «О старом и новом»). Обращение — ядро, стержневая парадигма в системе духовных упражнений. Интеграция Обращения в парадигму духовного упражнения логически параллельна интеграции Духовных Врат в парадигму духовной практики, и отсюда нам уяснится ниже соответствие нашей трактовки Духовных Врат с концепциями Адо.

Далее, важный вклад в тему Обращения вносит теория практик себя позднего Фуко. Исходное понимание концепта Фуко черпает у Адо, однако придает ему значительное философское углубление, выводя тему в проблематику структур личности. Трактовку Обращения у Фуко, как и всю теорию практик себя, мы разбираем подробно в книге «Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии» (М., 2010. См. с. 506–508 et passim.). Здесь же скажем лишь, что Фуко вполне присоединяется к Адо в утверждении фундаментального значения этой парадигмы, если и не во всей западной истории, то, по меньшей мере, в античности; он видит в ней глубинную подоснову всей античной персонологии, «культуры себя». Он дает тщательную философскую разработку введенной Адо оппозиции двух типов Обращения, раскрывая детально, какие изменения совершаются с индивидом в Обращении того и другого типа. В обоих случаях Обращение рассматривается как определенная стратегия формирования личности и идентичности человека; но в случае Обращения-ἐπιστροφή эта стратегия есть *возвращение к себе* («истинному себе», кроющемуся за оболочкой «себя» эмпирического), в случае же Обращения-μετάνοια она есть *превращение себя* — резкое и кардинальное изменение, разрывающее с прежним «собой». Первую стратегию Фуко называет «ауто-субъективацией», вторую — «транс-субъективацией». «Практика себя» — гораздо более общее понятие, чем «духовное упражнение» Адо, и духовные практики в нашем смысле также принадлежат к практикам себя, составляя среди них особый класс «онтологических практик себя». Но есть и существенные расхождения с нашими позициями, прежде всего в трактовке христианских практик себя. В частности, хотя Фуко, в отличие от Адо, внимательно анализирует практику (восточно)христианской аскезы, он, как и Адо, отнюдь не усматривает в событии вступления на ее путь выделяемой нами сложной внутренней структуры и динамики.

¹ Там же. С. 210, 18.

2

Описание этой структуры и динамики — наша основная задача. Однако для полноты контекста сначала мы кратко остановимся на предыстории Обращения. Следует подчеркнуть предельную древность этой парадигмы: она, несомненно, входит в небольшой круг универсальных парадигм человеческого существования, что так или иначе представлены во все эпохи и во всех культурах. Свое первое вполне артикулированное выражение она получает как парадигма дальнего путешествия, странствия-возвращения в «Одиссее» Гомера. «Одиссея» стала на все времена нарицательным именем и классическим образцом Обращения-возвращения, однако в не столь совершенной, законченной форме эта парадигма присутствует и в других мифологиях, например в эпосе о Гильгамеше, «все выдавшем». Как и мотивы инициации, волшебных даров, это — непрменный мотив в мифологии культурного героя; и можно считать, что его мифологическое выражение есть итог длительного предшествующего периода его существования на архетипальном уровне; иначе говоря, некими своими протоформами Обращение представлено уже у истоков сознания, в кругу его изначальных архетипов.

За архетипальными и мифологическими пластами следуют уровни осмысления — рефлексии и концептуализации парадигмы. Первые шаги в этом направлении делают орфики и пифагорейцы, однако в отрефлектированной форме, как выражение определенного закона в устройстве вещей, в судьбе человека и души, Обращение возникает впервые лишь у Платона — прежде всего в «Государстве», в составе знаменитого мифа о Пещере в кн. VII. Нетрудно увидеть, что происходящее в Пещере, «когда с кого-нибудь снимут оковы» (515с), Платон описывает именно как Обращение, создавая при этом и богатый терминологический фонд для будущих философий Обращения. Он говорит об «искусстве обращения» (τέχνη τῆς περιστροφῆς), о том, чтобы «вернуться (στρέφειν) от мрака к свету», «обратить (μεταστρέφεται) человека», «отвертаться (περίγυ) всей душой от всего становящегося» и т. д. Но нам желательна и конкретизация: коль скоро Обращение реализуется в разных видах, какую из его реализаций описывает Платон? Древнейшие реализации не вызвали такого вопроса, они со всей определенностью описывали Обращение-возвращение, доставив для него и навсегда закрепившееся имя одиссеи. Однако рассказ о Пещере не отсылает к «Одиссее» или другим древним мифам и не содержит явных утверждений, что описываемое Обращение является возвратом к тому, чем человек и его душа были или обладали некогда прежде. И тем не менее весь контекст учения Платона не оставляет никаких сомнений в том, что пещерное Обращение есть именно возвращение: такой вывод диктуют многие основные платоновские концепции и, прежде всего, теория анамнезиса. Важно также, что, в отличие от древних примеров, пещерное Обращение-возвращение является для человека не только внешним, но также — и даже в первую очередь — внутренним актом или процессом: Платон акцентирует, главным образом, изменения в том, как человек воспринимает и познает, изменения разума и сознания. Тем самым, здесь совершается *интериоризация парадигмы*; однако она еще не проводится с полной отчетливостью.

Зато отчетливо и сполна Обращение интериоризируется в неоплатонизме. Здесь главная страница всей его философской истории. Разверну-

тый, систематический дискурс Обращения оставили Плотин, Порфирий, Прокл, и во всей истории философии Обращение закрепляется как преимущественно неоплатоническая идея; при этом, как верно указал Адо, оно реализуется здесь опять-таки как возвращение, ἐπιστροφή. Стержневая роль Обращения как ἐπιστροφή сразу же закрепляется Платином в общей формуле: «Происшедшее от Первоединого Иное к нему же устремляется и обращается (ἐπιστροφή) (Епп. V 2, 1). Наиболее подробно, четко и даже схематично неоплатоническая концепция ἐπιστροφή представлена у Прокла, где сам концепт выступает в качестве заключительного элемента универсальной триады начал: μὴν — πρόβος — ἐπιστροφή (пребывание — исхождение — возвращение). Триада описывает путь восхождения, проходимый душою или умом в их возвращении к Единому; и универсальность, которую приобрели неоплатонические категории, означает, что этот путь в равной мере относится ко всем сущностям и, в том числе, к любой отдельной душе (что и есть интериоризация парадигмы). Именно к Прокловой версии Обращения чаще всего близки позднейшие реализации и отражения этой парадигмы в учениях европейской философии. Но свой интерес представляет и версия Порфирия, которую мы находим в трактате «О пещере нимф»: в этом небольшом тексте сводятся воедино различные линии античной речи об Обращении и одновременно появляются уже некоторые черты, свойственные будущей, совершенно другой, христианской речи.

Весь трактат — символично-философское толкование десяти строк из «Одиссеи» (XIII, 102–112), описывающих (по сей день существующую) пещеру на Итаке, в которой Одиссей, вернувшись из странствия, спрятал полученные от феаков дары. «Одиссея» — эпос странствия-возвращения, и потому «пещера нимф» — это место, топос возвращения, «в пещеру, по Гомеру, должны быть сносимы все богатства чужбины»¹. От простой пространственной трактовки автор восходит дальше: «пещера служит символом чувственного космоса... нимфами-наядами мы называем все души, нисходящие в мир становления»², так что «пещера нимф» есть также топос Обращения-возвращения людских душ. Поэтому она сближается-отождествляется с вышеупомянутою Пещерой в книге VII Платона «Государства» — и так соединяются линии, или стадии, Гомера и Платона в дискурсе Обращения. Сам же Порфирий, существенно позднеантичный автор, выдвигает на первый план интериоризованное и индивидуализированное, уже почти «персонологическое» прочтение парадигмы: «Не без основания, мне кажется, Нумений и его последователи видели в герое Гомеровой “Одиссеи” образ того, кто проходит по порядку весь путь становления и восстанавливает себя в беспредельном»³. И наконец, в заключении трактата появляются мотивы, выводящие речь об Обращении за пределы спекулятивного дискурса — в контекст холистической практики себя: в пещере нимф «должны быть совлечены все одежды и надлежит быть облаченным в одежды молящихся, бичуя свое тело, отбросив излишнее и отвратившись от чувствен-

¹ Порфирий. О пещере нимф // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 394.

² Там же. С. 386.

³ Там же. С. 394.

ных [ощущений]... отсекая все страстные и злые помыслы»¹. Хотя подобные практики вполне присутствовали в античных мистериальных культах, однако, включаясь в парадигму Обращения, они явно вносят в нее определенное сближение с христианским покаянием.

Формацией, приближающейся во многом к раннему христианству, обычно считают и практики поздних (римских) стоиков. Фуко, в частности, утверждает, что в христианской аскезе львиную долю составляют заимствования из этих практик. В «Фонаре Диогена» мы подробно обсуждаем этот вопрос в связи с позициями Фуко. Известные элементы общности в психологических установках стоической и раннехристианской культуры себя несомненны, и строгое самонаблюдение, суровая самодисциплина, культивируемые стоиками, отчасти сродни христианскому покаянию. Тем не менее в трактовке Обращения никакой особой близости к христианству у стоиков не возникает, ввиду кардинального расхождения в главном, в онтологическом содержании события. В стоическом Обращении это содержание минимизировано по сравнению не только с христианством, но и неоплатонизмом; отстояние и различие между исходным эмпирическим «собой» и искомым «истинным собой» тут настолько незначительны, что Фуко называет это Обращение «поворотом на том же месте». Отсылая к «Фонарю Диогена» (см. особ. с. 533–534) за дополнительными деталями, перейдем наконец к христианской парадигме. Как мы увидим, экскурс в ее античную предысторию является далеко не лишним для ее понимания: в сопоставлении с дохристианскими реализациями парадигмы наглядно выявляются новые черты и важнейшие отличия христианского покаяния.

3

Как известно, покаяние — характернейшая отличительная особенность иудеохристианской духовной традиции, начиная с ее древнейших Ветхозаветных истоков. Это одно из очень немногих явлений, играющих ключевую роль одновременно в идейно-догматических, онтологических основаниях традиции и в ее эмпирической сфере, в области культа и практической религиозности. В первом аспекте, покаяние — критически важный элемент цельной парадигмы Богоотношения: как следствие онтологического события падения, человек обретает падшую природу, подверженную греху; впадая во грех, он утрачивает связь, разобщается с Богом; чрез покаяние в содеянном грехе он очищается от него и восстанавливает общение с Богом. Во втором аспекте, покаяние — критически важный элемент религиозной практики: специфическая духовно-душевная установка, требующая постоянного поддержания и создающая особую экзистенциально-эмоциональную атмосферу.

В Православии эти общие особенности получают существенное углубление и дополнение. Здесь покаяние интегрировано в *динамику обожения* — антропологический и мета-антропологический процесс, захватывающий все уровни организации человеческого существа и направляющийся к осуществлению бытийного назначения человека. Обожение человека (θεωσις, deificatio) — итог и цель этого процесса, и православное богосло-

¹ Там же.

вие трактует его как актуальную онтологическую трансформацию, суть которой — совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, благодатью. В рамках общеправославной церковной традиции издревле существует духовное ядро, в котором задача восхождения к обожению ставится в центр всего существования человека, и процесс восхождения выстраивается с максимальной строгостью и систематичностью. Таким ядром служит мистико-аскетическая практика исихазма, в опыте которой восхождение человека к обожению осмысливается и предстает как особая антропологическая стратегия, альтернативная по отношению ко всей сфере обычных стратегий эмпирического существования человека, к «миру». Подобные альтернативные стратегии возникают и в лоне других древних духовных традиций, прежде всего восточных, и носят общее название «духовных практик»; классическими примерами их служат йога, дзэн, даосизм, тибетский тантрический буддизм и др.

Меж духовными практиками существуют принципиальные различия, касающиеся, прежде всего, религиозных представлений о природе «высшего духовного состояния», как обычно именуется финальную цель практики; но при всем том присущие им общие структурные свойства позволяют говорить о существовании некоторой универсальной «парадигмы духовной практики» (ее точное определение дано в кн. «О старом и новом», с. 382–384). Ключевая черта этой парадигмы в том, что она описывает ступенчатый процесс, направляющийся к онтологической трансформации, изменению самого способа бытия человека, и тем самым является не просто антропологической, но мета-антропологической стратегией. Этой главной чертой имплицитно богатый спектр других специфических отличий духовной практики. Из них для нас важно сейчас одно: это — наличие своеобразного «входного барьера»: необходимость особого начального усилия или акта, который обеспечивал бы вступление на путь практики, инициировал бы ее процесс.

Рассмотренные выше процессы, относящиеся к парадигме Обращения в античности, не предполагали такого барьера. Обращение являлось именно начальным, стартовым событием в эллинистических практиках себя, но, будь то Обращение-ἐπιστροφή у платоников и неоплатоников или Обращение-на-себя в «духовных упражнениях» стоиков, оно не носило характер «преодоления барьера»; чтобы пуститься в странствие, вступить на путь практики себя, довольно было простого решения человека. Наличие «барьера» отражает ключевое отличие духовных практик от всех прочих практик себя: в них цель, «телос» практики принадлежит иному образу бытия, отличному от эмпирического бытия человека, и достижение такой цели означает преодоление онтологического разрыва — актуальное изменение, или «онтологическое трансцендирование». Такая практика должна осуществить онтологическую альтернативу всем практикам эмпирического существования, и вступление на ее путь есть полагание начала, почина процессу актуального онтологического трансцендирования. Как мы говорили, Адо и Фуко сопоставляют ситуации, предполагающей разрыв между исходным и финальным состояниями антропологической практики, понятие Обращения как Обращения-претворения, μεταβολα. Мы же находим, что здесь вступительное событие приобретает определенную внутреннюю структуру и в нем следует выделять ряд фаз или стадий. За счет этого мы получаем более полную кар-

тину события, включающую многие явления и аспекты, не отмечавшиеся ни Адо, ни Фуко, однако весьма существенные для исихастского покаяния.

Как уже было упомянуто, наше структурирование, продланное в «О старом и новом», принимает для всего «события начала» термин *Духовные Врата* (этот термин учитывает «барьер»: прохождение через врата может включать испытания, препятствия). Стадии, или фазы, выделяемые в этом событии, обозначаются как *Обращение — Метанойя — Покаяние* и выражают по смыслу, соответственно:

- отношение к пред-вратному миру: разрыв с ним и уход от него;
- момент «премены ума», переориентации ума и чувств от отношений с пред-вратным миром на отношения с миром за-вратным;
- завязывание отношений с за-вратным миром, интеграцию в существование по его законам, онтологически альтернативным миру пред-вратному.

Кратко проанализируем элементы или фазы этой тройственной структуры Врат, показывая их внутреннюю связь и последовательность и выявляя отличия от античных практик.

В случае Обращения подобные отличия выступают весьма наглядно. Прежде всего, как уже говорилось, в новой ситуации, при наличии онтологического разрыва между начальным состоянием и целью, телосом (мета-) антропологической практики, Обращение не может реализоваться в форме *ἐπιστροφή* или любой другой версии возвращения. Актуальная онтологическая трансформация, составляющая задание практики, невозможна силами самой человеческой природы, она должна осуществляться энергиями, источник которых вне горизонта человеческого опыта, — энергиями некоторого Внеположного Истока. Задача же человека — уловить эти энергии и вверить себя их претворяющему действию. И это значит, что в Обращении он должен достичь открытости себя к иному образу бытия и обрести устремление к нему, к его претворяющим энергиям; иными словами, его Обращение должно реализоваться как *Обращение-устремление*.

Но и не только в этом отличия новой ситуации. В устремлении к иному образу бытия должны участвовать сознание и разум, все интеллектуальные и эмоциональные энергии человека, и такое всецелое устремление может возникнуть, сформироваться у человека лишь как ответ, *отклик* на некий обращенный к нему *зов*. Здесь нам открывается особенность Духовных Врат, еще более глубокая и существенная, нежели различие между *ἐπιστροφή* и *μετάνοια*: духовная практика — двусторонний, обоюдный процесс, ее финальная инстанция, ее телос, выступает в ней как действующая сторона (в отличие, скажем, от неоплатонического Единого); и притом взаимодействие сторон практики наиболее адекватно — или даже единственно адекватно — описывается в дискурсе общения, как икономия Зова — Отклика¹. Концепт же *μετάνοια*, каким мы находим его у Адо и Фуко, совершенно не передает всех особенностей христианского Обращения, раскрывающихся при его трактовке в дискурсе общения.

¹ Заметим, что формирование икономии Зова — Отклика возможно проследить, отправляясь и с более глубокого уровня, от «Первоимпульса неприятия смерти», имманентного человеку. Вводя это понятие в нашей синергичной антропологии, мы показываем, что оно может быть отождествлено с Зовом Внеположного Истока. См. «О старом и новом», с. 421–450.

В античных практиках общение также играет свою роль, детально анализируемую Фуко, но там и виды, и функции его иные. Ситуация общения, возникающая в христианском Обращении, достаточно специфична; и мы обнаруживаем, что русское слово «обращение» несет в себе богатые семантические ресурсы, позволяющие ее описать. В самом деле, в одном из своих главных значений обращение — акт, направляемый к потенциальному диалогическому партнеру, инициирующий общение. Как мы видели, в духовной практике Обращение-устремление человека представляет собою его отклик на Зов; а Зов, по самому определению, не что иное, как обращение к человеку, исходящее, в данном случае, из Внеположного Истока. Поэтому с переходом в дискурс общения мы различаем в событии Обращения внутреннюю структуру: прежде всего, в его состав входит, как необходимая предпосылка, Обращение-зов Внеположного Истока; и в ответ на это Обращение-зов человек совершает, как отклик, собственное Обращение — Обращение-действие, Обращение-устремление.

В итоге Обращение человека оказывается сложным событием, в котором многосмысленное «обращение» выступает сразу во многих своих значениях. (Отметим и еще одно значение, тут тоже присутствующее: отклик есть акт, в котором человек, услышав зов, оборачивается к его источнику; и это «обращение на зов» как раз ближе всего к Обращению-устремлению.) Основу этого нового облика Обращения составляет двуединый акт сознания: «расслышать Зов — откликнуться Зову». Но чтобы эта формула полноценно передавала онтологическое содержание события, оба члена ее следует уточнить. Необходимо не только расслышать Зов, но и опознать, идентифицировать его как зов нездешний, не из горизонта наличного бытия и опыта: зов некоего истока, внеположного в полновесном онтологическом смысле; лишь в этом случае откликом должна будет стать практика, альтернативная по отношению ко всем практикам эмпирического существования человека. Что же до Отклика, то он должен быть всецелым откликом, актом, в котором соединяются все энергии человека; лишь в этом случае практика сможет привести к актуальной онтологической трансформации человеческого существа, способа бытия человека.

Здесь нужно, однако, дальнейшее уточнение. Превращение простого отклика на Зов во всецелый отклик всего человеческого существа, собиравшее воедино всех человеческих энергий и их согласное устремление к энергиям Внеположного Истока, к «стяжанию благодати» — конечно, есть уже задача не Обращения (оно всего лишь первая стадия Духовных Врат) и даже не Духовных Врат (они — лишь вступление на путь Практики); по сути, это «всецелое претворение себя в единый отклик» есть уже достижение синергии, центральное задание всей исихастской практики. Обращение же сугубо начальный акт, — это не исполнение, а только принятие на себя этого задания; оно должно лишь зачать, поселить в человеке устремление к Зовущему, за пределы здешнего бытия: бытийное, премирное устремление. И важно, что это «зачатие премирного устремления» не может быть замкнутым и законченным, завершенным в себе событием, в отличие от античного Обращения-возвращения. Оно предполагает дальнейшее развитие и выводит к нему, являясь событием открытым, размыкающим человека к последующим ступеням духовной практики, а непосредственным образом — к очередной фазе Духовных Врат.

Мы обозначили эту фазу как метанойя, умопремена, и сейчас основания для этого вполне ясны. Прямое следствие и развитие зачатого в человеке премирного устремления — это осознание того, что искомым подобного устремления является преодоление бытийного разрыва с премирным Зовущим. Такое преодоление требует радикального разрыва с наличным, «ветхим» образом бытия, требует резкого отталкивания и предельного отдаления от него ради достижения полной трансформации человека, «превосхождения естества». Разум и сознание человека обращаются к этим необычайным предстоящим заданиям, и это означает, что с ними совершается радикальная переориентация, «перемена ума». Эта переориентация — средняя точка, своего рода экватор Духовных Врат, отчего мы и выделяем ее в качестве особой фазы события. Понятно, что, подобно предыдущей фазе, метанойя — также фаза открытая, с необходимостью выводящая к дальнейшему. И очевидно, что в данном случае дальнейшее — это уже завершение прохождения Духовных Врат, актуальное отбрасывание «ветхого» порядка существования, «исход из мира».

Эта завершающая фаза — покаяние в собственном, узком смысле, покаянные труды в исихастской практике. Предшествующие фазы, вкуче с общими целями всей практики, уже предопределяют, что труды эти должны быть весьма специфичны: чтобы Врата в целом вводили бы в иной, «за-вратный» мир, в иную парадигму существования, отвечающую духовной практике, — покаянию, как только что сказано, надлежит обеспечить «резкое отталкивание, предельное отдаление и радикальный разрыв» со всем обычным порядком человеческого существования, всеми его основаниями, принципами и установками. Конкретные практики, посредством которых исихазм добивается столь крайних эффектов, подробно описываются в вышеупомянутом «Аналитическом словаре»; сейчас мы лишь в заключение отметим некоторые общие черты исихастского покаяния.

Сначала укажем одну философскую особенность. Поскольку Покаяние должно создать и развить определенные резкие реакции по отношению и к внешней, и к внутренней реальности, в нем должны доминировать эмоционально-аффективные моменты, нравственно-волевые импульсы и движения, понятия из разряда «настроения» и «расположения» (в смысле хайдеггерской *Befindlichkeit*) и т. п. Отсюда следует философский вывод: конституция Покаяния должна строиться не в эссенциальном дискурсе (как речь о сущностях, субстанциях или состояниях), но в дискурсе энергии (как речь о волениях и побуждениях, режимах сознания, человеческих активностях). Это — кардинальная черта также и всей в целом парадигмы духовной практики, и она служит одной из основных причин, по которым духовные практики вплоть до недавнего времени оставались вне поля зрения европейской философии, следовавшей в русле классической эссенциалистской метафизики.

Другая черта, на которую мы хотим обратить внимание, — это специфический тип динамики, характеризующий антропологические и психологические процессы в покаянных практиках. Сведя всю икономию, все отпечатки предикатов конечности и смертности в понятие «мира», мирской стихии, покаянное сознание всеми средствами вызывает максимальное отталкивание от «мира». Оно чернит, осуждает, отвергает «мир», внушает пагубность, гибельность погруженности в него, выявляет и обличает, клеймит мирскую

стихию в самом себе, что выражается в резких самообвинениях, самоосуждениях, самобичеваниях (вплоть до физических включительно). Вызывается богатая гамма острых негативных переживаний — жгучие муки раскаяния, сожаления, скорби; вырабатывается целый репертуар специальных покаянных состояний и приемов сознания: страх Божий, память смертная, сокрушение (*πένθος*), духовный плач, или же дар слезный (см. наш Словарь). Посредством этого арсенала создается очень особая покаянная атмосфера, эмоционально сгущенная и насыщенная до крайности, неотразимо действенная — и совершается эффективное, радикальное потрясение, раскачивание и разрушение прежних стереотипов мышления и существования.

Для чего же требуется эта столь необычная, экстремальная раскачка сознания, всей внутренней реальности человека и даже, в известной мере, всего человеческого существа? Отчего нельзя «спокойно, без крайностей» оставить мирской порядок существования, избрать путь духовной практики и стать на него? Ответ в том, что продвижение по этому пути — уникальный процесс, который должен вести к онтологическому трансцендированию, к «превосхождению естества». Это не может быть никакой природный, естественный процесс, он может быть движим лишь энергиями Внеположного Истока, Божественными энергиями. Для самого же человека в этом процессе это — спонтанный, «самодвижный» (по выражению аскетов) процесс генерации новых форм молитвы, новых личностных структур — и сам собой, «спокойно, без крайностей», он с человеком не может завязаться. Завязка процесса духовного, бытийного восхождения возможна лишь через покаянные труды, они — необходимая предпосылка такой завязки. Данный вывод есть в полном смысле слова опытное открытие, сделанное в аскетике; но сегодня мы можем дать ему и некоторое истолкование.

В аспекте антропологической динамики мы видим, что путь исихастской практики сочетает в себе процессы двух крайне различных типов: во-первых, на стадии Духовных Врат — процесс покаянной «антропологической раскачки», выведения внутренней реальности человека из всех ее обычных, равновесных режимов; во-вторых, на высших ступенях практики — «самодвижный» процесс восхождения по этим ступеням, процесс создания серии новых личностных структур, или «антропологических энергоформ», все более дифференцированных и высокоорганизованных. При этом опыт аскезы говорит, что процессу второго типа необходимо должен предшествовать процесс первого типа, так что он может начаться только на его базе, следом за ним. Данное описание двух связанных процессов, упорядоченно сменяющих друг друга, находит себе полное соответствие в синергетике. Оно в точности отвечает одному из основных видов синергетических процессов: когда в системе, выведенной далеко из состояния равновесия, под действием проходящей через нее внешней энергии происходит запуск динамики самоорганизации — спонтанной генерации иерархии динамических структур.

Указанное соответствие открывает новый аспект покаяния: его синергетическое содержание. Мы можем говорить, что в исихастском покаянии, в его экстремальных практиках, в которых мирское сознание всегда было склонно видеть лишь проявления бессмысленного фанатизма, совершается синергетическая раскачка внутренней реальности человека, служащая необходимой предпосылкой следующей фазы синергетического механизма — процессов самоорганизации, происходящих на высших ступенях

исихастской практики. Обсуждение этих ступеней — за пределами нашей темы; но в этих пределах остается еще один важный вопрос, без ответа на который синергетическая трактовка покаяния отнюдь не полна. Запуск динамики самоорганизации в синергетическом процессе требует двух условий, не только синергетической раскачки, но и прохождения потока внешней энергии. Выполняется ли это второе условие в исихастской практике? Встреча и сообразование человеческих и Божественных энергий — это, по определению, событие синергии; и именно вслед за достижением синергии в практике идут высшие ступени, отмеченные проявлениями «самодвижности». Но ведь эти ступени — далеко от Духовных Врат, они не в начальной, а в заключительной части пути практики! Не рушится ли синергетическая интерпретация этого пути, коль скоро «раскачка» и «установление динамики самоорганизации» оказываются отдельными и далеко разнесенными друг от друга процессами? Однако, на поверку, такой отдельности нет. В исихазме есть важное условие непрерывности покаяния (мы о нем много говорим в «Феноменологии аскезы»): будучи однажды установлено в событии Духовных Врат, покаяние должно затем непрерывно воспроизводиться и поддерживаться на всем пути практики. С другой же стороны, и для покаяния в начале пути, как указывают аскеты, необходимо некоторое зачинательное, хотя бы неявное присутствие благодати, Божественной энергии, своего рода «пред-синергия» (см. Приложение). За счет этого уже и непосредственно в итоге Духовных Врат, пусть только в некой малой и зачаточной мере, но все же завязывается динамика благодатного личностного строительства.

Итак, можно заключить, что исихастское покаяние, а также и высшие ступени исихастской практики допускают синергетическую интерпретацию, в них обнаруживаются определенные синергетические закономерности. Этот синергетический аспект парадигмы духовной практики порождает свою особую и обширную проблематику. Не следует считать ее замкнутой в себе, включающей лишь специфические вопросы приложимости тех или других синергетических понятий, концепций к антропологическим стратегиям. Привлечение этих понятий могло бы пролить новый свет на многие существенные проблемы исследования явлений психики, религиозного и мистического опыта.

Приложение

Статья «Покаяние» для Словаря Богословской Антропологии¹

ПОКАЯНИЕ (греч. μετάνοια) — одна из основных религиозных установок в иудеохристианской традиции, выражающая признание человеком своих грехов перед Богом и его сожаление о них, решимость и обещание больше не допускать их впредь. В православной и католической Церкви П. входит в число церковных таинств и, тем самым, наделяется

¹ Проект совместного российско-австрийского «Словаря богословской антропологии» был подготовлен в 2007–2008 гг., но не доведен до печати.

догматическим и онтологическим смыслом как конститутивный элемент фундаментального отношения Человек — Бог: впадая в грех, человек разрывает связь, разобщается с Богом — а через П. очищается от греха и вновь восстанавливает общение. (Ср.: «П. берет грешных и делает их праведными... кого грех губит, тех оно воссоздает»¹.) Этот смысл имеет свои основания в Св. Писании: Благая Весть открывается призывом к П. в проповеди Иоанна Крестителя, а в Первом Послании ап. Иоанна сказано: «Если исповедуем грехи наши, то Он... простит нам грехи и очистит нас» (1 Ин. 1, 9).

В аскетической традиции Восточного христианства, служащей ядром православной духовности, П. рассматривается как начальная стадия пути духовного восхождения христианина, следующего от обращения (акта выбора вступить на путь к Богу) до свершающегося по благодати обожения, актуального претворения человеческой природы в Божественную. Ранний период развития традиции (IV–VII вв.) характерен особой, преимущественной сосредоточенностью на П. В «Апофтегах» оно еще выступает как важная (ср.: «Авва Антоний говорил авве Пимену: Великий подвиг для человека — раскаяние во грехах своих пред Богом»²), однако относительно простая установка (ср.: «Один брат спросил авву Пимена: что значит — раскаяться во грехе? — Не делать более греха, — отвечал старец»³; или же: «Коль скоро человек впадает в грех и скажет: согрешил я, грех тотчас проходит»⁴). Но весьма вскоре оно становится особою большою областью аскезы. Создается углубленная культура П., развивающая специфические покаянные практики, детально обсуждающая роль П. в духовной жизни, пристально рассматривающая связанные с ним душевные состояния... Тема П. становится неременной частью аскетических текстов; дефиниции явления у разных авторов традиции достигают великого числа и разнообразия.

В складывающемся православно-аскетическом учении о П. центральными текстами можно считать обширный комплекс покаянных писаний преп. Ефрема Сирина⁵, а также «Лествицу» преп. Иоанна Синаита, в которой Ступень 5, вкупе с тесно к ней примыкающими Ступенями 6 и 7, являет собой как бы отдельный малый трактат о П. Она начинается рядом определений, каждое из которых открывает новую сторону явления и затем развивается в особую тему: «П. есть возобновление крещения. П. есть очищение совести. П. есть завет с Богом об исправлении жизни. П. есть примирение с Господом чрез совершение благих дел, противных прежним грехам. П. есть помысл самоосуждения... П. есть дочь надежды и отвержение отчаяния»⁶, и т. д. Вся же центральная часть Ступени занята описанием «обители кающихся и страны плачущих», где пребывающие там «святые

¹ Преп. Ефрем Сириин. Уроки о покаянии // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 353, 349.

² Об авве Антонии, 4 // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцев. М., 1846. С. 4.

³ Об авве Пимене, 120. Цит. изд. С. 256.

⁴ Там же, 99. Цит. изд. С. 250.

⁵ Точнее, так наз. «греческого Ефрема», поскольку для всех этих писаний исходные тексты известны лишь по-гречески, но не по-древнесирийски, и принадлежность их св. Ефрему оспаривается.

⁶ Св. Иоанн Лествичник. Лествица. 5, 1 // Добротолюбие. Изд. 2-е. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 495–496.

осужденники» добровольно подвергают себя разнообразнейшим тяжким мукам и карам, предаются скорби и плачу и «умоляют Господа, чтобы наказал их здесь и помиловал там». На современный взгляд, описание «сих блаженных» носит откровенно садомазохистский характер: «Часто... умоляли они наложить железа и оковы им на руки и выю, и ноги их забить в колоды... Не было у них волос... чувствуя боль в груди от частых биений в перси, харкали они кровью... ничем не отличались они от мертвецов»¹, и т. д. и т. п. Этому отвечает еще одно определение Лествичника: «Кающийся есть изобретатель наказаний для себя самого», — определение, вытекающее из тезиса: «Признак покаяния... — признание себя достойным всех приклячающихся... скорбей, и даже еще больших»². Но не меньше физических мук — душевные: «Одни из сих неосужденных осужденников... сами себя укоряют, с бесчестиями и оскорблениями... иные громко рыдают... орошают пол слезами... сидят на полу и челом ударяют в землю... некоторые огнем печали иссушили слезы в очах»³. Все эти экстремальные практики преп. Иоанн признает истинным выражением «смирения кающихся» и далее дополняет эту икономию П. еще двумя элементами: ежечасным «памятованием смерти» (Ступень 6) и «непрестанным плачем по Богу» (Ступень 7), который «есть достигшая полноты своей скорбь души воспламенной» (7, 52) и в котором, в свою очередь, выделяются разные степени и многие виды (слезы любви, страха, слезы об исходе души и проч.). Оба элемента необходимы в подвиге и в П. (ср.: «Мысль о смерти нужнее всякого другого делания» (6, 4); «Призвавший нас сюда... призвал для того, чтобы плакали мы о себе» (7, 16)) — и в итоге картина покаянных трудов оказывается внешне сходной с картиной психического расстройства, типа невроза или истерии. Именно так и рассматривала феномен П. — и особенно восточнохристианские покаянные практики — позитивистская наука. Сегодня, однако, основательные опровержения этого взгляда представлены как в религиозной психологии, так и в самой аскетике. Один из авторитетных учителей исихастской практики пишет: «Страдания кающегося не суть ни нервное расстройство, ни следствие неудовлетворенных страстей похоти, ни психологический конфликт, ни потеря разумного контроля; нет в них и какой-либо иной патологии. Совсем нет. Они, эти страдания, по природе своей принадлежат иному плану бытия»⁴. П. же, на поверку, характеризуется совершенно иными свойствами: «Надобно неотменно познать грех и мерзость его, кто хочет истинно покаяться... Без познания греха истинное покаяние не бывает, как без познания болезни исцеления не бывает»⁵.

Таким образом, верная аналогия П. — не болезнь, а исцеление. В духовной жизни эти феномены понимаются не в эмпирическом, а в онтологическом смысле: «болезнь» — погруженность в стихию греха, «исцеление» — избрание пути к Богу и прочное вступление на сей путь. Крайний характер принимаемых мер вызван именно онтологической природой «исцеления»: для него требуется полная «премена ума» (буквальный смысл греческого

¹ *Он же*. Лествица. 5, 20, 19. Сергиев Посад, 1894. С. 83, 82.

² Там же. 5, 38, 1. Цит. изд. С. 89, 77.

³ Там же. 5, 6, 9, 8, 10. Цит. изд. С. 78–79.

⁴ *Архим. Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 89.

⁵ *Св. Тихон Задонский*. Об истинном христианстве // Творения святителя Тихона Задонского. Кн. X. СПб., 1908. С. 193.

μετάνοια), преодоление и совершенное оставление всех прежних склонностей, слабостей, привязанностей, разрыв со всем бывшим порядком существования — и этих резких, коренных перемен, как нашли аскеты на опыте, невозможно достичь иначе как всеми описанными средствами. Странные, а порою и дикие, жестокие с мирской точки зрения, они тем не менее необходимы для того, чтобы «раскачать» устоявшиеся структуры внутреннего мира, вывести этот мир из привычных стереотипов существования и сделать способным к радикальному изменению. Поэтому описанный комплекс радикальных психологических средств и экстремальных душевных состояний, объемлемый собирательным понятием *сокрушение* (греч. *πένης*), образует центральное ядро всей икономии П.

В данном пункте, однако, учения о П. в Восточном и Западном христианстве расходятся между собой. Это расхождение, в свою очередь, вытекает из более общего различия, в самой трактовке П. и его назначения. Используя патристическую схему трех уровней или типов устройства сознания (по Исааку Сирину, естественное устройство отвечает обычному эмпирическому познанию, противоестественное — страстным состояниям и сверхъестественное — восхождению к общению и соединению с Богом), можно, несколько упрощая, сказать, что по католическому учению П. должно совершить возврат из противоестественного состояния в естественное — и для этого не требуются экстремальные средства. Согласно определению 14 Сессии Тридентского собора (1551), «нет необходимости, чтобы скорбь о грехе... была бы сильнее иных и естественных скорбей»¹. Это значит, что сокрушение здесь не рассматривается уже как составная часть П., но — как отдельная и более радикальная аскетическая практика. Кардинал Томас Шпидлик проводит меж ними целый ряд различий: «Сокрушение (*la compunction, πένης*) идет гораздо дальше, чем П. (*μετάνοια*)... П., в собственном смысле, должно относиться к определенным грехам... *Πένθος* является общим, без конкретизации... *Μετάνοια* не нуждается в эмоциях, *πένης* же, напротив, становится собирательным именем для всех святых эмоций»², в другом месте дополняя: «Сокрушение имеет целью не только получить Божественное прощение, как простое П. (*μετάνοια*): оно стремится стереть все следы, все шрамы греха, остающиеся навсегда. Вот почему его слезы непрестанны»³.

В отличие от этого в Православии суть П. — в создании не естественного, а сверхъестественного устройства внутреннего мира, пусть хотя бы в зачатке и для каждого в свою меру, не поддающаяся строгой регламентации и формализации. Умопремена, *μετάνοια*, здесь понимается не только в эмпирическом плане, как раскаяние в конкретном содеянном грехе, но и в плане онтологическом, как бытийный выбор, выбор стратегии преодоления и превосхождения естества; так что П. здесь — не столько «примирение с Богом» (стандартная католическая формула), сколько Духовные Врата, со входом в которые для христианина начинается онтологический процесс духовного восхождения. Поэтому П. нуждается в участии благодати, и все высшие ступени процесса от него неотрывны: «Благодать покаяния есть восхищение

¹ Contrition // A Catholic Dictionary. 15th ed. London, 1952. P. 221.

² *Spidlik Thomas, S. J. La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique. Roma, 1978. P. 194–195.*

³ *Ibid. Vol. II. La prière. Roma, 1988. P. 273.*

души к Богу... Чрез покаяние совершается наше обожение»¹. Именно этот онтологический аспект П., его связь со стяжанием благодати и обожением, и делает необходимым присутствие в его составе всех крайних средств, собранных воедино в комплексной установке сокрушения. Без них, без «предельного напряжения раскаяния» (архим. Софроний), человеку не удержать премирной ориентации своих энергий. Отсюда же следует еще одна особенность православного П., также подчеркивающая его радикальный характер: П. не является лишь начальной ступенью духовного процесса, оно должно возобновляться и продолжаться без конца. На это усиленно указывают учителя аскезы. По Исааку Сирину, «двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»²; согласно Феофану Затворнику, «пребывать в мире с Богом нельзя без непрерывного покаяния... непрерывно должно каяться»³. А архим. Софроний, говоря о том же, одновременно очерчивает православное понятие *μετάνοια*, отчетливо отличное от вышеописанной «простой, не идущей далеко и не нуждающейся в эмоциях» установки: «Греческое слово *μετάνοια* значит — радикальное изменение нашего умного подхода ко всей жизни — переход от старого мировидения к видению в «обратной» иконографической перспективе: чрез смирение восход к Всевышнему; ибо чрез гордость мы ниспали во тьму кромешную. Так начинается наше покаяние, которому нет конца на земле: конец — в совершенном уподоблении Христу-Богу»⁴. Всего же лучше суть православного понимания П. выражают предсмертные слова аввы Сисоя Великого, который сказал «явившемуся ему Господу: “Дай мне, Христе, время на покаяние”... Стоявшие около его одра братья спросили: “Ты ли еще не покайся?” Святой ответил: “Поверьте, братья, я еще не начинал каяться”»⁵.

2012

¹ Архим. Софроний (Сахаров). Цит. соч. С. 26–27.

² Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 201.

³ Преп. Феофан Затворник, в сб.: Умное делание о Молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 101.

⁴ Архим. Софроний (Сахаров). Цит. соч. С. 63.

⁵ Там же. С. 42. В рус. издании «Апофтегм» данная апофтегма (Об авве Сисое, 12) приведена в несколько иной версии.

ВИЗУАЛЬНЫЙ ОПЫТ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ИСИХАСТСКОЙ ПРАКТИКЕ¹

Лидов А. М.: Мы начинаем наш очередной семинар. Вначале разрешите вас всех поздравить с небольшим, но значимым юбилеем. Сегодня Эммануилу Канту исполняется 285 лет. Мы не подгадывали, скажу честно, но выяснилось, что в этот день, день памяти крупнейшего философа Нового времени, у нас выступление одного из самых интересных философов нашего времени. А также, я думаю, все помнят, всем нам в этой стране рассказывали с детства, что сегодня день рождения вождя и учителя — Владимира Ильича Ульянова. Почему-то раньше я никогда не обращал внимания на то, что эти два человека родились в один день. И когда я осознал, что эти две даты совпали, это натолкнуло на не слишком глубокие, но все-таки любопытные размышления о том, что же человек может сделать за свою жизнь. Вот есть Кант, и все, что им сделано, есть то, чем мы, как представители человеческого рода, можем гордиться. И есть другой человек, который принес в мир такое количество разрушений и страданий.

Переходя к теме нашего сегодняшнего семинара и представляя нашего докладчика, мне хочется сказать, что Сергей Сергеевич Хоружий, несомненно, один из самых значительных современных российских философов. Он тоже сделал из своей жизни миф, которым мы все так или иначе можем гордиться. Потому что в условиях, казалось бы, минимально способствующих какой бы то ни было умственной деятельности и творчеству в области философии, в период, когда фактически ничего нельзя было напечатать и даже высказать публично, здесь, в России, если точнее, в Советском Союзе, появилась, на мой взгляд, одна из наиболее интересных философских концепций последних десятилетий. Я имею в виду синергичную антропологию. В контексте нашего семинара хочу подчеркнуть, насколько глубоко и парадоксально совпадают наши интенции. Концепция нашего семинара: попробовать установить пространство диалога, некий мост, между византийской традицией, византийским пониманием пространственных икон и поисками новейшего искусства. Понимая, естественно, все их различия, антагонистичность, принадлежность к совершенно разным культурам и типам сознания, но все-таки осознавая, что есть нечто невероятно важное, что может сблизить эти внешне столь непохожие явления. И парадоксальным образом раньше, чем у нас, такое же направление поисков возникло в рамках синергичной антропологии. В 70-е годы была группа философов, в которую помимо Сергея Сергеевича Хоружего входили Бибахин и Ахутин. Они осознали, насколько традиция византийского исихазма, осмысленная в рамках, контексте современной философии, в том числе и идей Мартина Хайдеггера,

¹ Совместное заседание научных семинаров Российской Академии Художеств под руководством А. М. Лидова и Института Синергичной Антропологии 22 апреля 2008 года.

может быть важна, актуальна и может вдохновлять, как один из путей развития современной мысли и новейшей философии. Надо сказать, что когда я читал материалы, связанные с возникновением Института синергийной антропологии, я также не без улыбки заметил, что это явление, как и многие другие, родилось как некий миф и перформанс одновременно. Новая теория в основе своей возникла в результате так называемой «ночи о Паламе», когда в 1976 году три молодых философа на даче в подмосковных Жаворонках всю ночь проговорили о Григории Паламе и утром, как бы завершая эту потрясающую ночь, в результате которой возникла концепция синергийной антропологии, все вместе, втроем, совершили заплыв в ближайшем озере. Это ли не фантастическая художественная акция? Пожалуй, не буду больше отнимать ваше время и предоставлю слово нашему гостю. Я надеюсь, что после его выступления у нас будет повод для взаимно интересного разговора.

Пожалуйста, Сергей Сергеевич.

Хоружий С. С.: Благодарю. Алексей Михайлович очень выпукло и многомерно очертил все значение нашего сегодняшнего события. Так все стало выглядеть внушительно, что мне захотелось к этому добавить и еще одну грань, близкую к науке иеротопии. У сегодняшней нашей встречи есть, на мой взгляд, если и не иеротопический, то, во всяком случае, культурно-топический аспект. В нашем семинаре — это неподалеку, на Волхонке — мы разбираем духовные практики. Здесь, на Пречистенке, разбираются практики визуальные, практики сакральной пространственности, иеротопические. И вот две улицы решили сойтись и устроить совместное заседание. Тут явно заложено некое культурное и научное означивание соответствующих пространств, заложено культурно-топическое событие. Поэтому, когда Алексей Михайлович пригласил меня сделать доклад в его семинаре, я понял, что тема, конечно же, предопределена этой культурной географией. Требуется выяснить отношение этих двух видов практик человека. Оба вида принадлежат к религиозной сфере, и выяснение их требует очень основательного в нее углубления. Однако культурная география диктует и свой стиль. Мы заседаем в краях старой философской Москвы, кружков и салонов Серебряного века — и мне, читая доклад в Пречистенской Части, определенно следовало бы его назвать как-нибудь этак — «Этюд из анатомии религиозного сознания». Примем сей перл в качестве подзаголовка доклада — после чего наконец перейдем к делу.

Моя тема обширна: выяснение отношений двух видов практик разворачивается в очень объемистую проблематику. Первоначально я предполагал относительно полно рассмотреть отношения исихазма и с опытом визуальным, и с опытом сакральной пространственности. Естественно выделяются три топоса этого рассмотрения, которые можно обозначить такими главными словами православной религиозности, как *Евхаристия*, *икона* и *храм*. Наметив такую программу, я, однако, узнал, что регламентом семинара мне отводится для доклада всего около 45 минут — и понял, что эту программу, увы, необходимо ужать. Необходимейший минимум во всей теме составляет, несомненно, проблема визуальности, визуального опыта. Поэтому *топос иконы* мы рассмотрим в первую очередь; прочие же проблемы — насколько позволит время, хотя материал по ним мною и подготовлен.

Итак, наша первая тема — исихазм и визуальные практики, в частности исихазм и иконопочитание. Тема давняя, но чаще всего остававшаяся предметом лишь беглых замечаний, которые нередко облекались в форму ворчливых подозрений со стороны не особых доброжелателей исихазма. Время от времени в православном народе кто-нибудь говорил, что-де эти исихасты, отшельники, они иконам православным не молятся, они и во храм не ходят. Напротив, приверженцы традиции, ее защитники на это замечали, что никаких противоречий ни с кульгом икон, ни с храмовым благочестием Православия в исихазме нет, у подвижников-исихастов и то, и другое соблюдается. Но каких-либо основательных рассмотрений сюжета мне не известно. Я полагаю, в греческом православии эта тема не могла не вызывать внимания, и какие-либо исследования там должны быть, но покамест мы его плохо еще знаем. У нас же в России подобных исследований я не встречал (хотя, впрочем, и не производил тщательных разысканий). Поэтому в своем докладе я попытаюсь представить нудный и пунктуальный разбор темы с самого начала. Нудность, вероятно, вызовет некоторое неудовольствие, но для дела, я думаю, она полезна. Но прежде всего потребует вводная часть: необходимо хотя бы кратко описать, что такое концепция духовных практик в синергийной антропологии. Эта часть снова может вызвать неудовольствие, но уже только половины собрания. Участникам семинара Института Синергийной Антропологии концепция духовных практик давно знакома, но в семинаре Алексея Михайловича она не излагалась, и потому хотя бы краткие сведения о ней требуются.

С нее и начнем. Вопрос первый: в чем значение духовных практик? Почему на них оказался сконцентрированным интерес современных антропологических исследований? Дело в том, что в современной мысли, не только антропологической, но и шире — философской и социальной мысли, в пространстве европейской культуры, происходит процесс напряженных поисков новой антропологии, нового образа человека. Старый, классический европейский человек, увы, приказал долго жить. И, кстати, среди нас здесь присутствует человек, Олег Кулик, в деятельности которого проводы классического европейского человека очень активно инсценировались и демонстрировались, с большой наглядностью. Демонстрировалось, что нынешний человек с классическим европейским человеком имеет уже очень мало общего. А в тех духовных практиках, что развивались мировыми религиями, заключен именно иной, неклассический образ человека, неклассическая антропология. Постепенно это было осознано. Чем дальше, тем больше, тем интенсивнее, с весьма разных сторон, к области духовных практик привлекается внимание, и они признаются одним из главных, наиболее обещающих эвристических ресурсов антропологической мысли.

К научному руслу, ориентирующемуся на духовные практики, принадлежит в России синергийная антропология. В европейской науке весьма близкое направление представляет теория практик себя, которую развивал Мишель Фуко в последние годы своей жизни. Он наметил очень широкую программу, сумел довольно далеко в ней продвинуться, но, увы, оставил ее глубочайше незавершенной, на многоточии. Исследования, ориентирующиеся на духовные практики и на практики себя, оказываются в плодотворном взаимодействии. Западному разуму оказывается ближе концепция практик себя. Духовные же практики — определенный подкласс или подвид практик

себя, более обязательный и строгий тип антропологических практик. Но есть и заметные отличия между антропологией духовных практик и тем антропологическим мышлением, которое сегодня преобладает на Западе.

Европейский разум расстался с идеей человека как такового, с идеей общечеловеческого, универсально-человеческого. Как говорит Делез, «нет универсального, есть только сингулярное». Такая позиция вполне согласуется с тем, чтобы поставить в центр практики себя. В практиках себя развиваются определенные способы конституирования себя человеком. Они могут быть бесконечно разнообразны, и, вообще говоря, любой вид практик себя может быть положен в основу конституции человека. Так появится некоторый вид человека, некоторое человеческое меньшинство, определяющее себя культивированием данной практики. Принципиальная позиция западного сознания в том, что все такие меньшинства абсолютно полноправны и равноправны, и нет никаких универсальных, общечеловеческих категорий, этических или любых других, которым эти меньшинства и их любимые практики должны были бы соответствовать. Такое сознание ориентировано на образ человека как сугубой сингулярности и на человечество, распавшееся в совокупность меньшинств, которые собственно не соединяются ни в какое «человечество», ибо нет таких общих черт, какие можно было бы приписать всему этому «человечеству». Подход духовных практик не идет по пути распада. В духовных практиках культивируются такие способы конституции человека, в которых человек реализует себя еще все-таки в категориях всеобщего. Он сопоставляет себе и своему существованию такие старинные понятия, как горизонт человеческого существования, способ бытия человека, онтологические измерения человеческого существования. Для западной мысли (хотя, разумеется, и не всей), все это — такие аксессуары и такой антураж, с которым она уже решительно рассталась. Однако антропология, которая строится на духовных практиках, с ними не расстаётся. Здесь еще существует человек как таковой.

В эмпирическом плане термин «духовные практики» охватывает практики, созданные мировыми религиями. Весь их круг достаточно узок. Каждая из великих мировых религий выработала определенную собственную духовную практику. В христианстве это православный исихазм (в ареале западного христианства сюда несколько приближается иезуитская система духовных упражнений, но тем не менее, как я показываю, она не является чистой духовной практикой). Затем это исламский суфизм и комплекс дальневосточных практик, различные школы йоги, из которых наиболее чисто выстроенный и высокоорганизованный пример являет собой тибетская Тантра, даосизм, Дзэн. И на этом репертуар духовных практик, полностью сформированных, почти заканчивается.

В плане же антропологическом духовная практика есть процесс последовательного самопреобразования человека, который направляется к достижению некоторого «высшего духовного состояния». Эта цель процесса не располагается в горизонте эмпирического существования, и потому для нее обычно употребляется не термин «цель», а специальный греческий термин «телос». Телос практики — это та точка, в которой практика встречается с комплексом основных вероучительных представлений соответствующей религии, присущих ей представлений об абсолютном божественном бытии — ибо именно эти представления определяют, куда же человек

направляет свое самопреобразование. Итак, духовная практика есть практика, в которой человек реализует устремленность к Телосу, и как таковая она несет в себе чистый квинтэссенциальный опыт своей религии, она служит ее духовным ядром, стержнем соответствующего способа религиозной жизни.

Из многих следствий, что вытекают из столь специального характера этой антропологической практики, сейчас я упомяну единственную особенность. Коль скоро практика должна направлять человека к чему-то, что отсутствует в горизонте его сознания и опыта, то для прохождения пути к Телосу человек должен быть снабжен полной путевой инструкцией. Эту путевую инструкцию я называю аристотелевским термином *органон*, ибо, как выясняется, она точно соответствует этому понятию. В качестве своей путевой инструкции практика должна выработать полный свод правил, которые определяли бы, как организовать ее опыт, каковы условия его правильной постановки, как следует продвигаться от одного этапа к другому и как на этом пути преодолевать возникающие препятствия и ложные явления. Когда цель неведома, или точнее, ведома лишь в некой очень частичной степени, то в горизонте человеческого опыта с неизбежностью возникают разнообразные ложные явления: такие, которые напоминают правильное продвижение к Телосу, но на самом деле им не являются. Тончайшей задачей практики является распознавание этих ложных явлений. Это — критически важная часть, которая также должна быть в органоне практики; практика должна снабдить себя полной системой критериев правильного опыта и процедур проверки, основанных на этих критериях. Сообщество, которое культивирует данную практику, рассматривает весь свой опыт, толкует его и помещает в совокупный компендий опыта или фонд, который передается, транслируется во времени — в следующие поколения адептов практики, а в пространстве — в новые образующиеся ее очаги.

Таким образом, необходимость органона — существеннейшее отличие духовных практик, которое выделяет их из всех антропологических практик. В частности, в общей теории практик себя такого органона не предполагаем, и у Фуко мы этого понятия не найдем.

Весьма важен следующий момент, в котором выражен неклассический характер видения человека в духовных практиках. Эти практики рассматривают человека как существо энергийное, которое полностью характеризуется своими энергиями. Никаких отвлеченных характеристик, которыми человека описывает европейский философский разум, духовные практики человеку не сопоставляют. Духовная практика рассматривает человека в его проявлениях, описывает его как полную систему всех его проявлений, которые в Православии именуется обычно энергиями. Практика прослеживает, как изменяется эта система проявлений человека (а она постоянно изменяется, она в высшей степени мобильна и подвижна), и, главное, она осуществляет управление этими изменениями. Духовная практика — это наука управления всем множеством проявлений человека. Это множество синергичная антропология называет «энергийным образом человека». Энергии различаются, во-первых, своим происхождением: физические, психические, интеллектуальные энергии, во-вторых, своей направленностью; и их совокупность представляет собой некоторую конфигурацию разнонаправленных и разнородных энергий. Практика проходит определенные ступени,

и каждой ступени отвечает определенный тип энергийного образа. Наука же практики состоит в том, чтобы один тип энергийного образа суметь преобразовать в другой, который соответствует очередной ступени практики, затем в следующий, и так далее, выстраивая восхождение к Телосу. На определенных этапах восхождения начинают происходить необычные и даже попросту невозможные вне духовной практики антропологические явления. С человеком начинают совершаться такие изменения, которых он не мог бы достичь одними лишь собственными сознательными усилиями: начинается некоторая спонтанная антропологическая динамика. Энергийные конфигурации человека начинают (если все правильно выстроено и органон практики соблюдается) спонтанно трансформироваться одна в другую, в соответствии со структурой пути практики. Начинается процесс спонтанной генерации энергоформ высших ступеней практики. Синергийная антропология, внимательно занимаясь этим, находит в этой спонтанной динамике известное сходство с определенным типом физических процессов, который изучается в синергетике. Сходства и различия синергийных и синергетических процессов — особая тема. Язык не жлет, и близость терминов за собой имеет некоторую реальную общность. Сказанным можно ограничить рассказ о духовных практиках вообще. Рассматривать ближе мы будем практику исихастскую.

Исихазм, как я полагаю, можно рассматривать как образцовую, эталонную духовную практику — ибо в нем органон очень точно артикулирован, зафиксирован и подробнее представлен в великом компендии текстов под названием «Добротолубие». Правда, на специфическом аскетическом языке, который надо уметь читать. Соответственно, в исихастской практике мы найдем ступенчатый процесс продвижения к ее Телосу, духовно-антропологический процесс. Он представлен с максимальной подробностью, и вся его антропология очень неплохо изучена.

Уже в раннем исихазме было на опыте обнаружено, что практика развивается в ступенчатой парадигме, проходит определенные ступени, отчетливо различающиеся между собой. Поэтою первый же трактат, где она была систематически описана, назывался «Райская Лествица», а его автор остался в традиции под именем Иоанна Лествичника. Лествица начинается от «Врат Духовных» — начального этапа, где совершаются антропологические события, обозначаемые такими терминами как *обращение*, *покаяние*. Очень также уместен греческий термин *метанойя* — «умопремена». Духовная практика осознает себя как стратегия, альтернативная по отношению ко всему эмпирическому, обыденному существованию. Здесь очень естественна пространственная метафора. Все обыденные стратегии можно представлять как такие, которые располагаются в горизонтальной плоскости, тогда как духовная практика — стратегия, которая выбирает вертикальное устремление. Так вот: чтобы стать способным из всего многообразия засасывающих человека горизонтальных стратегий выбраться в стратегию альтернативную, вертикальную, необходимо, чтобы с человеком произошла именно умопремена — кардинальная перемена строя сознания. Именно этот смысл и несет *метанойя*.

Далее следуют ступени восхождения. Они выделяются разными авторами в разном числе — точной, однозначной фиксации и схоластической номенклатуры ступеней исихазм достичь не стремится. Существенны круп-

ные элементы Лествицы, которые естественно выделяются из самой сути дела. Вначале человек занят формированием, становлением своей вертикальной стратегии. Заботы его в том, чтобы закрепить альтернативность избранной стратегии, окончательно совершив отрыв из области горизонтальных стратегий. Тем самым, его сознание еще в основном ориентировано долу — к тому миру, который он оставляет. Затем, когда эти задачи благополучно решены, следующая задача — она занимает центральную часть ступеней практики — в том, чтобы выработать способность продвижения по вертикали, то есть актуального продвижения к мета-антропологическому Телосу практики.

Когда достигнута некоторая ступень-конфигурация, как перейти к следующей, если эта следующая выше в бытийном, онтологическом измерении? как совершить актуальное онтологическое продвижение? Очевидно, требуется определенная движущая сила, требуется некоторый движитель. Созданием этого антропологического и онтологического движителя и занята центральная часть практики.

Как найдено было из опыта, роль движителя способно играть специфическое соединение двух антропологических активностей — внимания и молитвы. При этом молитвою, если она принимает определенную форму, совершается собственно вертикальное восхождение, в котором человек достигает встречи, открывания себя к энергиям Инобытия, энергиям Телоса. Внимание же должно обеспечивать условия для нужной формы молитвы. Оно создает и поддерживает обустройство молитвенного пространства: следит за тем, чтобы во внутренней реальности человека сохранялось бы такое пространство, в котором молитва могла совершаться, не испытывая помех и препятствий, не прерываясь и становясь непрестанной. Как известно, непрестанная молитва — это и есть специфический род молитвы, развиваемый исихазмом. Непрестанность — критически важное качество, к которому мы еще вернемся, когда перейдем к главной теме, к отношениям с визуальным опытом. Непрестанность молитвы несет аккумуляцию энергии, энергичную интенсификацию процесса, повышение его температуры, так сказать. Эта аккумуляция энергии и оказывается тем, что требуется для выстраивания высших ступеней исихастской Лествицы. Таким образом, сцепка активностей молитва — внимание и делает достижимой встречу с энергиями Телоса. И именно энергии Телоса, *благодатные Божественные энергии*, в православном словаре, религиозное сознание признает действительными движущими силами духовного восхождения.

Когда сцепка активностей создана и действует, тогда и начинаются упомянутые антропологические эффекты. Духовно-антропологический процесс становится, как говорили исихасты, самодвижным, что в точности означает — спонтанным. Начинается упомянутая спонтанная генерация энергийных форм, которая выводит человека в область непосредственных подступов к Телосу. В исихастской традиции Телос идентифицируется как обожение — совершенное соединение всех энергий человека с энергиями Божественными. Совершается претворение человека в горизонт Божественного бытия, которое в Православии понимается и опытно испытывается как бытие личности, личное бытие, способ самореализации которого есть совершенное бытийное общение Ипостасей. Природа этого онтологического общения передается византийским богословским понятием *перихорезис*.

Поскольку слово женского рода, то его калька предпочтительней в варианте *перихореза*. Приближение к Телосу-обожению включает в себя целый комплекс кардинальных изменений человеческого существа. Эти изменения, в первую очередь, совершаются с перцептивными модальностями человека, и потому их рассмотрение уже прямо относится к нашей главной теме, к отношениям с визуальным опытом. К этой теме нам и пора переходить.

Исихастская традиция составляет часть религиозной традиции. Религиозная же традиция — необычайно широкое и гетерогенное явление. Она объемлет литургическую и богослужebную жизнь Церкви, догматику и богословие, церковную иерархию и церковные институты. В этом церковном пространстве культивируется обширный комплекс религиозных практик — участие в таинствах Церкви, практики литургического благочестия, храмового благочестия, иконопочитание, многочисленные формы молитвы, которые отличны от умного делания. Сюда же можно добавить разнообразные требы, обряды и все вообще, что образует богатую фактуру практической православной церковности. Соответственно, встает необходимый вопрос: каковы отношения между исихастской практикой и всеми этими практиками, с которыми она соседствует в церковном пространстве? Вопрос этот задавался в аскетической литературе не так уж часто и преимущественно на практическом уровне, как вопрос об отношении исихастов к обычным, всеобщим формам православной религиозности. Но вопрос, разумеется, существует и на антропологическом уровне. Все названные виды практик связаны с какой-то своей антропологией. И априори отношения каждой из этих практик с практикой исихазма могут быть различны в самом широком диапазоне — от вхождения в состав исихастской практики до прямой с ней несовместимости. Антропологическая проблема заключается в выяснении этих взаимоотношений. Однако комплекс религиозных практик сам очень разнороден, очень пестр, и его антропологический анализ — задача совершенно необозримая. Необходимо выделить главные, фундаментальные элементы из всего многообразия практик, и эти элементы, как легко согласиться, сосредоточиваются в тех трех ключевых топосах, которые мной были обозначены в начале доклада: в топосах *Евхаристия* — *икона* — *храм*. Виды опыта, связанные с этим фундаментальными элементами, суть опыт визуальный и опыт пространственный. Их отношение к исихастскому опыту и является непосредственной проблемой. Визуальный опыт мы сейчас и рассмотрим. В случае пространственного опыта проблема ставится несколько иначе и требует привлечения некоторых новых понятий. Надеюсь, что и на него хотя бы малое время у нас останется.

Итак, начнем последовательное выяснение отношений визуального опыта и опыта исихастского. Исихастский опыт есть опыт самопреобразования, опыт внутреннего личностного строительства, которое последовательно продвигается по исихастской Лестнице. Каковы роль и место визуального опыта в этом продвижении? Чтобы в этом разобраться, надо войти в сам исихастский дискурс, рассмотреть его описание Лестницы и выделить элементы, относящиеся к визуальному опыту, несущие визуальность. Но в этой работе следует, прежде всего, учесть одну важную особенность. Не только исихастский дискурс, но и вообще европейское сознание унаследовало от греков одну стойкую и специфическую черту: примат зрительного, оптического дискурса. В зрительной парадигме, в оптическом дискурсе мы при-

выкли описывать самый широкий спектр явлений, которые, вообще говоря, совсем не принадлежат к сфере зрительного, визуального опыта ни в смысле физического зрения, ни в смысле зрения внутреннего, т. е. зрительного воображения. Деятельность разума мы *рассматриваем* (кстати, вот и живой пример!) по преимуществу как узрение, познание — как видение; в оптическом дискурсе описывается и работа интенционального сознания, которое фиксирует определенный внутренний предмет и производит на него аккомодацию и фокусировку. Исихастское сознание имеет в своей работе существенные сходства с интенциональным сознанием.

Исихастский дискурс полностью воспринимает эту греческую наследственность, примат оптики. Поэтому, чтобы выявить истинную роль в нем визуального опыта, нужно, прежде всего, научиться отсекающей такой оптический дискурс, который на поверку не передает визуального опыта. Мы быстро обнаруживаем, что в дескрипции процесса духовного восхождения в исихастском дискурсе множество именно таких оптических описаний, которые в действительности не отвечают визуальному опыту. В частности, такие элементы исихастского опыта, как внимание и трезвение описываются всегда в оптическом дискурсе. Именно они близко родственны интенциональному сознанию в феноменологии, тому, что феноменология называет интенциональным всматриванием. И, аналогично последнему, они тоже не принадлежат к сфере визуального опыта. Вот типичный пример: старец Василий Поляномерульский, учитель преподобного Паисия Величковского, пишет так: «Когда ум стоит сверху сердца и внутри его совершает молитву, тогда он как царь, сидя на высоте, свободно наблюдает плещущие внизу злые помыслы»¹. Вопреки яркой картинности этого описания, оно передает такую деятельность сознания, в которой сознание различает и оценивает свои содержания. Это сугубо интеллектуальная деятельность, а не деятельность физического зрения или зрительного воображения. Ergo, никакого визуального опыта здесь нет — перед нами зрительная речь, которая не означает зрительного опыта.

Далее, если последовательно продвигаться по исихастской Лестнице, мы увидим, что для описания ее высших ступеней тоже интенсивно используется оптический дискурс. В исихастской терминологии весь путь практики членится на Праксис и Феорию, Деятельность и Созерцание. Вновь зрительный термин. Особый вид молитвы, который достигается на высших ступенях, часто у исихастов именуется «зрительной молитвой». Но ни в том, ни в другом случае не предполагается никакой активности не только физического зрения, но даже внутреннего зрения. Имеется же в виду совсем другое. На высших ступенях практики, на подступах к Телосу, как я уже говорил, происходит образование, «отверзание» некоторых иных перцепций, которые называются Умными чувствами. И примат зрительного дискурса, особое его предпочтение, сказывается также в том, что Умные чувства, хотя они, вообще говоря, глубоко отличны от всех обычных, физических перцептивных модальностей, все-таки называются обычно «умным зрением». Но, вопреки этому имени, новая способность совершенно отлична и от внутрен-

¹ *Старец Василий Поляномерульский // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 214.*

него зрения, и от внешнего, физического зрения, так что визуальный опыт и тут не имеет места. Проследивая таким путем весь исихастский духовно-антропологический процесс, мы приходим к выводу, что, *вопреки широкому использованию оптического дискурса, мы не находим никакого визуального опыта в составе исихастского опыта*. Можно уточнить: исихастской практикой равно не привлекаются обе вариации визуального опыта, как деятельность физического зрения, так и деятельность зрительного воображения, которое воспроизводит содержания зрительной памяти, комбинирует их и т. д.

Но зато, напротив, в исихастском дискурсе легко найти противоположную установку: в текстах традиции изобилуют наставления о том, что визуального опыта в исихастской практике не должно быть. В этом состоит известная исихастская установка «изгнания образов», недопущения подвижником в свое сознание любых зрительных образов, как внешних, так равно и внутренних. Ее утверждение проходит через все этапы истории исихазма: уже в раннем тексте об исихастской молитве, основоположном и крайне влиятельном трактате «153 главы о молитве» Евагрия Понтика, мы читаем: «Блажен ум, который во время молитвы стяжал совершенную свободу от материальных образов» (глава 117)¹. Особенный акцент на этой установке делается в поздний, современный период исихазма, который открывается «Добротолобием» и разворачивается в Филокалическом возрождении. Предтеча этого возрождения, старец Василий, только что цитированный, говорит следующее: «Когда безмолвствуешь, ни в каком случае не принимай, если что-нибудь видишь чувственно или умно, внутри или вне себя — образ ли Христов, или ангелов, или святого, или свет, или огонь и прочее»². Чрезвычайно настойчиво к этой установке обращается Феофан Затворник, главный русский учитель исихазма. Цитирую: «Умная молитва состоит в том, чтобы находиться в общении с Богом помимо всяких образов. В действии молитвы Иисусовой не должно быть никакого образа, посредствующего между умом и Господом»³. С предельной четкостью звучит высказывание святителя Феофана, где он на собственном опыте разъясняет эту установку: «Молясь, надо изгонять все образы из головы. Я так и стараюсь делать, напрягаясь стоять в том убеждении, что Бог везде есть, есть и тут, где моя мысль и мое чувство. — Совсем от образов освободиться не имею успеха, но они все более и более испаряются. Верно, есть термин (рубеж. — С. Х.), когда они совсем исчезнут»⁴. И наконец уже в наши дни эту же установку полностью подтверждает митрополит Каллист (Уэр), один из крупнейших современных исследователей исихазма: «Молитва исихаста — это по преимуществу молитва безобразная, не-иконическая (non-iconic)... исихазм — это способ молитвы, который лишен, насколько это возможно, любых визуальных картин, который отвергает воображение»⁵.

¹ *Евагрий Понтийский*. О молитве // Он же. Творения. М., 1994. С. 89.

² *Старец Василий Поляномерульский* // Умное делание о молитве Иисусовой. С. 216–217.

³ *Св. Феофан Затворник* // Умное делание о молитве Иисусовой. С. 38. Отметим прямую переключку святителя с положением Паламы о непосредственном Богообщении.

⁴ Там же. С. 78. Курсив наш.

⁵ *Каллист Диоклийский*. «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ (Париж — Москва). 2007. № 52. С. 54, 56.

К этим цитатам не требуется комментариев: ясно, что исихастская практика со всею определенностью отказывается включать в свой состав визуальный опыт. С учетом огромной роли этого опыта, с учетом распространенной позиции, утверждающей его примат во всем многообразии опыта человека, такая установка весьма существенна и, в известной степени, неожиданна. Необходимо ее понять, найти ее смысловой контекст. Конечно, нить, что вводит в этот контекст, для нас очевидна, она выступает уже в словах святителя Феофана: суть и назначение Умного Делания, всей духовной дисциплины исихазма — Богообщение и обожение, а они сами по себе не имеют визуальной природы. Следовательно, по отношению к ним визуальный опыт, обычно называемый в исихазме собирательным словом «образы», может быть либо посредствующей инстанцией (но Православие отвергает всякое посредничество «между умом и Господом»), либо попросту отвлекающей, мешающей (отвлекающая роль воображения — постоянный мотив у исихастов). Это верная логика; но кроме нее есть другой, не менее важный момент. Отношение к визуальному опыту у исихастов определяется еще и тем, что исихастская практика ставит в центр и культивирует некоторый другой, совершенно отличный вид опыта.

Этот другой опыт уже не из области чувств-перцепций, а из области чувств-эмоций. (Крайнее неудобство русского термина «чувства» в том, что им обозначаются как чувственные восприятия, так и эмоции.) Святитель Феофан называет требуемый эмоциональный опыт «*возгреванием чувств*». Появление такого опыта в исихастской практике понятно, если учесть, что эта практика — как и вся вообще сфера отношений христианина с Богом, со Христом! — подчинена парадигме личного общения. Насколько кардинальны ни были бы отличия исихастского Богообщения от обычного межчеловеческого общения, тем не менее оба процесса имеют важные общие черты — определяющие свойства диалогического общения. Укажем сейчас всего две из них: во-первых, теснейшая вовлеченность эмоциональной сферы, а во-вторых, способность последовательного углубления, экспансии, постепенно охватывающей все внутреннее пространство человека. Общение имеет свойство интенсифицироваться, входить вглубь и распространяться вширь, сильнее и сильнее захватывать человека. Оба эти свойства диалогического процесса активно работают в исихастской практике, накладывая на нее свою печать. При этом они тесно взаимосвязаны: такие эмоции, как симпатия, сочувствие, сопереживание, любовь, жалость и т. п., вовлекают общение вглубь, открывают для общения внутреннюю жизнь человека; как и обратно, когда общение активизируется, интенсифицируется, оно все сильнее возбуждает, притягивает к себе эмоции. И понятно, что, в отличие от оптического дискурса, от визуального опыта, для передачи опыта общения и эмоций естественна и широко используется температурная метафора. Первая и главная характеристика общения и чувств у нас типично бывает именно температурной: мы говорим, что общение или эмоции оказались холодными, прохладными, горячими, пылкими и т. д.

В свете этого понятны и наставления святителя Феофана об исихастской молитве. Сквозная нить в этих наставлениях — указания о поддержании и повышении температуры молитвенного Богообщения: «Теплоту сердца возгревать спешите! ...То, чего должно искать молитвою, это есть водружение в сердце теплого чувства к Богу... Молитва возбуждает в сердце

Божественную Любовь, которая, воспламенившись, согреет всего внутреннего человека... Существо молитвы должно быть возгреваемо»¹. Еще, по Феофану, необходимо «возгревать благоговейный страх», необходимо «возгревание духа ревности», «возгревание теплого к небу обращения» и т. д. Притом в исихазме (как и в других духовных практиках) температурный дискурс отнюдь не является только метафорическим: по мере духовного восхождения возникают и действительные тепловые ощущения, так называемая «духовная теплота», которая по своей природе близка к феноменам Умных чувств на высших ступенях опыта. Как это неизбежно в духовных практиках, возникают и ложные подобия этого явления, которые рождаются не духовным восхождением, а телесными, физиологическими причинами. Феофан Затворник называет эти подобия «обыкновенная кровяная теплота». Для распознавания и отсеечения такой «обыкновенной кровяной теплоты» развиваются тонкие техники проверки опыта; тут в исихазме возникает и физиологический дискурс, который представлен, например, у св. Григория Синаита. Но эти вопросы мало уже затрагивают нашу тему.

Резюмируем так: ситуацию визуального опыта в исихастской практике характеризует не столько простое отмежевание от визуального опыта, сколько диада, двойственная установка: *изгнание образов — возгревание чувств-эмоций*.

Эта двойственная установка — важная антропологическая структура, связанная с ключевыми типологическими особенностями исихазма как духовной практики. Вторая установка, возгревание чувств, как мы сразу указали, связана с личным общением и с тем, что Телос практики исихазма также имеет личностную природу. Телос несет соединение со Христом как Личностью, и устремление к нему разворачивается в богатой диалогической и эмоциональной стихии, организуемой Любовью Христовой. Но и установка изгнания образов, если разобраться, тоже связана с принадлежностью практики парадигме личностного общения. Коль скоро восхождение к Личности требует возгревания чувств, то нельзя не заметить, что созерцание образов, отвлекая от возгревания, «расхолаживая» (сам собой возникает температурный дискурс), оказывается помехой для восхождения.

Здесь нужно вспомнить, что, согласно общей концепции духовных практик в синергичной антропологии, известное разделение мировых религий на религии Личности и религии Космоса порождает аналогичное разделение, или же «онтологическую бифуркацию», во множестве всех духовных практик: они разделяются на два типа, определяемые, соответственно, личностной или безличной, имперсональной природой Телоса практики. Ко второму типу принадлежат дальневосточные практики: различные школы индуистской и буддийской йоги, даосизм, Дзэн; их Телос предполагает энергичное вхождение в имперсональное бескачественное бытие, неотличимое от небытия и обозначаемое такими символическими понятиями, как «нирвана», «Великая Пустота», иногда, в даосизме особенно, Небо и т. д. Продвижение к такому Телосу, хотя и происходит также в ступенчатой парадигме, но во всех главных аспектах противоположно восхождению к личному бытию-общению в общении-онтодиалоге. В личностной парадигме, в процессе восхождения по ступеням духовной практики происходит выстра-

¹ Св. Феофан Затворник. Цит. изд. С. 67, 74, 10, 35.

ивание все более совершенных личностных структур, которое на высших ступенях приобретает спонтанный характер. Здесь ничего не утрачивается, но обретается более высокая структурированность. Как я упоминал, здесь есть и параллель с синергетикой. Можно уточнить, что это — параллель с определенным типом процессов самоподобия и самоорганизации: структурный тип процесса в личностной парадигме близко соотносится с генерацией структур классического хаоса, где именно и происходит спонтанное порождение иерархии все более высокоорганизованных структур.

В имперсональной же парадигме происходит нечто противоположное: не структурирование, а деструктурирование, не «возведение себя» по ступеням Лестницы, а «разравнивание себя», последовательное опустошение внутренней реальности и растворение всех структур самости и идентичности. Обычно к этому подводят разные техники медитации. Медитации бывают весьма разных видов, но здесь большей частью культивируется медитация образная. Как вполне ясно, этой антропологической динамике само-растворения, само-опустошения, деструктурирования в температурном дискурсе отвечает не возгревание, а охлаждение, так что в данном дискурсе два типа практик различаются как *практики горячие* и *холодные*. В аспекте же перцепций и эмоций холодным практикам также соответствует двойственная установка, диада, но прямо противоположная: *изгнание чувств — созерцание образов*.

С этими двумя диадами, выражающими отношения визуального и эмоционального опыта в духовных практиках, близко соприкасаются и отношения визуального опыта со слуховым. Оппозиция визуального и аудиального дискурсов — тема крайне избитая, но некоторые ее детали нам необходимы. Материя аудиального дискурса — слово, и за счет этого аудиодискурс твердо занимает первое и привилегированное место среди перцепций по глубине своей связи со сферой общения и эмоций, по своей необходимости для этой сферы. Даже когда материей этого дискурса становится не слово, а музыка, прямая связь его с эмоциями отнюдь не утрачивается, возможно, даже интенсифицируется. Поэтому аудиодискурс, в противоположность оптическому, не препятствует, а содействует возгреванию чувств, и в этом смысле можно принять часто делаемое (сначала у Маклюэна, а затем и еще у многих) противопоставление аудиального и визуального дискурсов как «горячего» и «холодного». Равным образом, можно принять и пресловутое противопоставление «Иерусалима» и «Афин», греческого и иудейского типов духовности, как религиозных и культурных типов, воплощающих собою, соответственно, примат аудиального или визуального опыта. Примат слуха в Ветхозаветной религиозности выражен с яркостью и силой, ведущая установка здесь — внимать Богу, слышать Его, и главная молитва Израиля открывается словом-призывом: *Слушай!* (Втор. 4, 2). Что же до христианства и исихазма, то они наследуют у этой религиозности парадигму диалогического Богообщения; и хотя опыт исихастской молитвы отстраняет от себя чувства-перцепции, но все же слух в некоем смысле и в некоей мере оказывается в особом положении. Слух — необходимая модальность диалогического Богообщения, которое связывается как отклик человека на зов Бога. Но говорить об исключении надо с оговоркой и осторожностью: как и в случае зрительного дискурса, необходимо следить, действительно ли слуховой дискурс передает слуховой опыт. На поверку, исихастский слуховой дис-

курс, как и оптический, не относится к физической перцепции, ни внешней, ни даже внутренней (то есть к слуховому воображению, которое оперирует фондом слуховой памяти). Однако, с другой стороны, нельзя его считать и чисто метафорическим, коль скоро диалогический опыт в составе исихастской практики есть реальность, и совершается диалогическое общение, которое по определению включает в себя восприятие содержаний, исходящих от диалогического партнера. Поэтому здесь не метафора.

Тут мы, однако, вступаем на неисхоженную почву, хотя только что начали с древнейшей банальности противопоставления зрения и слуха. Что такое слуховой дискурс в исихастском тексте? Он относится к достаточно ранним стадиям духовного опыта, а не к той высшей области, где отверзаются иные перцепции, иные чувства; он выражает опыт некоторого восприятия; но в то же время, это — опыт не физического слуха и не внутреннего слуха. А какого же? В качестве первого временного ответа, рабочей гипотезы, можно предположить, что существует «духовный слух», некая ранняя форма Умного чувства, которая необходима для становления молитвенного Богообщения и формируется, благодатно приобретает еще прежде подступов к Телосу, когда отверзаются собственно Умные чувства. В итоге отношении двух перцептивных дискурсов в исихастской практике можно выразить посредством еще одной диады: *изгнание образов — взыскание духовного слуха*.

На этом можно, видимо, переходить к заключению. Необходимо лишь особое замечание о высших стадиях духовного опыта. В нашем анализе духовного опыта мы продвигались, выстраивая бинарные оппозиции, и выстроили целых три. Однако расчленяющее аналитическое рассмотрение, базирующееся на таких оппозициях, заведомо неадекватно реальности опыта высших, завершающих ступеней практики. Конечно, когда мы выстраивали диаду изгнания образов — возгревания чувств, мы лишь точно и пунктуально следовали Феофану Затворнику. Но святитель Феофан был великий педагог, он очень избегал говорить о высших стадиях опыта, дабы не искушать ту простую аудиторию, к которой он обращался. Все тексты его — это пастырские тексты, учительские наставления; а когда он издавал «Добротолубие», то вычеркнул у классиков исихазма немало мест, в которых говорилось о специфических и необычных особенностях опыта высших ступеней. Точно так же и здесь: оппозиция Феофана не охватывает высших стадий опыта, когда начинаются уже радикальные изменения человеческого существа, его актуальное энергичное претворение в Инобытие. В этом претворении меняется конституция человека, снимаются бинарные оппозиции, на которых она строилась, и в первую очередь это снятие осуществляется в сфере перцептивных модальностей. На высших ступенях Богообщение представляет собою уже не слышание Бога, не завязывание (онто)диалога с Ним, но подступы к соединению с Ним, и это значит, что его свойства приближаются не столько уже к свойствам слуха, сколько к свойствам зрения: ибо зрительное восприятие, созерцание в античных, а нередко и современных учениях (скажем, у Гете) трактуется как соединение с созерцаемым. Поэтому соединение с Богом исихастские тексты неизменно передают как зрительное событие — говорится о Божественном осиянии, о пребывании в Свете Нетварном и т. д., здесь лексика богатейшая. И однако, неправильно было бы полагать, что примат слуха, который был на низших ступенях опыта, сменился на высших приматом зрения. Будь это так, право-

славный исихазм прокладывал бы всего лишь путь из Иерусалима в Афины. В действительности же, хотя в исихастском дискурсе и происходит смена сближений с иудейской религиозностью сближениями с эллинской мистикой, однако наступления примата зрения в исихастском опыте не происходит: ибо исихастский дискурс имеет в виду *Умное* зрение. На вершинах практики имеет произойти трансцензус *всех* чувств-перцепций, которые все вкупе претворяются в бытие Личности. Это претворение синергийная антропология передает с помощью понятий *синэстезиса* и *панэстезиса* (оба эти термина давно употреблялись при описаниях мистического опыта и иногда в психологии). Синэстезис — претворение всех перцепций в некоторую единую способность восприятия, которая не совпадает, разумеется, ни с одной из прежних. Панэстезис же означает всеохватный характер новой способности, ее принадлежность не какому-либо специальному органу восприятия, а всему человеческому существу. Человек становится, если использовать популярный постмодернистский термин, телом без органов. Конечно, постмодернистский словарь здесь только вспомогателен, тогда как существу дела отвечает формула «претворение в бытие Личности». Принципы этого бытия — любовь, общение и перихореза; и подобному образу бытия заведомо не присущи частные и взаимно раздельные перцепции. Как мы подробно показывали¹, эти исихастские синэстезис и панэстезис имеют глубокие отличия от неоплатонической мистики светового созерцания-соединения — отличия, прямо выражающие иную онтологию и персонологию.

В итоге мы выяснили достаточно основательно, что визуальный опыт не входит в состав исихастской практики. Однако проблема отношений исихастского опыта и визуального этим еще не решена. Наш вывод означает, что визуальные практики — в частности, и религиозные практики, основанные на визуальном опыте, — иные, отдельные от практики исихазма. Исходная проблема приобретает теперь новую постановку: следует выяснить взаимоотношения этих иных практик с исихастской практикой. Значение этой проблемы в том, что именно в исихастской практике культивируется стержневой, аутентичный опыт соединения со Христом, духовно идентичный опыту апостолов и мучеников. Поэтому определение отношения к ней является своеобразной оценкой духовного содержания сопоставляемой практики. Априори это отношение может быть самым разным: другая практика может тесно примыкать к исихастской практике, на нее ориентироваться, ей содействовать, может также мешать ей, быть с нею несовместимой и т. д. Но для решения проблемы нужно обратиться к тем понятиям, которые определяют виды отношений между антропологическими практиками. Я думаю, что времени у меня остается совсем мало...

Лидов А. М.: Боюсь, его уже вообще нет.

Хоружий С. С.: Тогда я изложу лишь самую суть решения. Исключая случай прямой несовместимости, основные отношения между практиками — двоякого рода. Если две практики имеют между собой некоторую связь, то самый типичный вид этой связи — отношение зависимости. В этом случае мы говорим, что одна из практик является *ведущей*, другая — *примыкающей* к ней. Примыкающая практика ориентируется на ведущую, усва-

¹ См.: Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 411–420.

ивает от нее те или иные элементы. Когда ведущая практика — духовная практика, то примыкающие к ней практики могут заимствовать из нее цели, принципы жизнеотношения, нравственные установки, элементы поведения и множество иных вещей. Специфическая особенность духовных практик — способность их создавать вокруг себя обширный круг примыкающих практик. Эта способность объясняется особым характером опыта духовной практики: как я говорил в начале доклада, это — конститутивный опыт, в духовной практике формируется конституция человека, структуры его самости и идентичности. Сама по себе духовная практика культивируется в узком аскетическом сообществе, но вокруг нее может возникать самый значительный *примыкающий слой*. Те, кто к нему принадлежит, культивируют различные примыкающие практики, ориентируясь на духовную практику, заимствуя от нее свои цели, ценности, выстраивая в этой ориентации свои жизненные стратегии. Типичным примером служит средневековый социум. Для средневекового человека конституирующим его отношением было отношение к Богу — и, соответственно, подавляющее большинство его практик, и антропологических, и социальных, зависели, примыкали к ведущей практике, где это отношение культивировалось в полном и чистом виде. Другой пример: уже в наше время, Исихастское возрождение в России XIX века создало обширный примыкающий слой вокруг исихастских очагов. Многочисленные православные по всей России приезжали к этим очагам, к старцам, что были в них, и усваивали элементы исихастского строя жизни — каждый в свою меру, на свой манер вводил в свое существование примыкающие практики.

Далее, бывает и такой род связей, когда мы практику называем *поддерживающей*. Это — такая примыкающая практика, которая не просто заимствует от ведущей некие содержания, но подходит к этим содержаниям активно и творчески, культивируя и артикулируя их, создавая какие-то дальнейшие практики на их основе. Подобные практики, хотя и остаются отличны от собственно духовной практики, распространяют ее воздействие и влияние на разные стороны личности человека и разные сферы его активности. Они извлекают из ее принципов и установок многообразные следствия, придавая им антропологическую полнотность, обнаруживая их культурное и социальное значение и т. д. Особенной способностью быть поддерживающими практиками обладают практики культурные и художественные. Как мы показывали¹, они исходят из некоторой антропологической данности, куда включается некий наличный тип конституции человека, его идентичности, — и, тем самым, оказываются практиками, примыкающими к тем, в которых эти конституция и идентичность строятся. Но при этом они стремятся доставить данной человеческой идентичности полноту реализации, они ее артикулируют, развивают, проводят своего рода тренинг идентичности — чтобы дать человеку понять себя, достичь полноты формирующего опыта, полноты личности. И в силу этого они обретают определенную ценность и для самой ведущей практики, конституирующей человека.

Теперь мы можем вернуться к занимающим нас религиозным практикам и, в первую очередь, в связи с визуальным опытом, к практикам иконопочитания. В свете нашего рассуждения мы видим, что отношения иси-

¹ *Он же*. Очерки синергичной антропологии. С. 339–341.

хастского опыта с визуальным опытом могут быть чрезвычайно различны, однако у нас есть уже средства, чтобы систематизировать возможные варианты этих отношений. Визуальный опыт сам по себе не входит в состав квинтэссенциального опыта, и потому, безусловно, остаются в силе отмежевания Феофана Затворника и других учителей: созерцание образов, будь то внешним или внутренним зрением, — и, вообще говоря, даже созерцание образа на иконе — может оказаться практикой мешающей, расхолаживающей по отношению к исихастскому деланию, несовместимой с ним. Но, столь же безусловно, визуальный опыт может быть поставлен, организован и так, что соответствующие практики будут примыкающими или даже поддерживающими для исихастской практики. В таких случаях достигается гармоническое соподчинение визуального опыта и квинтэссенциального (исихастского) опыта.

Наглядные и убедительные примеры этого дает молитва перед иконой. Это — практика, необычайно интересная в перцептивном аспекте. Разумеется, это — визуальная практика, и, как мы говорили, визуальный дискурс — холодный дискурс. Но визуальный опыт здесь — конечно, не во всех случаях, но *может быть и бывает* организован так, что он встраивается в молитвенный процесс, в котором осуществляется полноценное, как указывает св. Феофан, возгревание чувств, — причем встраивается в качестве не побочного, а ключевого фактора, ибо именно иконный образ и обеспечивает возгревание. Парадоксальным образом, холодный дискурс не только включается в горячий дискурс, но служит возгревающим, разжигающим его средством. Из известных мне описаний, которые демонстрируют этот эффект, наилучшее я встретил не в аскетической и не в религиозной литературе, а в беллетристике. Это — описание молитвы Елены в «Белой гвардии» Михаила Булгакова. Не будем цитировать его за общеизвестностью; оно подробно, ярко и достоверно — Михаил Афанасьевич хорошо знал то, о чем пишет. В этом примере иконопочитание с его визуальным опытом явно оказывается примыкающей практикой для практики квинтэссенциального опыта Богообщения.

Наряду с этим о многих учителях исихазма известно, что молитва перед иконой входила в порядок их духовной жизни: таковы, например, преп. Серафим Саровский или знаменитый греческий старец Иосиф Исихаст, один из крупнейших исихастских учителей минувшего века. Существуют описания их молитвенной практики. Но и без таких описаний мы бы твердо могли сказать, что их молитва перед иконой служила поддерживающей практикой для их же исихастской практики. Таким образом, и здесь достигалось гармоническое соподчинение визуального опыта и исихастского опыта. Это и есть то решение проблемы, к которому подводит анализ, — решение, показывающее внутреннюю согласованность основных видов опыта в составе православной религиозности.

На этом я закончу доклад, со всевозможными извинениями за вольное обращение с регламентом. Короче не получилось. Благодарю за внимание.

Лидов А. М.: Сейчас у нас время для вопросов, и позволю начать с такого детского вопроса. Как бы от лица тех простецов, для которых Феофан Затворник вычеркивал места из «Добротолобия». Сергей Сергеевич предложил нам очень убедительный комментарий, проясняющий позицию исиха-

стов-практиков и исихастов-мыслителей. Возникает ощущение, что поставлена некая точка и на этом разговор закончен. Да, вот они так думали, такова была их система взглядов. При этом возникает два вопроса. Первое: как Вы себе представляете, какое это все имеет отношение к современной художественно-культурной ситуации, вообще есть ли какое-то соотношение? И второй вопрос, который я уже в данном случае задаю как историк искусства, историк культуры. У меня не очень получается с тем, что исихазм, как бы суть его — в отрицании визуальной культуры в целом. Что сразу приходит в голову? Вот сейчас это становится понятно по многим конкретно историческим исследованиям, что около середины XIV века в кругах будущего константинопольского патриарха, тогда прота горы Афон Филофея Коккина происходит серьезнейшая деятельность по реформированию православия. В ближайший круг Филофея Коккина входил будущий московский митрополит Киприан, который был его келейником. И все эти люди были исихасты, мы это знаем. Причем исихасты на Афоне. Что же они делают? По всей видимости, вот так получается у современных историков искусства, что одно из ярчайших проявлений их деятельности, всем нам хорошо знакомое, состояло в появлении высокого иконостаза и целого ряда других явлений визуальной культуры. Если обращаться к значительным последствиям этой деятельности, то одним из них было творчество Феофана Грека. Можно ли все это считать каким-то побочным проявлением исихазма? Очевидно, что все это имеет самое прямое отношение к визуальной культуре и образотворчеству. Причем образотворчеству, осуществляемому реально действующими, практикующими исихастами, которые занимают наиболее влиятельные места в православной иерархии. Один становится константинопольским патриархом, другой митрополитом московским. Как это все совместить? Может быть, все-таки, когда мы говорим об изгнании образов (то есть не мы говорим, а говорят исихасты, Вы цитируете тексты, того же Феофана Затворника), речь идет о разных образах? Может быть, речь идет о некоей категории, ну, так скажем, телесных образов? При этом они понимали, что есть и другие. И они совершенно не имели в виду, что вся сфера, которая связана с молением перед иконой и с системой духовно-пространственных отношений в храме, должна быть изгнана. И в рамках духовной практики так же. Я не утверждаю, я вопрошаю. Повторю свой вопрос. Первое: как это можно все соотносить с современной ситуацией, и второе: как это можно увязать с тем знанием реальной истории искусства и культуры, например, Византии XIV века, с которым некоторые положения увязываются очень плохо?

Хоружий С. С.: Спасибо, Алексей Михайлович. Видимо, будет проще ответить сначала на второй вопрос. Решить, что мной сказанное «плохо увязывается с реальной историей искусства и культуры» можно лишь по недоразумению, по случайной aberrации, а точнее — вследствие подмены предмета. Есть широчайшая религиозная сфера, о содержаниях которой я ничего не говорил и говорить не собирался. Это не предмет доклада. Исихазм никогда не притязал заполнить собой не только весь мир, но все религиозное пространство. Исихастское сознание работает не в установке экспансии, а в установке, прежде всего, охранения собственного специального пространства и искусства практики. Внутри этого пространства оно дей-

ствуется по своим строгим и неотменимым правилам, о которых и был доклад. Но никаких запретов на то, что располагается вне этого пространства, исихазм не устанавливает, он никогда не думал вводить органон своей практики в качестве всеобщего законодательства, так что заведомо нельзя говорить, будто он несет «отрицание визуальной культуры в целом». Не думает он вводить и каких-то норм для общецерковного пространства и общецерковных практик: аскетическая традиция себя рассматривает как часть Церкви, и сама руководствуется общеправославными и общецерковными нормами. Разговор шел абсолютно о другом: о том, что как антропологическая практика исихазм — практика очень специальная, достигающая успеха лишь при строжайшем следовании своему органону. Это — экстремальная практика, если угодно, и у любой экстремальной практики правила весьма специальные. Спортсмен при скоростном спуске совершенно не лобуется Альпами, и, видимо, Алексей Михайлович его тоже привлечет за «отрицание визуальной культуры». Исихастская практика, действительно, я это повторю второй раз, третий и двадцать восьмой, не включает в себя визуального опыта. Не каких-то определенных образов, а образов равно внешних и внутренних. Но негативного отношения к практике иконопочитания в церковной среде отсюда еще не следует. Нужно просто иметь в виду обычную парадигму концентрического строения. Есть узкое центральное пространство, в котором свои законы. Здесь уже ни убавить, ни прибавить. Но оно является центральным для широкого объемлющего пространства, где масса всего происходит, и устанавливать какую-то систему запретов и правил уличного движения в этом пространстве исихазм не думает. Внутри исихастской практики образов нет. Все. Точка. Как это связано с иконописанием Православной Церкви, абсолютно другой вопрос. Он решается, и один пример, одну логику решения в докладе я кратко прочертил: молитва перед иконой и исихастское Умное Делание способны сочетаться так, что первая служит поддерживающей практикой для второго. Но общее решение вопроса не просто и требует особого рассмотрения.

Лидов А. М.: Сергей Сергеевич, спасибо за ответ. Абсолютно понятно, и Вы все это, помимо всего прочего, подтвердили и значительным количеством текстов; здесь никаких вопросов не возникает. Да, позиция такая. Но, повторяю, здесь вопрос историка искусств. Практика. Когда мы видим, что выдающиеся исихасты своего времени, практики исихазма занимаются активным творчеством в сфере визуальной культуры, при этом переводят все это на уровень общецерковной политики, мне кажется, я совершенно не отрицаю, не подвергаю сомнению то, что Вы сказали, мне кажется, что здесь есть сюжет, о котором, несомненно, можно поразмышлять.

Хоружий С. С.: Конечно. Обширнейший.

Лидов А. М.: И как это все в их сознании сочеталось и существовало в рамках одного целого. При этом я не думаю, что тот же Филофей Коккин мыслил, что вот здесь я молюсь как исихаст, а вот здесь я создаю концепцию высокого иконостаса как просто православный. Это все было, несомненно, едино.

Кулик О. Б.: Для народа, костыли для глаз. Народ мог воспринимать детально.

Хоружий С. С.: Нет-нет. Совсем не так, Олег. А именно так, как Алексей Михайлович и говорит. Только, действительно, это широкий сюжет, который имеет еще одно очень важное слагаемое в себе, пока не произнесенное. Все, о чем говорит Алексей Михайлович, относится к одному очень специальному периоду исихастской жизни, который назывался Исихастское Возрождение и в котором актуализовался очень редкий, достаточно исключительный и трудно достигаемый феномен, который называется «выход традиции в мир». Это XIV век, и это — особый период и особая ситуация, когда исихазм, помимо занятости своей практикой, оказался способен к выполнению еще широкой культурной и социальной миссии. Неся эту миссию, он, безусловно, наполнял ее исихастской духовностью, деятельность исихастских учителей во всех и любых сферах их активности была проникнута единым духовным содержанием, была единством — здесь Алексей Михайлович очень прав, и это важный момент. Только все это единство стояло на фундаменте Умного Делания, в котором все эти учителя следовали тем правилам и тому отношению к визуальности, что я описал.

Лидов А. М.: Сергей Сергеевич, следующий сюжет — уже просто отвечая на Ваш вопрос. Серафим Саровский — это никак не XIV век — создает в качестве своего проекта, некоего духовного итога своей жизни, проект, известный нам сейчас как Канавка Богородицы в Дивеевском монастыре, и подробно излагает иконоическое видение и замысел Богородицы, рассказанный ему во сне. Это ярчайший пример пространственного иконотворчества, опять-таки, в данном случае осуществленного крупнейшим исихастом в русской традиции XIX века. Тут все, к сожалению, нельзя замкнуть в рамках одного периода. Мне просто кажется, что есть некая большая проблема, над которой стоит еще думать. По крайней мере меня здесь что-то беспокоит. Но в любом случае, мне кажется, что надо предоставить возможность задать вопросы. Вот у Олега был вопрос.

Хоружий С. С.: Проблематика широчайшая, безусловно. А время преподобного Серафима — тоже время Исихастского возрождения, только другого, русского. И, к сожалению, третьего уже не найдем.

Кулик О. Б.: У меня вопрос по той части доклада, которую мы не услышали, — о пространстве. Для меня бы было даже интереснее это послушать сейчас, но, к сожалению, нет возможности. Но я думаю, что у нас еще будет возможность пообщаться. Но вопрос вот такой: является ли пространственное восприятие сродни иконоическому? Ведь икона — это то, что мы воспринимаем как нечто отдельное от нас, а пространство — это то, в чем мы сами находимся. Например, если мы находимся в пространстве, где есть невесомость, то аллегории или категории вертикального, горизонтального — как они работают? Не знаю, если Вы испытывали это состояние, это потрясающее ощущение. И, как правило, иногда даже лететь вниз — это то же самое, что в обычном состоянии лететь вверх. И пространство, ты его ощущаешь, если достаточно чувствителен, ты его ощущаешь каким-то вестибулярным аппаратом, который, видимо, и включается вот в этих тонких состояниях, когда ты теряешь ориентацию себя. Это можно сравнить с тем, когда ты в глубокой медитации забываешь себя. И такой момент ужаса, потеря контроля, как физического, так и психологического.

Является ли пространственное произведение... Вот представим себе идеальное пространственное произведение, где глазу не за что зацепиться... Можно представить, что мы почти в темноте, но вот у нас чувствительность настолько высока, что мы ощущаем какие-то вот ощущения — как космоса. Ощущения космоса у кого-то есть. Очень часто есть в практиках медитации, когда мы тело растягиваем, обнимаем Землю, обнимаем другие галактики. Если долго этим занимаешься, это возникает. То же самое — ощущение, если мы долго ходим по кухне, мы знаем, где шкафчики, где другое, в темноте можем что-то делать. Если мы очень долго путешествуем по галактикам, все время такое ощущение — что на кухне, что как бы в Большой Медведице, мы знаем, где открываются какие-то полки. Является ли это той визуальностью, о которой как раз и хочет говорить Алексей Михайлович? Просто новый тип. Тогда было, грубо говоря, примитивное восприятие человека как существа ограниченного, жесткого, соблазняющего, дикого, грубого. Действительно, времена были такие, резали... Сейчас и зла такого нет. Сейчас зло в виде халтуры, кокетства. То есть вещей даже как бы и приятных.

Реплика из зала: Но теракты-то происходят. Это тоже забавы шалунов?

Кулик О. Б.: Вы понимаете, приходит государственный человек, Чингизхан, у которого была политика, идеология, вырезает весь город, застилает коврами и пирует. Какой теракт? Это было нормально. Это сейчас это теракт. Тогда это считалось, ну, деятельностью по управлению государством. И сейчас вот тюрьма устроена как средневековый город. Так что рецидивы сохраняются, но в основном люди очень стали чувствительные, невероятно ранимы, плаксивы невероятно, они потеряли вот эту жесткость. И для них теракт — ах, какой ужас, горло перерезали. Да еще 100 лет назад горло резали просто как морковку. А триста лет назад не перерезать горло — ты вообще не мужчина. А 500 лет назад ты должен был еще и кровь выпить, и печенку съесть. Я читаю, в XIV веке рекомендовано швейцарским стрелцам печень врагов пригодно не есть, оскорбляет кого-то. А сейчас — швейцарцы, печень, публично? — да вы что... Я вот о таком понимании пространства, к которому мы сейчас подходим. Оно, в отличие от иконы, в отличие от храма... ну, в буддизме это понятие хорошо проработано, вот этого пустого пространства. Не атмосферного пространства, а вот пространства, где все происходит. И вертикальное и горизонтальное, и даже отсутствие, и разогретое состояние, и охлажденное, оно же где-то происходит. И вот это и есть та визуальность, к которой мы движемся. Ну, визуальность вот эта вот, из которой творятся эти образы: моря раскрытого, умного чувствования. Не знаю, понятно ли я сказал?

Хоружий С. С.: Ну что ж, это все очень хорошо было сказано, это полезно расширяло круг понятий и образов, в котором мой доклад был. Я бы не сказал, что все это сводится к одному определенному вопросу, то, что Олег говорил. Это скорее выведение в некоторый круг вопросов. Но концептуальное освоение этого круга требует несколько других понятий, о которых я вовсе не говорил. Во-первых, эти яркие иллюстрации, которые Олег приводил — для их понимания, прежде всего, следует знать, в каком смысловом пространстве мы находимся. Означивание, семиозис этого опыта первым делом зависит от традиции. Разные традиции, разные религии абсо-

лютно по-разному произведут семиозис этой Вами описываемой пространственности. И исихастское осмысление этого опыта будет радикально другим, чем тантрическое.

Кулик О. Б.: Ну, приблизительно, каким?

Хоружий С. С.: Прежде всего, если стержнем духовным, как в исихазме, остается личное общение и выстраивание личностных структур, это нас удаляет от всех этих холодных форм деятельности. И наоборот. Как мы все знаем, если удалиться предельно на Восток в универсуме духовных практик и дойти до дзэна, то там существует такое понятие, как дзэнские искусства. Вот здесь Алексей Михайлович может уже получить полнейшее свое удовольствие. Здесь не только нет никаких барьеров, но и прямого включения практик художественных в практику духовную сколько угодно. Просто не разберешь, где кончается каллиграфия и начинается дзэн. Притом разобрать этого нельзя в принципе, ибо все взаимно переплетено, и отношения внутренние, а никогда не внешние. Однако это дзэн. А православие это нечто совсем другое. Что здесь еще сказать? Конечно, я совершенно не упоминал еще одного круга понятий, который здесь требуется. Это — сакрально-символические принципы означивания. С ними необходимо возникает еще одна оппозиция: оппозиция экзистенциальной религиозности и сакрально-символической религиозности. Это опять типология религиозной сферы.

Лидов А. М.: Сергей Сергеевич, я не продолжу, а переакцентирую вопрос Олега Кулика. Его вопрос, насколько я понял, состоял в том, есть ли в исихастской духовной практике, которую Вы описали, пространственная составляющая. Я правильно понял?

Хоружий С. С.: Нет такой составляющей.

Кулик О. Б.: Как категория.

Хоружий С. С.: Точно так же — нет. Проблема отношений с пространством выстраивается в той же логике, которую я наметил. Сначала мы, анализируя, констатируем, что внутри искусства Умного Делания пространственного опыта нет, как нет и визуального. Личное общение, возгревание чувств-эмоций равно не нуждаются и в визуальности, и в пространственности. Но это не весь ответ, а только начало разбора. Мы говорим, что пространственные практики — другие, и принимаемся устанавливать отношения этих двух видов практик. И вновь оказывается, что они могут иметь как взаимно оппозиционные, так и вполне гармонические отношения. Как предмет смежных практик пространственность может мешать духовной практике, онтодиалогу, а может содействовать. Могу привести конкретный пример: гармоничное соподчинение опыта пространственности и исихастской практики являет собою храм, который выстроил и снабдил специальной исихастски-ориентированной программой росписи игумен Софроний (Сахаров) в своем Иоанно-Предтеченском монастыре в Англии. В устроении храмовой жизни на Афоне найдем другие примеры. Здесь — пространственность, которая пребывает в универсуме исихастской практики и в гармоническом соподчинении с нею. На эти примеры можно смотреть и постепенно пытаться их тематизировать, концептуализировать. Только это не быстро делается. И вот здесь, в выяснении отношений с пространствен-

ностью, будет все время возникать та самая оппозиция экзистенциальной и символической религиозности, которую народ русский, наблюдая гипертрофированный символизм византийского, а за ним и российского имперского православия, выразил речением: *Бог не в бревнах, а в ребрах!*

Лидов А. М.: У нас есть еще вопросы. Елена Кульчинская. Я прошу всех последующих, кто задает вопросы или выступает, обязательно говорить в микрофон и называть свое имя, потому что ведется стенограмма.

Кульчинская Е. Д.: Кульчинская, Институт истории архитектуры. Мне кажется, что в этом противопоставлении Афин и Иерусалима мы привычно противопоставляем слово устное, «Афины», и слово письменное. Нельзя, конечно, не поддержать вопрос Алексея Михайловича, поскольку теория практики, если можно так выразиться, исихастская, она, конечно, чрезвычайно повлияла на созданные образы и на иконопись. И вот сейчас есть замечательная диссертация, еще не защищенная, у Татьяны Ветчаниной, которая пишет как раз об исихазме в русской архитектуре, очень доказательно. И собственно говоря, мы все, кто занимается архитектурой, историей архитектуры, естественно знаем о прямом влиянии, не только символическом. Я позволю себе в виде вопроса-предложения сказать о том, что, возможно, нет образов на молитве, но есть слово. И вот слово в форме иконы или храма, которое создается именно благодаря новым авторам, таким как Феофан Грек, иные художники, последователи Феофана Грека, в данном случае решает это противоречие. То есть, чтобы не было сих образов, то будет слово, воплощенное, которое, собственно, и защищает человека от образов на молитве. Ну, не знаю, такая вот версия. Если говорить опять же о противоречии Афин и Иерусалима, холодного и горячего, то мне кажется, что архитектура исихастская, как письменное слово, воссозданное в камне, очень близка именно к тексту.

Хоружий С. С.: В Вашей последней фразе была обозначена интересная проблема. Вы сказали, что существует, на Ваш взгляд, какая-то особая интимная связь исихастской практики с феноменом текста или даже специально письменного текста. Это интересный тезис, экспозицию которого хорошо бы услышать. Для меня это утверждение не очевидное. В нашем рассмотрении речь идет об антропологии, и каждый тезис должен просматриваться именно в антропологическом аспекте, скорее чем в культурологическом. На уровне культурологическом мы сразу ответ скажем, по данным культурной истории, а вот на уровне антропологическом я его не знаю.

Кульчинская Е. Д.: Поскольку вся культура, она, в том числе, включает в себя перцепцию, ощущения человека читающего, в этом она тоже отлична, например, от этоса.

Лидов А. М.: Мне кажется, что Елена Дмитриевна сказала одну очень простую, но важную вещь. Она сказала, что поскольку молитва предполагает слово, даже если это самая краткая молитва, то слово это всегда образ.

Из зала: Она сказала о знаке.

Хоружий С. С.: Здесь есть некий элемент жонглирования терминами. Святитель Феофан говорит об изгнании образов. У любого из отцов-

пустынников вы в качестве первых же рекомендаций к постановке молитвенного опыта, к постановке исихастского опыта найдете борьбу с помыслами; и образы, по сути, расцениваются также как некий вид помыслов. Говорить же о том, что слово молитвы тоже образ, это значит затемнять проблематику. В исихастской молитве слово выступает отнюдь не как образ, а как средство общения и материя общения. В моей «Феноменологии аскезы» я специально анализировал его роль — и пришел к выводу, что в исихастском сознании свидетельство традиции, «аскетический текст приравнивается к живой речи, а его автор — к живому присутствующему свидетелю». А вовсе не к образу и не к системе образов.

Конечно, сегодня широко используется такое понятие, как «вербальная икона». Оно оказывается плодотворным в некоторой культурной сфере. Какое отношение это имеет к собственно исихастскому дискурсу, мне не очень ясно. Неясно и то, в каких пределах допустима подобная семантическая экспансия. Не решат ли завтра говорить о тактильных или вкусовых иконах? В этой логике, сферу иконического нетрудно расширить на все феномены вообще, после чего термин станет бесполезен, ибо ничего не-иконического уже не будет. Для меня убедительнее позиция митрополита Каллиста, сказавшего коротко и ясно: *Исихастская молитва не-иконична*. Однако мне кажется все время, что вот в этой настороженной реакции на то, что я говорил, со стороны представителей искусствоведческого сообщества есть какая-то аберрация, ибо я к такой настороженности не вижу оснований. Неясно мне, зачем искусствоведам непременно желается, чтобы в самом исихастском делании была эта ваша визуальность. Разве что — тоже из стремления к экспансии, к тотальному захвату духовной сферы, чтоб ничего в ней не-визуального не смело быть? Но есть ведь упрямый факт: феномен общения, конститутивный для всей сферы христианской религиозности, НЕ построен на визуальности. Диалог человека с Богом НЕ построен на визуальности. Но при всем том — есть обширнейшее пространство церковной жизни. Я передаю его понятиями примыкающих и поддерживающих практик. Это огромнейшая сфера, где во многих областях — сущие пиры визуальности...

Лидов А. М.: Я объясню, может быть, причину нашей аберрации или какого-то...

Хоружий С. С.: Несогласия внутреннего.

Лидов А. М.: Недоумения. Ну, во-первых, конечно, мы как люди, посвятившие себя визуальной культуре, не согласны на вспомогательные практики. Это совершенно очевидно.

Хоружий С. С.: Примыкающие не значит вспомогательные, а уж поддерживающие — тем более.

Лидов А. М.: Я специально обострил. Но вопрос-то в другом. Этот вопрос гораздо важнее. Опять же возвращаясь, к примеру, того же Филофея Коккина или Серафима Саровского, что же получается, вот здесь он исихаст, а здесь не исихаст?

Кулик О. Б.: Здесь он примыкает.

Хоружий С. С.: Да нет. Это опять подмена, смешение, жонглирование словами.

Лидов А. М.: Почему?

Хоружий С. С.: И Филофей, и Серафим исихасты в прямом и несдвигаемом смысле, в смысле творения исихастской практики. И эту исихастскую практику они творили так, как она установлена канонами и органами данной практики. Потому что никакого другого способа быть исихастом в природе не существует. В своей духовной деятельности они занимались не только творением непрестанной молитвы. Они занимались очень многим. При этом они не переставали быть исихастами, но отсюда вовсе не следует, что любая практика, которой они занимались, тоже была исихастской практикой, то есть Умным Деланием. Пытаться же включать в исихастскую практику как таковую любое занятие человека-исихаста заведомо неверно. Всем ясно, что плетение корзин, которым всегда занимались первые исихасты в пустыне, это не исихастская практика.

Лидов А. М.: Сергей Сергеевич, ну, Вы нас, этих визуальных практиков, простите великодушно. Вот сейчас еще один искусствоведческий вопрос. Лидия Михайловна Евсева, Музей Андрея Рублева.

Евсева Л. М.: Спасибо. Но у меня вопрос по поводу исихастской практики. Исихастская практика предписывает или даже обязывает, мне трудно точно сформулировать, определенное положение тела и даже взгляд. Это даже запечатлено в изображениях Нила Столбенского, который умер во время этой практики, и вот эти все скульптуры размножают нам эту позу и положение головы. Вот как оценивает современная синергичная антропология необходимость такой формы, такого взгляда?

Хоружий С. С.: Это часть широкой и существенной темы, в которую я просто не входил, темы о соматике духовных практик. Краеугольные камни, на которых строится соматика исихазма, очень отчетливо определены в тот же знаменитый период XIV века, от которого мы далеко никогда не можем отойти. Сказано в «Триадах» святого Григория: *тело вместе с душою проходит духовное поприще*. Это — основная установка, которая и развертывается в практике. Очевидно, что в преобразовании тела должен сохраняться определенный параллелизм ступенчатой структуре практики; соматика тоже должна восходить по исихастской Лестнице. Что касается самой позы, то этот вопрос конкретнее. Основная исихастская поза — библейская, «поза Илии»: Илья-пророк в определенном произошедшем с ним событии, в определенной эпифании, поместил голову меж колен. Имеются определенные этапы, по которым мы прослеживаем эту позу в ее развитии. Обязательной она, впрочем, никогда не была.

Лидов А. М.: Кстати, о происхождении этой позы, может быть, это будет интересно, это не так широко известно. Поза Нила Столбенского, она несколько отличается от позы Илии, но восходит к истокам исихастской практики, к традиции Синайского монастыря, где мумия монаха, умершего в такой позе, была известна с VI века и находилась прямо у подножия лестницы или тропы, которая вела на гору Моисея. Собственно говоря, восхождение по этой тропе на гору Моисея как бы воспроизводило вот эту

духовную Лествицу. Этот монах, он как бы встречал, благословлял. И ему, как мумифицированному телу, мощам и иконе одновременно, поклонялись при совершении физического и одновременно духовного восхождения на гору. Вот у нас, у визуальных практиков, все получается очень конкретно. Пожалуйста.

Хоружий С. С.: Соматика, разумеется, всегда облечена в полную конкретность.

Сорокин Константин: Для исихастской практики икона как-то видна, значима или важна только сама практика молитвы перед иконой? То есть с одной стороны практика, с другой сама икона.

Хоружий С. С.: Исихазм не выдвигает никакой собственной теории иконы. Он есть практика, по определению. Икона для исихаста то же, что для любого православного человека. Духовное же содержание, духовная ценность молитвы перед иконой может зависеть от многих вещей, в том числе, конечно, и от качеств иконы.

Гутов Дмитрий: Можно уточнить этот вопрос? Мы все время вращаемся вокруг одной и той же апории, что надо избавиться от образов, с одной стороны, а с другой стороны — образ перед глазами не мешает. Здесь есть явное противоречие. Хотелось бы, чтобы Вы его зафиксировали и вскрыли его суть. То есть если бы ребята были иконоборцы, была бы простая логика. Они иконоборцы, и все стало на свои места.

Кулик О. Б.: Их в этом обвиняют часто, исихастов.

Гутов Дмитрий: Нет. Но вот есть образ перед глазами, который помогает избавиться от образов. Здесь поразительный парадокс. Но он абсолютно был смазан в Вашем сообщении, мимо него прошли. Можно его зафиксировать и вскрыть. Как образ перед глазами может помочь избавиться от образов?

Хоружий С. С.: Простите, я не все понял.

Лидов А. М.: Дмитрий говорит о том, что, смотря на образ Христа, молящийся может избавиться от других образов.

Хоружий С. С.: Конечно. Это уже речь о техниках концентрации.

Лидов А. М.: Что есть разные образы. Может быть, правильно ввести некую дефиницию внутри образов?

Кулик О. Б.: Хорошие образы, полезные.

Хоружий С. С.: Одна из цитат, которые я привел, была из старца Василия: «ни в каком случае не принимай, если что-нибудь видишь чувственно или умно, внутри или вне себя, образ ли Христов, или ангелов, или святого, или свет, или огонь и прочее».

Кулик О. Б.: Иконоборческая традиция.

Гутов Дмитрий: Это понятно. Теперь надо это связать.

Хоружий С. С.: Это не иконоборческая традиция. Но мы здесь на почве достаточно тонких проблем и разграничений. Я это во вступительном слове

еще сказал, что проблема «исихазм и иконопочитание» сопутствует всей истории исихазма. И время от времени, в каждом столетии, кто-нибудь непременно говорит, что-де исихасты, они иконам не поклоняются. И опять нужно выяснять отношения и вновь воспроизводить эту логику, которую я постарался вам сегодня воспроизвести.

Гутов Дмитрий: Если честно, эта логика осталась непонятна в ее квинтэссенции. Что это за способ концентрации, когда образ, который перед тобой на иконе, помогает тебе избавиться от всех образов вообще. В чем суть?

Хоружий С. С.: Вопрос здесь о работе сознания, чисто психологический вопрос.

Гутов Дмитрий: То есть это реально, что вот эта техника...

Хоружий С. С.: Да нет. Это просто психологическая очевидность, что когда сознание усиленно сконцентрировалось на некотором предмете, то эта концентрация, эта работа внимания эффективнейше помогает тому, что называется устранением помыслов. Будь они образные или необразные. Это определяется лишь природой интенционального сознания. Не более. Как раз здесь духовного ничего. Но глубже проблема, конечно, есть: в исихастской связке Внимание — Молитва икона, как раз в самых действенных случаях, в случаях подлинного гармонического соподчинения, оказывается причастна не только к концентрации, к сфере внимания, но и к самой молитве, которая, по владыке Каллисту, не-иконична. Апорий и парадоксов в духовной жизни везде хватает.

Гутов Дмитрий: Вы не пробовали сравнивать те тексты, которыми вы блистательно владеете, с текстами Малевича, которые собственно все построены на том, что надо избавиться от образности, и некоторые его страницы — это просто дословные цитаты из Майстера Экхарта. Там вот это избавление от образов проходит красной нитью через все творчество.

Хоружий С. С.: Здесь другая совсем ниточка намечается. Экхарт, как известно, единственный автор западной традиции, которого восточная традиция соглашается более или менее к себе принимать. У Экхарта проходит та самая апофатическая нить, которая в антропологическом плане может передаваться такими понятиями, как деструктурирование, опустошение. Дискурс последовательного и радикального опустошения внутренней реальности. И здесь мы, действительно, опять — с другой стороны, конечно, и в другом смысле — приходим к установке изгнания образов. Это уже антропологически другой контекст, скорее отвечающий восточным практикам.

Из зала: А авангардистская практика, которая требует избавления от образности? Вот Малевич, он может быть связан с этой традицией?

Хоружий С. С.: Здесь было бы очень интересно провести настоящий анализ. На общем же уровне — конечно, сближения есть и с Экхартом, как нам верно сказали, и, вероятно, с восточными практиками; соотношение же с исихазмом требует более пристального взгляда.

Лобач Ольга: Я хотела бы зафиксировать одну вещь. Есть некое недопонимание, не-сотрудничество, я бы даже сказала, сопротивление осознанию

текста, который был произнесен. И я полагаю, что это от недопроясненных понятий. Синергичная антропология не является антропологией только исихастской практики, если я понимаю правильно. Синергичная антропология — это попытка описать современного человека во всех способах и стратегиях его реализации. Иногда синергичная антропология использует исихастскую практику только как основу понятийного языка. А вопросы, которые задают Сергею Сергеевичу, связаны с тем, что имеется граница применимости языка, представлений антропоса культурного, на описание, на наполнение жизни которого претендует, в частности, все искусство. Все, что ты можешь говорить в визуальных практиках, не работает в духовных практиках. Это говорит Сергей Сергеевич, и это подтверждается корпусом всех духовных практик. Существует и обратный закон: духовные практики могут выплескиваться вовне и приходиться к культурному антропосу в форме неких профанаций. Я скажу еще, что это разные человеческие существа — те, которые занимаются духовными практиками, реализуют себя в духовной практике, и те, которые реализуют себя в культурных практиках. Иногда они могут совмещаться на одном теле, там, где человек, имея свою линию духовной практики, не выходит из мира. Есть специальное понятие «монастырь в миру»: здесь имеется в виду возможность осуществлять духовную практику, не выдвигаясь из культурной ситуации, и тогда все, что выглядит одинаково, может иметь разные сущности. Исихаст может выглядеть как обыкновенный человек.

Лидов А. М.: Ольга, правильно ли я Вас понял, что визуальное творчество не является духовной практикой?

Лобач Ольга: Да.

Лидов А. М.: Значит, тем самым вы хотите сказать, что, например, иконописец, который пишет икону... У средневекового иконописца это, помимо всего прочего, было регламентировано, был свой органон, который говорит о том, что это именно духовная практика. То есть, по Вашему мнению, православная традиция — с ней произошло то, что называется *misunderstanding*, она не поняла каких-то основ.

Хоружий С. С.: Прошу прощения. Здесь, безусловно, *misunderstanding*, дефект понимания, и притом чисто терминологического свойства. Дело в том, что в синергичной антропологии «духовная практика» есть единый нерасчленимый термин, концепт с четким специальным содержанием, и если этого не учесть, то недоразумения неизбежны. Ибо, кроме «духовных практик» в смысле синергичной антропологии, есть множество совсем других практик, которые, однако, имеют отношение к духовной жизни, к духовности. Они тоже имеют полное право называться духовными практиками, ибо они, во-первых, практики, во-вторых, имеют духовное содержание. Таковы, в частности, и практики иконописания. В двух этих ситуациях выражение «духовная практика» имеет весьма разный смысл, в первом случае — узкий и научный, терминологизированный, во втором — широкий и ненаучный. Я использую исключительно первый смысл, Ольга Матвеевна, отлично знакомая с моей наукой, — тоже; но в таких дискуссиях, как наша, могут мелькать и оба смысла — и, разумеется, их надо отчетливо различать.

Лобач Ольга: В чем отображается, материализуется, может материализоваться духовная практика, приобретает самые разные варианты, какие только возможны. Они могут быть абсолютно материальны, вы можете их потрогать, они могут иметь эффекты чисто психологические. Есть часть практик, которые именуются духовными, предельными; есть такие, что имеют оккультные выражения. Но есть еще одно непонимание, которое я фиксирую. Мне кажется — поправьте, если я ошибаюсь, — что исихастская практика является высшей точкой и обязательным стремлением для любого православного. И я хочу вернуться к тому, что духовная практика — это предел для осмысления с точки зрения любой культурной практики. В частности, и искусствоведение имеет здесь границу. И когда его представители говорят, что где нет образности, там нет и предмета осмысления, мне кажется, что это правда. Вопрос в том, что синергийная антропология — это попытка описать нового человека, с задачами, которые описываются только в этом языке, и возможно, когда мы говорим о культурном антропосе, язык не совпадает. Поэтому в синергийной антропологии предмет, которым занимается, условно говоря, искусствоведение, переосмысливается, если она вступает с искусствоведением в диалог.

Кулик О. Б.: Очень важный вопрос. Вы всячески избегали эти вот высшие состояния описывать, так же как и отцы, которые для народа излагали какие-то принципы исихазма, но все-таки, что это за состояния? Известно, что когда обсуждался Фаворский Свет, говорили о галлюцинациях. Ну что вот это — Божественный Свет или все-таки это галлюцинации, это производная ума, фантазии? Вот что это за галлюцинации, или высшие состояния, или визуальные восприятия? То есть понятно, что их нельзя перевести на язык визуальности. Это даже не воображение, это качества особой психики. Грубо говоря, если человек сидит семь суток и не спит, колет себя шилом под деревом, конечно, у него закипает ум, и он видит то, что не увидит никакой человек, ни в каком воображении. Соответственно и исихаст, который по своей Лествице уже дошел до верха, и что происходит?

Лидов А. М.: Исихасты как раз настаивали на том, что Фаворский Свет можно видеть реально, физически.

Кулик О. Б.: Все-таки приведите несколько примеров вот этих вычеркнутых, высших состояний. Как они описываются? Наверняка же очень визуально, потрясающе.

Хоружий С. С.: Я все же приводил некоторые тезисы, некоторые основные моменты касательно высших состояний исихастского опыта. Я, в частности, сказал, что в корпусе исихастских текстов вся эта область опыта описывается почти исключительно в зрительных терминах. И весь сюжет, когда он в XIV веке начинал становиться предметом дискуссии, изначально развивался как тема о созерцаниях, которые начинаются у подвижников на вершинах опыта, после прохождения определенных ступеней исихастской аскезы. И здесь очень важно сказать, что в так называемых Спорах о Фаворском Свете говорилось отнюдь не просто о свете, а в целом о священном событии Преображения на Фаворе. Событие же на Фаворе как раз и было чистейшим примером синэстетического события. Ученики там испытали отнюдь не только зрительный опыт, они слышали. Больше

того, там были и элементы личного общения. Петр что-то от себя начал говорить. Что вот-де, Господи, а хорошо вообще-то тут, давай-ка тут и останемся. Это событие, оно из числа наиболее емких священных событий во всем дискурсе Нового Завета. В частности, эта реплика Петра всегда служила опорой для осмысления Новозаветной духовности как духовности сугубо личностной, ориентированной к личности. Преображение-то случилось с учениками, и говорит, подает эту свою реплику Петр, с которым произошло то самое отвержение чувств, преобразование и т. д. В этом преобразении Петр подает сугубо свою личную, петровскую реплику. И это означает, что человек сохраняет свою уникальность, идентичность, пребывая уже на самой вершине, уже в новом своем качестве, пройдя претворение.

Дальше. Там имеется и звук, имеются и слова — это синэстетическое событие. И тем не менее всегда оставалась нерушимая традиция — *традиция примата зрительного дискурса*. Прежде всего, это инерция греческого сознания. Примат зрительного опыта невероятно внедрен, вкоренен в греческий язык. Зрительность греческого сознания выражена в такой же сильнейшей степени, как аудиальность Ветхозаветного. Это — избитейшая тема, такое различие Иерусалима и Афин, банальность, но от которой никуда не денешься, ибо за ней есть, выражаясь скудно-научно, объективная основа. Основа в данном случае в том, что опыт на высших ступенях духовной практики выходит уже в иную темпоральность, становится опытом иного рода. Дискурс аудиальный, дискурс слышания слова означает, что совершается событие зова-отклика, происходит завязывание связи. Исходное, начальное событие имеет слуховую природу. А когда пройдена известная часть пути практики, опыт принимает существенно иной характер, он уже становится *опытом соединения*. Зрительная же активность всем античным сознанием, и вслед за ним византийским, прочно понималась как активность соединения. Это, в частности, и в теорию зрения Гете еще вошло. Зрение — это такое восприятие, в котором происходит соединение с воспринимаемым. Слух этого не дает, а между тем на высших ступенях мы достигаем уже именно соединения. То есть специфический характер зрительного восприятия (мгновенное, вневременное соединение) здесь оказывается адекватным, тогда как слухового (дистанцированный контакт, протекающий во времени) — уже не адекватным. Но это не отменяет того, что, несмотря на эту значительную адекватность зрительного восприятия, то, что в претворении происходит, это все-таки претворение не в какую-то высшую зрительность, а в перихорезу, где нет перцепций вообще как отдельных. И потому — возвращаясь к реплике Алексея Михайловича — исихасты настаивали на том, что Свет Фаворский можно видеть — конечно же, в высшей степени реально, но именно НЕ физически, НЕ старым телесным зрением. А мы бы еще уточнили, что и не столько «видеть», сколько воспринимать Умным чувством.

Лидов А. М.: У нас есть еще один вопрос.

Гамзатова П. Р.: Патимат Гамзатова, Институт искусствознания. Вы сказали о близости суфийской практики и исихазма. Есть ли какая-то похожая практика в иудаизме? И о чем может идти речь, о какой-то преемственности духовных практик или о какой-то повторяемости? Если повторяемости, то с чем это может быть связано?

Хоружий С. С.: Как с основанием считается, феномена, удовлетворяющего основным определяющим чертам духовной практики, в иудаизме не выработано. Это достаточно понятно с позиций общей религиозной типологии. Парадигма ступенчатого продвижения к соединению с Богом в рамках иудаизма была бы просто еретической. Исихастская Лествица — это принципиально Лествица христочентрического опыта, и вне Христа, вне события уже совершившегося Боговоплощения, никакой Лествицы не было бы. Но какие-то общие структуры, преемственность даже и в существенных элементах здесь есть. Отношения христианства с Афинами и Иерусалимом не симметричны: Христос пришел исполнить Закон. И это очень во многом отражается. В частности, роль слухового элемента на этапах завязывания духовной практики, когда реализуется отношение зова-отклика,— этот момент в прямой преемственности с Ветхозаветной религиозностью. Пожалуй, в большей степени эту преемственность хранят как раз низшие этапы.

Гамзатова П. Р.: Может быть, какое-то совпадение на основе каких-то психологических качеств?

Хоружий С. С.: Это всегда требует весьма специальных исследований. Это как раз то, чем занимаются конкретные специалисты — культурфилософы, религиоведы. Сначала фиксируется общность определенных элементов, затем начинаются вопросы, что она означает. Всегда кто-то говорит, что здесь заимствование. Потом чаще всего возникает и вторая версия — нет, это параллелизм. И выбор между этими двумя вариантами может быть сделан лишь на базе конкретных данных.

Гамзатова П. Р.: Но каббала, она не является какой-то параллелью исихазму или суфизму, да?

Хоружий С. С.: Лишь в отдельных моментах, но не в типе антропологической практики. Каббалистическая духовность типологически существенно другая.

Лидов А. М.: Дорогие друзья, мы подошли к некому рубежу, а именно к восьми часам. Понятно, что мы можем говорить еще долго. Я хочу поделиться своим удивлением, что после такого, на первый взгляд герметичного доклада, который весь был настроен не на провоцирование какой-то дискуссии, а скорее на формулирование, выверенное и объективно истинное, вот именно он вызвал такую дискуссию. Но, видимо, в этом проявляется высокое мастерство автора. Если позволите, я хотел бы на сегодня закончить нашу дискуссию вопросом, с которого эта дискуссия началась, но на который мы не получили ответа. Я понимаю, что, может быть, это трудно сформулировать коротко, но, я думаю, мы все были бы очень признательны, если бы Вы постарались это сделать. Все-таки как исихастская духовная практика может соотноситься с современными визуальными и пространственными практиками? Есть ли между ними какая-то связь, если есть, то в чем она состоит?

Кулик О. Б.: И являетесь ли вы практиком исихазма? Или Вы ученый, Вы адвокат или Вы исследователь?

Хоружий С. С.: Адвокат бывает, как известно, у дьявола и исихазму не требуется. Я же, разумеется, исследователь. Но область исследования в данном случае специфична: содержательно ее исследование, которое стремится увидеть подлинный облик предмета, возможно лишь при условии, что исследователь в некоторой мере сам разделяет исследуемый род опыта. Соответственно, если я себе позволяю заниматься этой областью, то, стало быть, предполагаю или надеюсь, что в моем случае это условие выполняется.

Что же касается весьма кардинального вопроса вождя семинара, то на него готового ответа у меня нет, разве что пара замечаний. Во-первых, из нашей дискуссии мне стало ясно, какое огромное место в сознании искусствоведов, да и в общегуманитарном сознании, занял хрестоматийный период Византии и Балкан XIV века, Руси XIV–XV веков — период, когда исихазм был масштабным общекультурным и общенациональным явлением, с прямым и мощным влиянием на культурные практики — в первую очередь, на все церковные искусства. Я понял, что картина этого периода, с таким масштабом и такой ролью исихазма, воспринимается как некий типичный образец отношений исихазма с культурной жизнью и со сферой искусства, как эталон этих отношений на все времена. Эту картину и этот тип отношений исихазма с культурой рассматривают как правило, как норму, от исихазма ожидают выполнения этой нормы — а не дождавшись, испытывают некоторое недоумение, дезориентацию и разочарование. Но данный взгляд требует коррекции, он крайне неадекватен! Да, легко согласиться, что эта ожидаемая картина — желательная картина, «очень бы хорошо, чтоб так было». Но с чем согласиться никак нельзя — это с ее нормативностью. Она никак не норма, не правило, а самое редкостное исключение!

За феноменом Византийского мира XIV века, феноменом Исихастского возрождения, стоят определенные предпосылки, определенные условия, выполнение которых достигается, говоря красиво, лишь в Звездные Часы истории. Суть феномена — полномерная творческая встреча духовной традиции и общества. С несколько меньшей полномерностью подобная встреча осуществлялась и в Русском исихастском возрождении XIX века, живые сцены ее найдем в «Братьях Карамазовых». Условия же встречи касаются, естественно, обеих сторон. Со стороны традиции, ключевое условие — высший подъем ее «умного художества», когда становится возможно сочетание исихастской практики с иною активностью, с деятельностью в миру, в частности и с визуальными практиками. Наше время, сколько можно судить, не худшее для отношений традиции и общества, традиции и культуры, однако о полном наличии условий встречи, конечно же, нельзя говорить.

Во-вторых, стоит снова напомнить (кратко я говорил об этом), как в синергичной антропологии представляется общее соотношение между духовными практиками, с одной стороны, и культурными, художественными практиками — с другой. Принципиальное различие этих двух видов антропологических практик я вижу в том, что из них конститутивными являются лишь духовные практики. В культурных же практиках, в художественных практиках не совершается конституирование человека. Совершается лишь тренинг, культивация, артикуляция некоторого типа личностных структур, некоторого типа конституции и идентичности человека, на который худож-

ник, творец сознательно или интуитивно ориентируется. Он располагается в ареале некоторого типа конституции, и в его рамках делает для человека, к нему принадлежащего, все, что можно сделать, на пределе. Цель его — дать человеку сбыться. Но — именно *этому* человеку, в *данном* ареале. И «дать сбыться» — это очень емкая формула, емкое задание. Имеется лишь исходный каркас конституции, и он является, с одной стороны, очень жесткой вещью, но, с другой стороны, достаточно скудной. В культурных, в эстетических практиках совершается обретение полномерности, артикуляция, культивация этого исходного ядра конституции, и без этой артикуляции человек лишь частично выражает себя, не достигает полноты своего существования, полноты самореализации. Притом мне верится, что в современной культуре, в исканиях актуального искусства вполне могут открываться новые и неожиданные виды примыкающих и поддерживающих практик — виды, отражающие новую антропологическую реальность. Но все же самого ядра культурная практика не создает.

Лидов А. М.: Спасибо большое. Я думаю, что мы все получили мощный импульс к духовной практике, а также к визуальным и пространственным практикам. Нам есть о чем подумать. И думаю, что сейчас самое время поблагодарить Сергея Сергеевича за этот замечательный вечер. Спасибо.

2008

ТРИ ШКОЛЫ ВНИМАНИЯ: ГУРДЖИЕВ, ГУССЕРЛЬ И ИСИХАЗМ¹

Последовательно разбирая психологические структуры исихастской практики, мы подходим сейчас к тому, что можно было бы назвать, по отцу Павлу Флоренскому, «тайной келией» исихазма: к его внутреннему средоточию, ядру, за счет которого духовно-антропологический процесс, выстраиваемый аскетом, совершает актуальную онтологическую трансформацию человека. На прошлой лекции мы описали подступы к этому ядру и выяснили, что его каркас составляют всего два элемента: *внимание и молитва*, образующие между собой особую и тесную связь, соединяющиеся в «исихастскую диаду». По своей сути и назначению, эта диада есть антропологический и онтологический движитель, с помощью которого исихаст осуществляет восхождение к телосу практики, обожению. Как мы убедились, такой движитель может начать формироваться, когда сознание человека, его главные усилия, перестали быть направлены долу, в область обычных стратегий эмпирического существования, и, пройдя исихию, достигнув сведения ума в сердце, обрели иную направленность — непосредственно к телосу практики, горю. Оба элемента диады — большие сферы активности, требующие отдельного рассмотрения, так что разговор об онтологическом движителе — это три разговора: о внимании, о молитве и о том, что получается в их соединении. Сейчас нам предстоит разговор о внимании.

Исихастские практики внимания — обширная и глубокая тема. Исихазм развил самостоятельный и оригинальный подход к вниманию, который далеко не исчерпывается техническими приемами, но создает цельную практическую науку внимания, выделяющую его различные виды и функции, раскрывающую их связи между собой и с родственными явлениями и делающую при этом немало новых открытий. Сфера внимания предстает здесь как обширный деятельностный комплекс, все содержания которого организованы и упорядочены в соответствии не только с их собственной природой, но также с задачами духовного процесса, куда встроена вся сфера. Поэтому, чтобы правильно понять исихастскую науку внимания, необходимо различать в ней специфические черты, порождаемые указанными задачами, и общие особенности, обусловленные универсальными задачами внимания как такового. Для этой цели весьма полезно сопоставление с другими школами и практиками внимания, которое мы и проведем сейчас. В качестве примеров для сопоставления мы возьмем концепцию внимания в феноменологии Гуссерля и практику внимания в учении Г. И. Гурджиева. Во всех трех подходах внимание не рассматривается лишь как один из неизменных

¹ Лекция из курса «Психологические проблемы синергичной антропологии», прочитанного в 2000 году на Факультете психологического консультирования Московского Городского Психолого-Педагогического Университета.

аспектов любой деятельности сознания, но выделяется как отдельная, самостоятельная стратегия, культивируется как особая практика. Притом, на наш взгляд, здесь оптимальное соотношение отличий и сходств для плодотворности сравнения: все три явления — разного характера, но и с существенной близостью. Сопоставление с какой-либо другой духовной практикой мало интересно — сфера внимания в ней решает те же задачи, что в исихазме, так что отличия — в основном, лишь в степени развитости тех или иных ее элементов. Учение же Гурджиева родственно духовной практике, но имеет совсем иную природу, отнюдь не выстраивая восхождения к мета-антропологическому телосу. Не выстраивает его, разумеется, и феноменология, но при этом она, как мы показывали в «Феноменологии аскезы», представляет деятельность сознания довольно сходственно с исихазмом. На данных примерах мы рассмотрим общие свойства внимания, общие проблемы, которые решает всякая практика внимания. Сопоставление же позволит отчетливо увидеть специфические отличия каждого подхода.

К общим свойствам принадлежит, прежде всего, *векторность*. Внимание — направленная, векторная активность, оно всегда обращено, нацелено на некоторый *предмет внимания*. Принципиально различаются ситуации, в которых этот предмет заключен в самом сознании человека или же находится вне его: в этих случаях мы будем говорить, соответственно, о *внутреннем* и *внешнем* внимании. Универсальна и проблема удержания внимания, преодоления его рассеивания, развития его устойчивых форм. Поучительно проследить, как различные подходы решают эту проблему и как соотносятся в них модусы внешнего и внутреннего внимания. В нашем рассмотрении учение Гурджиева и феноменологическая концепция внимания окажутся, в известном смысле, взаимно противоположны; исихастская же наука внимания выступит как своеобразный синтез этих противоположностей.

Внимание по Гурджиеву не раз уже привлекало интерес психологов; так, гурджиевский подход чрезвычайно ценил и детально разбирал Ч. Тарт, построивший собственную систему практик внимания на сочетании практик Гурджиева и тибетского буддизма. Использование системы Гурджиева в современной психотерапии облегчается тем, что эта система не интегрирована в рамки какой-либо религии, и ее психотехники не предполагают мета-антропологического телоса и онтологического аспекта. «Йогины — идеалисты, а мы — материалисты», — говорил Гурджиев. Тарт же указывает: «Гурджиев считал, что внимательность следует развивать и применять в обычной жизни, в которой мы живем»¹, иными словами, ему было чуждо представление о необходимости альтернативной стратегии, основополагающее для духовной практики.

В сфере внимания эта «здесьняя», эмпирическая ориентация системы Гурджиева сказывается, прежде всего, в том предпочтении, какое отдается внешнему вниманию. Такое предпочтение он подчеркивает не раз — ср., например: «Когда я нахожусь в связи с внешним миром, я живу. Когда я живу только внутри себя, это не жизнь»². Поэтому гурджиевские техники суть, на львиную долю, техники работы с внешним вниманием. Предмет

¹ Тарт Ч. Практика внимательности в повседневной жизни. М., 1996. С. 202.

² Гурджиев Г. Взгляды из реального мира // Он же. Вестник грядущего добра. СПб., 1993. С. 78.

внешнего внимания — взаимодействие человека с окружающим миром, контакт с которым непосредственно осуществляют человеческие восприятия, перцепции. Для Гурджиева, как для изучавшихся им древних традиций знания, это — «врата», пять врат или окон, через которые человек связан с внешней реальностью. Соответственно, именно к перцепциям, к потоку человеческих восприятий и обращены ставимые задачи. Их содержание, конечно, определяется общими целями, которые преследует система. Что это за цели? Гурджиев не выпячивает дискурс власти, однако достаточно очевидно, что, в целом, все его техники и тренинги направляются к достижению власти человека над своим положением в окружающем, своими обстоятельствами, своими духовными и телесными ресурсами. Отсюда, по отношению к потоку собственных восприятий человеку также требуется достигать власти, контроля, что в данном случае означает — полного учета сознанием, а равно и полной, максимальной активности; иначе говоря, *полноты осознанности и полноты объема*. Mutatis mutandis, это соотносимо с начальной фазой большинства систем духовных и близких к ним практик (мистериальных культов, духовных упражнений) — фазой очищения (заметим, что найти в системе Гурджиева аналоги высших ступеней духовной практики уже гораздо проблематичней). Все каналы перцепций требуется прочистить и активизировать, человек должен привести себя в состояние максимальной восприимчивости, сделать себя существом, в полной мере воспринимающим внешнюю реальность, осуществляющим установку «чувствовать-смотреть-слушать». Активизация предполагает и максимальное понижение порога чувствительности, способность восприятия самых незаметных сигналов.

Еще существеннее, однако, то, что весь объем восприятий должен быть доведен до сознания, учтен им, зарегистрирован. По отношению к перцептивному опыту действует принцип полноты регистрации, полноты осознания. Как и активизация восприятий, регистрация опыта сознанием, имеющая в своей основе активность самонаблюдения, — непростая процедура. Это — сложный, ступенчатый акт, в котором осуществляется обработка поступившего сигнала путем его проведения через ряд уровней антропологической системы. При этом начало и конец этой регистрирующей цепочки актов существенно зависят от той практики, в состав которой человек включает данный перцептивный опыт: в начале он производит отбор, селекцию восприятий, в конце — совершается истолкование и претворение опыта, определяемое телосом практики. Функционирование активности внимания включает в себя всю процедуру осознания опыта, от ее начала и до конца; но, как видим, начало и конец этой процедуры зависят от конкретного класса практик и потому остаются за пределами общей психологии внимания. Теория внимания в составе общей психологии неполна и не может быть полной: цельная теория была бы предельно разветвленной, в соответствии с предельным разнообразием телосов внимания. Внимание входит всегда в состав той или другой антропологической практики как особая (суб)стратегия со своим телосом, определяемым телосом практики. В системе Гурджиева внимание, действуя, прежде всего, как внешнее внимание, осуществляет активизацию, очищение и осознание восприятий. В качестве телоса внимания здесь выступает *состояние полноты активизации и полноты осознания*.

Именно это состояние и обозначают главные понятия гурджиевского учения, пробуждение и вспоминание себя. Первый термин выражает то, что, по Гурджию, «человек спит», если он не достиг полноты объема и полноты осознания своих восприятий. Заметим, эта терминология вполне естественна: состояние сна означает отключенность восприятий и их регистрации; соответственно, обычные режимы существования с неполной, а по Гурджию, просто ничтожной включенностью,— почти сон, полная же активная включенность — пробуждение. Второй термин отсылает к очевидному персонологическому аспекту: достигая всей возможной полноты восприятий и полностью осознавая их все, человек, тем самым, полностью актуализует свою личность, что и передает известный набор формул, издавна употребляемых в практиках себя,— возвращение к себе, обретение (истинного) себя и т. п. Гурджиев пополняет этот набор собственной вариацией, где акцентированы внимание и память в их собирающей личности роли. Подчеркивается и другой очевидный аспект: пробуждение и вспоминание себя означают также полноту, максимальную интенсивность присутствия человека в настоящем моменте, в «здесь и теперь»; внимание, по Гурджию, должно быть в первую очередь вниманием «к настоящему, к окружающему». «Нужно быть на страже. Вы должны знать, что является необходимым в каждое мгновение»¹. И наконец, существенную деталью является всесторонний, комплексный характер этого вспоминания-собираяния: в нем должны участвовать все «три центра», которые выделяет антропология Гурджию, ум — чувства (эмоции) — ощущения; и ощущение-осознание своего тела — важнейший элемент вспоминания себя. «Для вспоминания себя... необходимо искусственно пробуждать все три центра»².

Вместе с тем вспоминание себя включает и внутреннее внимание. Данная установка служила в школе Гурджию своеобразным девизом, или паролем, школы, будучи понимаема как требование неусыпной бдительности, неустанного возобновления своей пробужденности, полноты восприятия и осознания. Тем самым, она требовала внимания, направленного на поддержание определенного состояния сознания, т. е. обращенного на *внутренний* предмет. Мы видим, таким образом, что практика внимания в системе Гурджию не ограничивается лишь внешним вниманием. Включая практики и внешнего, и внутреннего внимания, эта система, как и духовная практика, не просто развивает отдельные техники или приемы, но являет собою цельную школу внимания. При этом, однако, внимание внутреннее играет в ней вторичную и подчиненную роль. В духовных практиках соотношение этих двух видов внимания противоположно.

Особенность учения Гурджию — его динамичность, нацеленность на действие человека в мире. В свете данной особенности следует уточнить нашу характеристику телоса общей стратегии человека, и в частности стратегии внимания, по этому учению. Мы говорили о власти человека над своей ситуацией, но речь более точно должна идти не о статичной власти, а о власти действовать, достигая нужной цели,— действовать эффективно. Последняя формула наиболее адекватно передает специфическую направленность учения Гурджию: оно хочет быть *практическим учением об абсолютно*

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 58.

эффективном действии человека в мире. В конечном счете именно этому служат и пробуждение, и вспоминание себя: в пробужденном состоянии и в установке вспоминания себя человек становится эффективным орудием в эмпирической реальности. Когда он находится в состоянии максимальной восприимчивости и полного осознания всех восприятий, он абсолютно эффективен, для него нет непреодолимых препятствий и не составляет труда достижение любой эмпирической цели. Внимание здесь ассоциируется с эффективностью, оно выступает как способность и активность эффективного эмпирического действия. В свою очередь, эффективность в стратегиях эмпирического действия родственна интенциональности, она также предполагает фокусировку на цель и схватывание цели, которые, однако, осуществляются не актом сознания, а поведением всего человека. Можно сказать в этом смысле, что в учении Гурджиева возникает своего рода «экстериоризованная интенциональность», как стратегия абсолютно сфокусированного целенаправленного поведения. И можно также отметить, что в психологическом отношении система Гурджиева крайне экстравертна, модус интroversного сознания развит в ней весьма мало. Печать характера автора!

Имея в виду дальнейшие сопоставления, наметившуюся структуру внимания можно выразить простой схемой:



Эта схема наглядно передает упрощенную суть практик Гурджиева: человек репрезентируется как сфера перцепций, обращенная к внешней реальности; и эта сфера посредством системы упражнений и техник трансформируется в сфокусированный антропологический луч, способный направляться на любые эмпирические цели.

Наилучшим примером применения идей и техник Гурджиева является его собственная деятельность — система его учительства и форма представления и подачи своего учения. Сфокусированность эмпирического действия, установка на эффективность (доходчивость и достижение нужного воздействия) видны здесь со всей отчетливостью. Форма подачи учения была согласована с его содержанием и телосом, она стимулировала примат внешнего внимания. Для этой цели каждый из своих основных тезисов Гурджиев словно заключал в яркий цветной футляр: он применял метафоры, внешние раздражители, иные вспомогательные приемы, которые будили, активизировали и восприятия, и механизмы их регистрации. Свидетельства подтверждают, что эта стилистика была эффективна.

Общая оценка гурджиевской трактовки внимания зависит и от ответа на общий вопрос о религиозных и онтологических позициях учения Гурджиева. Из нашего описания ответ на этот вопрос довольно ясен уже, и он вполне соответствует положению Гурджиева в панораме интеллектуальных движений минувшего века. Гурджиев — пионер, первооткрыватель многих из тех подходов и установок по отношению к духовным традициям и духовной культуре, что приобрели великую популярность во второй половине XX века, в движениях хиппи и New Age, в психоделической субкультуре, трансперсональной психологии, экзотических и экстремальных психотех-

никах... Многие из этих движений, течений, субкультур — прежде всего New Age — не только несли влияние гурджиевского учения, но и имели прямые связи с Гурджиевым и/или группами его последователей. Объединяющая черта всего этого пестрого потока — эксплуатация древних аутентичных школ и традиций духовного опыта, эклектически смешивающая их и редуцирующая религиозно-онтологические измерения их опыта. Редукция осуществляется самыми разными способами и в разной мере, и наш вопрос — в какой мере редуцированы эти измерения у самого Гурджиева?

Ища ответ, нельзя полагаться на внешние прямые свидетельства самого учения и его автора. В религиозном отношении учение Гурджиева принадлежит к типу личных исканий и импровизаций, действительный результат которых часто весьма расходится с тем, чего желал достичь автор или каким он хочет представить свой труд. Гурджиев, как известно, очень подчеркивал свою прямую причастность ко всему миру духовных традиций, хранимых на Востоке, укорененность своего учения в этом мире. Традиции, которые им имелись в виду, — это традиции духовных практик разных религий: исламского суфизма, йоги, православного исихазма. Типологическое родство его системы с духовными практиками несомненно, и многие упражнения и техники этой системы явно восходят к тем или иным из них¹. Но это родство не распространяется на главные элементы парадигмы духовной практики: в системе Гурджиева нет ни мета-антропологического телоса, ни лестницы восхождения к телосу. Установка самонаблюдения означает у него лишь регистрацию восприятий, а не анализ и проработку внутренней реальности, как в духовной практике. Мы приводили выше его слова: «Когда я живу только внутри себя, это не жизнь». Нельзя не увидеть здесь решительного разрыва с позициями религиозного сознания: именно «внутри себя» человек живет духовною жизнью, выстраивает духовный процесс, актуализирующий его отношение к Богу. Но самые основательные аргументы дает обращение непосредственно к антропологии и персонологии Гурджиева. Они строятся на упоминавшейся схеме «трех центров» человека (интеллектуального, эмоционального и «двигательного»), а также на оппозиции «сущность — личность», где под личностью понимается все случайное, заинтерованное, «искусственная маска, результат воспитания, окружения, меняющихся мнений». Конституция человека, его «цель развития» мыслится как достижение гармонического сообразования всех центров и отделение сущности от личности. Отношение Человек — Бог нисколько не выступает здесь конститутивным отношением.

В итоге редукция религиозных и онтологических измерений оказывается почти полной. Все стратегии, все цели, выдвигаемые системой Гурджиева, остаются замкнуты в горизонте эмпирического существования, человек не стремится к размыканию себя в бытии. Но в этом можно, если угодно,

¹ Укажем характерный пример. Одна из ключевых техник системы Гурджиева — установление взаимной связи и координации разума и эмоций: «До настоящего времени ваши мысли и чувства были разобщены... Начните наблюдать за умом чувствами, почувствуйте то, что думаете... Когда мысль уже налицо, попытайтесь чувствовать; когда вы что-то чувствуете, направьте мысль на это чувство» (Взгляды из реального мира. С. 76). Данная техника — весьма упрощенный вариант сихаистского «сведения ума в сердце», имеющего аналоги и в других духовных практиках. См.: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 105–109. (Наст. изд., т. 1, с. 71–74.)

видеть оригинальность системы, ее новаторство. Установки и парадигмы, почерпнутые в духовных практиках, она транскрибировала в а-религиозную практику себя, которая представляет человека, в существенном, чувственной сферой и развивает техники, концентрирующие и фокусирующие эту сферу в антропологический луч, способный направляться на любые эмпирические цели. Эта практика себя указала возможность эффективной эксплуатации духовных практик современным человеком, и эта возможность была в дальнейшем использована множеством способов. Практика же внимания, развитая в ее рамках и основанная на телесе внешней эффективности, составляет вполне самостоятельный подход к проблеме внимания.

Внимание по Гуссерлю. Здесь перед нами — концепция внимания, которая не только развивается в строго философском дискурсе, но вырастает в той магистральной линии европейской мысли, для которой центральный и главный предмет философии — философский разум: разум, обращенный на самое себя, развивающий мысль о мысли. Ясно, что то внимание, которое наличествует в активности такого разума, — в первую очередь, внутреннее внимание. И именно в феноменологии Гуссерля примат внутреннего внимания — как и вообще внутреннего опыта — осуществляется наиболее радикально и последовательно. С учетом максимального приоритета внешнего внимания у Гурджиева, в известном смысле естественно рассмотреть эти две концепции внимания одну за другой как своего рода тезис и антитезис.

Феноменология Гуссерля развертывает описание деятельности сознания, характеризуя эту деятельность — и, собственно, саму природу сознания — определяющим предикатом интенциональности, как «интенциональный опыт»; иными словами, она развертывается как дескриптивная теория интенционального опыта, или же теория интенциональности. По отношению к сознанию как сознанию интенциональному, внимание — не просто один из аспектов его активности, но главный и центральный аспект; оно почти синонимично интенциональности, или, точнее, по Гуссерлю, «внимание есть вообще не что иное, как основной вид модификаций интенциональности»¹. Таким образом, теория интенциональности есть и теория внимания, и строится она как дескрипция актуализации интенциональности — интенционального акта.

Начальная фаза интенционального акта — феноменологическая редукция. Это исходная антропологическая установка для выполнения интенционального акта, и уже в ней содержится решительное утверждение приоритета внутреннего перед внешним. Суть установки в том, что мы производим умственную операцию погружения в мир нашего субъектного опыта. Редукция — это приведение всей полноты содержания сознания к набору лишь таких содержаний, которые квалифицируются как содержания внутренних восприятий. Не то чтобы мы производили отсечение каких-то содержаний: мы производим *изменение оптики и перспективы*. Мы начинаем взирать на любые содержания нашего сознания как на содержания внутреннего опыта, отвлекаясь от их происхождения и отказываясь относить их к некой внешней реальности. Это не значит, что мы отключаем наши перцепции,

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. I-s Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 3-te Abdr. Halle, 1928. S. 193.

в этом случае никаких содержаний не осталось бы вообще. Никакие содержания не исключаются, но все — переоцениваются. Эта переоценка формулируется Гуссерлем в зрительном дискурсе как перемена взгляда, как перевод всех содержаний сознания в мою собственную «субъектную перспективу». С этим связано и то, что Гуссерль заменяет ключевой термин, связанный с теорией опыта. Традиционно в немецком языке опыт обозначался термином *Erfahrung*; Гуссерль же, развивая свою теорию опыта, именует опыт уже не *Erfahrung*, а *Erlebnis*. Разница в том, что *Erlebnis* имеет корень *Leben*, жизнь, и означает не просто опыт, а жизненный, пережитый опыт или, иначе говоря, произвольный опыт, сделавшийся внутренним. Главный акцент этой установки Гуссерля — на том, что никакого другого опыта и не бывает у нас. Когда мы говорили, что в нашем опыте — внешняя реальность, это было иллюзией или неточностью выражения. Чистого и непосредственного опыта внешней реальности, опыта, не пропущенного через нашу внутреннюю жизнь, у нас нет и не может быть. Перевод всего объема нашего опыта в модус чисто внутреннего опыта и называется феноменологической редукцией. Это довольно сложная философская операция. Удобный образ для этой операции — «взятие в скобки». Внешнюю реальность мы должны заключить в скобки. Мы не отрицаем ее существования — но на исходном уровне, когда мы начинаем выстраивать свои восприятия, мы не можем утверждать, что эти восприятия доносят до нас какую-то внешнюю реальность. Хотя не можем и утверждать, что такой реальности нет. Вся дальнейшая работа сознания с воспринятым опытом должна проходить при внешней реальности, взятой в скобки. При этом мир для сознания становится миром опыта. Мир и есть опыт, он постигается лишь как опыт.

Понятно, что эта исходная установка Гуссерля может рассматриваться как противоположная установке Гурджиева, в которой человек признает примат внешней реальности, а своей задачей видит полноту ее осознанного восприятия. Эта противоположность прослеживается и глубже, в самих структурах внимания и когнитивного акта. В системе Гурджиева человек должен стать адекватным перцепирующим устройством. То, что поступает к нашему порогу перцепции из внешней реальности, должно быть пронесено без искажений через все уровни организации человеческого существа, вплоть до последнего, интеллектуального уровня. Здесь вновь у нас возникает понятие прозрачности, которое мы обсуждали на прошлых лекциях: понятие, играющее важную роль и в античной антропологии, и в антропологии духовных практик. В антропологии предикат прозрачности означает, что человек является чистой, неискажающей средой для распространения тех или иных сигналов, энергий, воздействий; и если в духовной практике он стремится стать прозрачным для энергий мета-антропологического телоса, то в системе Гурджиева он достигает прозрачности для сигналов, воспринимаемых органами перцепции. Законно видеть в этой установке системы Гурджиева еще одно отражение ее генетических связей с духовными практиками Востока; причем снова гурджиевская установка — редуцированный аналог религиозной установки, находимой в духовных практиках.

В феноменологии, однако, ничего подобного нет. Прозрачность — не феноменологический концепт, и у Гуссерля мы скорее найдем нечто противоположное. Здесь человек должен выступать не перцепирующей сферой

и не чистой неискажающей средой, а *точкой*: точкой зрения, задающей определенную перспективу, которая, в свою очередь, задает принцип упорядочения опыта. Перспектива, определяемая антропоточкой, — это ее собственная, *субъективная перспектива*; в феноменологической установке человек должен осознать себя как субъекта. (Существенно, что это уже не Декартов субъект; но в данную тему мы не можем отклоняться сейчас.) Какова же цель этой перестройки? Человек должен стать точкой зрения для того, чтобы осуществить акт узрения. Сделав себя Архимедовой точкой опоры, человек направляет свое зрение на избранный предмет. Предмет может быть любым — внутренним или внешним. Но когда мир — это мир-как-опыт, принципиального различия между этими ситуациями нет: любой внешний предмет, помещаясь в субъектную перспективу, будет предметом внутренним. Переход в установку феноменологической редукции означает, что все внешние предметы стали для нас внутренними — а, тем самым, направление зрения на любой предмет стало внутренним актом. Мы достигли того, что весь наш визуальный дискурс слился и отождествился с внутренним интеллектуальным зрением. Легко согласиться, что это — принципиальный результат, радикальное переустройство человеческой оптики. При школьном изучении феноменологии часто не понимают, почему с таким акцентом описывается эта исходная установка. Хватило бы и полстраницы, чтобы объяснить, что никакого «объективного опыта» как опыта внешней реальности для нас не существует. Тезис очень простой, но он акцентируется особо — и, как видим, оправданно. Здесь техника Гуссерля выступает как антропологическая практика: пусть не духовная практика, но, во всяком случае, практика себя. Мишель Фуко, по всей видимости, недооценивал этот момент, когда противопоставлял концепцию практик себя феноменологии. Речь не идет в ней об абстрактном философствовании. Человек должен реально сделать свою оптику таковой, иначе феноменологического философствования не получится.

Когда человек слил себя с внутренним зрением и сделал себя точкой этого зрения, он осуществляет далее то, ради чего все это производилось: осуществляет интенциональный акт. Интенциональный акт — акт интенции, намерения, направленности, это — направление внутреннего зрения на внутренний предмет. Предмет — любой, но стоит учитывать, что интенциональный акт — сложная, изощренная процедура, отчего его проведение описывают, как правило, на простом предмете — геометрическом, арифметическом и т. п. Существо, центральная часть акта — схватывание избранного «интенционального предмета». Феноменология — философское учение, имеющее универсальный телос философского разума, *осмысливающее постижение реальности*; соответственно, схватывание ставит целью осмысливающее постижение своего предмета. Цель — универсальна, но феноменология выстраивает путь к ней в собственной технике, главная особенность которой — последовательное использование зрительного, оптического дискурса. Могут заметить, что особого отличия в этом нет, ибо философия постоянно пользуется зрительным языком; но в этом обычном использовании зрительный язык имеет лишь метафорический смысл. Меж тем у Гуссерля он становится точным и внутренне адекватным языком осмысливающего постижения интенционального предмета. Интенциональный акт представляется как интеллектуальное всматривание, которое моделирует всматривание

физическое во всех его основных стадиях и основных механизмах. Терминологию зрительного акта, его операции и структуры, его детали Гуссерль переносит в философию и делает из этого описание философского акта. Те предпосылки, что сделали это возможным и законным, — феноменологическая редукция и основанная на ней субъектная перспектива.

Итак, описание следует за ходом зрительного акта. Схватив интенциональный предмет, мы должны поместить его в фокус интеллектуального зрения, навести на резкость. Все цели зрительного акта становятся целевыми терминами для философского феноменологического акта у Гуссерля. Целевая установка зрения — ясность и отчетливость видения; и в точности эту формулу, взяв ее по латыни, *clara et distincta visio*, Гуссерль делает установкой, девизом интенционального акта. Другим выражением целевой установки у него служит очевидность, *Evidenz*. Достижение ясного и различающего видения включает в себя целый ряд операций: схватывание, фокусирование, последовательное всматривание, меняющее перспективу, исходя из содержания воспринятого. Осуществив схватывание, мы замечаем, что есть возможность достичь в нем еще большей полноты и точности узрения. Когда на прошлых лекциях я описывал, что такое позиция участного сознания, мы говорили уже о необходимости смены перспектив для полноты восприятия, охвата предмета. Это обстоятельство равно справедливо для эмпирического и для интеллигибельного предмета, и в феноменологии Гуссерля за счет него добавляется еще один блок в описании интенционального акта. Достигнув полноты описания в одной перспективе, ее нужно сменить, исходя из содержания воспринятого — как бы по подсказке предмета, прилаживаясь к нему, «вступая с ним в участные отношения». Возможно, сделать это придется не однажды. Такой аккомодацией зрения к предмету и достигается философский итог, ясное различение предмета.

Результат же во многом совпадает с классической философской конституцией. В философии Платона философский акт описывался как созерцание идей или эйдосов, умных образов предмета. Интенциональный акт направляется к видению предмета в его смысловой структуре. В феноменологической редукции человек делает себя точкой внутреннего зрения, из которой исходит, как пучок оптических лучей, интенция, схватывающая предмет. В финале акта, на стадии ноззиса, схваченный предмет превращается в философский смысловой предмет — эйдос, видимый в полноте своей смысловой структуры. Гуссерль здесь движется в традиционном философском русле: эйдосы понимаются как репрезентации смысловой структуры, «образы смысла», что обращает нас к известному понятию эстетики Шеллинга — ее ключевым понятием как раз и было понятие смыслообраза (*Sinnbild*). Эйдос Гуссерля не столь далек от смыслообраза Шеллинга, и мир-как-опыт становится миром смыслообразов. Картина реальности кажется близка к платоновской — но крайне существенно, что к канонической трактовке платонизма Гуссерль отнюдь не присоединяется. Концепция эйдоса привела его в опасную близость к платонизму, и он предпринимает тщательную и строгую работу, чтобы достичь размежевания с ним. Усилия направляются на то, чтобы максимально избежать эссенциалистского дискурса, выстраивая философию как точную дескрипцию интенциональных актов, а не дискурс отвлеченных сущностей. Здесь, в выстраивании отношений с платонизмом и эссенциализмом, один из тех пунктов феноменологии,

где Гуссерль прокладывает путь с микроскопической тщательностью. Его тонкая проблема в том, чтобы, используя в значительной мере концептуальный арсенал классической метафизики, в то же время развертывать феноменологию отнюдь не в эссенциальном дискурсе этой метафизики, а в деятельностном дискурсе, дискурсе дескрипции актов. Именно с этим связан тоже часто не понимаемый акцент, даже пафос, с которым в феноменологии подается установка дескрипции, описательности: проводя эту установку, феноменология проводит преодоление метафизики.

Вопрос: То есть о телесе здесь речь вообще не идет?

О телесе, понятном эссенциально. Здесь — важный пункт близости с синергичной антропологией: в ней концепт телеса имеет принципиально не эссенциальную природу. Как высшее состояние духовной практики, телос — не какая-то созерцаемая сущность, а некоторый достигаемый режим деятельности, это — понятие из энергичного дискурса синергичной антропологии. Как и синергичная антропология, феноменология избегает платонических и эссенциалистских понятий — сущность, идея и т. п.; феноменолог говорит, что он «всего лишь» описывает деятельность, акты. Здесь трудная грань, одна из тонких концептуальных ситуаций в философии XX века. Хотя Гуссерль не может избежать заметных включений платоновского языка, мир, который рисует феноменология, не платоновский мир: описывается интенциональный акт, и эйдос тоже должен пониматься деятельностно. Эта трудная грань должна быть нам понятной, ибо синергичная антропология последовательно развивается не в сущностном, но в энергично-деятельностном дискурсе, и мы могли убедиться, что измерение бытия-действия — это полноценное измерение, в котором можно осуществить полное описание реальности. Феноменология Гуссерля близка к подобному описанию. Как теория внимания, в своих основных элементах она представляется простой схемой. Человек выступает порождающей точкой субъектной перспективы — как в зрительном акте, из точки исходит пучок лучей, направляясь на предмет, — производится работа интеллектуального зрения — предмет претворяется в эйдос:

Интенциональное сознание → Интенциональный предмет → Эйдос

Внимание в исихазме. Исихастская практическая наука внимания объемна и разветвлена. Начнем с ее принципиальных отличий от уже описанных подходов к вниманию. Здесь дисциплина внимания — часть духовной практики, и это сказывается на ней многими специфическими чертами. Процесс практики конституируется телосом, который заключается в трансцендировании, обожении. В этом мета-антропологическом телесе не существует уже отдельной активности внимания, не существует внимания как такового. С приближением к телосу, на подступах к онтологической трансформации начинают меняться конститутивные предикаты человеческого существования, трансформируется и активность внимания. В ходе практики, таким образом, внимание само проходит определенную трансформацию, в которой ему, в известном нам его виде, предстоит умереть, дабы претвориться в некую иную, неведомую природу. Это радикально отличает исихастскую

теорию внимания и от гурджиевской, и от гуссерлевской. Другое отличие связано с соотношением внутреннего и внешнего внимания. Как мы видели, в гурджиевской технике имеет место явный примат внешнего внимания, тогда как в феноменологии Гуссерля на первом плане столь же явно — внутреннее внимание. Исихастское внимание осуществляет равновесие, синтез обеих форм. Главная его работа проходит во внутреннем внимании, но сфере внешнего внимания отводится тоже значительное место. Функции внешнего внимания проще, и удобно сказать о них здесь же, сразу. Главные задачи внешнего внимания связаны с начальными блоками исихастской Лествицы — покаянием, борьбой со страстями. Однако и на всех ступенях самонаблюдение аскета в полной мере включает активность внешнего внимания, которому надлежит зорко и полно, не менее полно, нежели в системе Гурджиева, фиксировать все его внешние проявления и восприятия.

Реконструкцию исихастской науки внимания необходимо вести с учетом ее исторического развития, поскольку она прошла весьма значительную эволюцию. Исихазму досталось богатое античное наследство. Аскетическую, монашескую среду часто противопоставляют среде просвещенной, однако, хотя владение мирской культурой здесь никогда не выступало особой целью и ценностью, но после ранней эпохи отцов-пустынников, большей частью коптов, восточнохристианская аскетика все больше соприкасалась с высокой культурой поздней античности и Византии. Внимание к внутреннему миру человека в этой культуре было очень интенсивным, и понятия, относящиеся к внутреннему миру, были богато разработаны. Аскетика активно использовала их. Немалая часть понятий относилась к сфере внимания. Внимание изначально мыслилось в качестве центрального элемента в кругу задач аскетического сознания. Было изначально ясно, что цель аскетического опыта — переустройство внутренней реальности, и в деле этого переустройства первоочередным образом необходима концентрация внимания.

В итоге концептуальный фонд, с помощью которого аскетическое сознание описывало себя, внутреннюю жизнь, духовный процесс, создавался как определенный комплекс понятий, группировавшихся вокруг установки концентрации внимания. Однако присутствовал и другой собирающий центр, поскольку главные задачи аскетического сознания были, очевидным образом, двояки. Помимо способности максимальной концентрации, это сознание необходимо было организовывать и переустраивать так, чтобы сознанием и всем человеком совершалось онтологическое восхождение. В соответствии с этой двоякой системой целей исихастской практики, постепенно происходило размежевание всего обширного набора понятий. Часть из них отходила к сфере внимания, другая же закреплялась за сферой, несущей функцию восхождения-возведения человека, — сферой молитвенного Богообщения. Но концептуальное оснащение сферы молитвы на ранних этапах было заметно скуднее и развивалось сложнее. Христианское сознание формировалось на двоякой основе сознания эллинского и сознания иудейского, причем конституция сферы Богообщения гораздо теснее была связана с Ветхозаветной религиозностью: Христос пришел не разрушить Закон, а исполнить. Но дело мышления, искусство концептуализации культивировались греческим разумом, тогда как стихией иудейского сознания было не концептуальное и философское мышление, а напряженная экзистенциальная религиозность, выражавшая себя не в понятиях, а на языке личного

общения. Концептуализация же христианской и исихастской молитвы средствами греческого умозрения легко уклоняла к языческой мистике, прежде всего неоплатонической, как это показывают труды Евагрия Понтийского. Лишь довольно нескоро, на более зрелых византийских этапах находит подлинную свою форму исихастский дискурс молитвы. Напротив, дискурс внимания уже в ранних исихастских текстах, таких как письма, приписываемые Антонию Великому, весьма богат. Здесь арсенал греческого умозрения не нес опасности языческих уклонений, и очень скоро в рамках аскетического дискурса появляется большой набор терминов, связанных с вниманием, концентрацией, (само)наблюдением, памятью и др.

Однако структура этого набора — а тем самым, и структура исихастского внимания — была первоначально далеко не ясна. Состав набора был пестрым и разнородным. В нем выделялся ряд крупных, базовых понятий, каждое из которых детализировалось, порождало различные свои виды, производные и зависимые понятия и становилось центром некоторого понятийного куста, круга, топоса. Каковы были основные круги? Понятия, относящиеся к внутренней жизни, были ориентированы на духовное пробуждение, активизацию сознания. С самого начала в их число входили понятия памяти и бодрствования. Память подразделялась на память о смерти, память о Боге. Замечено было, что разным видам памяти присущи разные механизмы. Применительно к духовной работе человека разные виды памяти соотносились с разными частями этой работы. Памятование о Боге граничило со сферой молитвы. Память о смерти связывалась с осознанием бытийной ситуации человека и потому составляла часть этапа Духовных Врат, включалась в работу покаяния. Аналогичному разветвлению подвергались понятия бодрствования и пробуждения. С понятием бодрствования соединялись представления о том, чего ради бодрствует человек. Ответ был в том, что бодрствование совершается ради присмотра за чем-то жизненно важным, ради его хранения: бодрствуют ради того, чтобы сохранить и не утратить некоторые главные вещи. Это влекло дальше — к необходимости определения, идентификации этих вещей, главных для аскетического делания. Понятно было, что длительно хранить, блюсти аскету необходимо, прежде всего, приобретения его аскетических трудов. Но что они являли собой? Постепенно осознавалась и осваивалась специфическая энергийная природа духовной практики как особого процесса в котором выстраиваются ступени онтологического восхождения (исихастской Лествицы). В достижении очередной ступени и был тот плод, что надлежало хранить исихастскому вниманию. В силу энергийной природы процесса эти ступени представляли собой не столько «состояния» сознания, сколько режимы, способы его деятельности или, на языке синергийной антропологии, энергийные конфигурации, антропологические энергоформы. Аскетическая деятельность виделась как осуществляемая двумя центрами — сферой ума и сферой сердца, эмоциональной жизни. Отсюда следовало, что внимание как бодрствование должно быть блюдением ума и сердца, стражей, приставленной к уму и сердцу. И отчетливо понималось, что стражею охраняется именно определенная конфигурация человеческих энергий, сообща выстроенная умом и сердцем.

Первоначально, однако, эти интуиции об узловых пунктах аскетического делания отнюдь не были концептуально оформлены, воплощены в структу-

рах аскетического дискурса и связях его понятий. Набор понятий оставался аморфен. Он был весьма широк: уже в Новом Завете из античной культуры был транслирован целый комплекс понятий, относящихся к сфере самонаблюдения и самодисциплины ума, затем сюда начали добавляться отдельные понятия из позднеантичных практик себя (в основном стоических), затем начали появляться и новые, аутентично исихастские концепты. Практика, которую он обслуживал, также была сложносоставной, включала в себя целый ряд различных работ: создание установки разрыва с миром, очищение сознания, идентификация его состояний, контроль, мониторинг этих состояний и т. д. На раннем этапе понимание деятельности исихастского сознания, структурирование концептуального комплекса, относящегося к этой деятельности, руководились обычными принципами античного мышления, его шкалой ценностей. На вершине этой шкалы стояли интеллектуальные ценности; в культуре поздней античности все ценностные приоритеты были за сферой ума. Центральным же и высшим свойством ума виделась умственная зоркость, способность ясного умственного видения и различающего суждения, «рассудительность» (δίακρισις). В дальнейшем эта зоркость разума, культивируемая античным сознанием, стала главным целевым понятием многих опытов европейской философии, вплоть до Гуссерля. Она легко могла дополняться этическим аспектом, трактуясь как различение добра и зла, вредного и полезного, — и потому аскетическое сознание первоначально тоже признавало рассудительность своим верховным принципом; эта роль ее отчетливо выступает в корпусе, связываемом со св. Антонием, в писаниях св. Иоанна Кассиана и др.

Постепенно, однако, стало ясно, что подобный взгляд на аскетическое сознание, его строение и его практику не соответствует существу и заданиям аскетического опыта. Δίακρισις есть, собственно, способность идентификации и квалификации сознанием самого себя, и для аскетического сознания это — важное, но не главное. Как мы выше указывали, ключевая и главная задача этого сознания — выстраивание, а затем хранение (охрана, стража) некоторых специальных энергийных конфигураций. Энергийные конфигурации, энергоформы — это отнюдь не статические пребывающие состояния сознания. По самой своей природе они постоянно меняются, они предельно изменчивы, и при этом энергоформы процесса онтологического восхождения, отвечающие ступеням исихастской Лествицы, отличаются еще особою неустойчивостью, хрупкостью, ибо создаются лишь сугубо в этом процессе и не могут существовать вне его пределов. Их сохранение, поддержание означает их непрестанное воспроизведение и требует какого-то особого умения или искусства. Это искусство — очевидно, оно представляет собой специфический род внимания — вырабатывалось исихастской традицией в течение нескольких столетий. Когда же оно было создано — отвечающее ему понятие стало центральным и организующим понятием в описании деятельности исихастского сознания, сменив в этой роли понятие рассудительности.

Это критически важное событие, веха в развитии исихастской аскезы, относится к периоду Синайского исихазма (VII–X вв.). Новым появившимся понятием было понятие *трезвения* (νήψις). Оно выражает специфический для духовной практики режим концентрации и фокусировки сознания — квинтэссенцию внимания, каким оно требуется в духовной прак-

тике. Его определяющее свойство — постоянная, ни на миг не утрачиваемая бдительность, неусыпная готовность сигнала, реакции на любые искажения, отклонения, вторжения в ход духовного процесса. Трезвение — новый, аутентично исихастский концепт, сформированный на базе обычной «трезвости», простого антонима «опьянению». Вводясь в аскетический дискурс, слово проходит существенное переосмысление, терминологизируется и становится ключевой характеристикой аскетического сознания. Далее трезвение делается собирающим центром понятийного комплекса — вокруг него группируется весь круг понятий, описывающих сферу внимания в исихастской практике: бодрствование, память (различных видов), хранение ума, хранение сердца, стража... Каждое из этих понятий получает смысловую связь с трезвением, и весь понятийный комплекс обретает единую смысловую структуру как *домостроительство трезвения*. В составе комплекса сохранилась и рассудительность, став также подчиненной трезвению: энергичные конфигурации, охраняемые вниманием-трезвением, должны быть идентифицированы как соответствующие ступеням Лествицы, что и есть дело рассудительности, зоркого различающего суждения.

Нельзя не увидеть, что в своей совокупности домостроительство трезвения определяет цельный модус сознания, выделяемый характерными отличительными чертами: непрестанная собранность, концентрация; высокая самоконтролируемость; отчетливая отрефлектированность; способность фокусировки. Все эти черты составляют принадлежность внимания, и мы констатируем, что в исихазме внимание реализуется не как частный аспект работы сознания, но как самостоятельный модус сознания, определяемый трезвением, — как «сознание в модусе трезвения». Важно заметить, что это — *неклассический* модус: сознание в модусе трезвения нельзя считать ни активным, ни пассивным, в нем преодолевается Аристотелева оппозиция активности и пассивности, действия и претерпевания, и потому предикаты сознания в этом модусе имеют особую природу, отличающую их от категорий классической метафизики. Поэтому с формированием модуса трезвения становилось ясно, что в исихазме рождаются такие способы работы с сознанием, каких не знала античность, и в лоне исихастской аскезы вызревает некоторая умственная дисциплина, школа мышления, отличающаяся от классической культуры сознания и мышления в античности. Осознание ключевой роли трезвения в этой новой постановке мышления привело к тому, что трезвение вошло в ряд определений исихастской практики, а исихастские отцы-подвижники стали именоваться «трезвящимися», «нептическими» отцами.

Для нас же становится очевидным, что «сознание в модусе трезвения» — сознание, которое схватывает и держит в фокусе, «стерезет» определенные энергоформы, — является не чем иным, как интенциональным сознанием. Трезвение, как легко проследить, представляет собой полный аналог интенциональности, разделяющий все ее основные свойства (напомним, в частности, что, по Гуссерлю, интенциональность также преодолевает оппозицию активности и пассивности). Однако и более того. Интенциональность, как и трезвение, — собирающий центр концептуального комплекса, и она также задает определенный модус сознания, элементами которого служат нацеливание, схватывание, внимание, бдительность и т. д. Можно показать, что все главные составляющие модуса трезвения и все протекающие

в нем процессы имеют прямые соответствия в модусе интенциональности феноменологического сознания. Мы не будем входить в детальное сопоставление этих модусов; в общих чертах оно проводится в книге «К феноменологии аскезы». Тут возникают и достаточно сложные вопросы — в частности, остается неисследованным до конца, выполняет ли исихастское сознание завершающие стадии интенционального акта? в какой мере и в какой форме этим сознанием производятся заключительные моменты ноэзиса и идентифицируются ноэмы? В большой проблеме «духовная практика и интенциональный опыт» многие существенные вопросы еще открыты.

Включенность модуса трезвения в исихастскую практику не может не вносить и крупных отличий от ситуации феноменологического сознания, для которого интенциональный акт выступает как самоцель. «Интенциональный предмет» для исихастского внимания-трезвения не только не произволен, но задан единственным образом, как энергоформа, отвечающая определенной ступени Лествицы. Чисто энергийный и динамический характер такого предмета, придающий ему предельную подвижность, вызывающий необходимость его цепкой стражи, рождает много специфических особенностей и трудностей исихастского «интенционального акта». Но главные отличия вносятся, конечно, тем, что исихастское сознание наряду с домостроительством трезвения должно одновременно выстраивать и домостроительство молитвы — сферу совсем иной природы, где от него требуется совсем иная активность. В этой сфере сознание выстраивает «онтологический диалог» с Богом, действует в парадигмах личного общения и не выступает как интенциональное сознание. Еще существенней то, что с продвижением к высшим ступеням духовного процесса характер отношений в исихастской диаде *Внимание — Молитва* постепенно меняется, и в зависимости от него (напомним, внимание здесь служебный элемент!) начинает меняться и сама сфера внимания.

По мере онтологического восхождения человек все более приближается к встрече и соединению своих энергий с Божественными энергиями, благодатью, и благодатные воздействия делаются из имплицитных все более явными. Решающим рубежом является достижение синергии, бытийного размыкания человека, в котором осуществляется встреча и согласное сообразование, соработничество энергий Божественных и человеческих. За этим рубежом характер и молитвы, и внимания кардинально меняется: под благодатным воздействием и в той, и в другой сфере активность сознания более не имеет необходимости в напряженном усилии, выполняется «сама собой». На языке аскезы молитва делается «самодвижной», а внимание «неотходным», и *самодвижная молитва блюдетя неотходным вниманием*. Но что такое эта новая форма, это «неотходное» или «благодатное» внимание? Сохраняет ли оно какую-либо связь с интенциональностью?

На высших ступенях духовного процесса мы входим в область мистического опыта, и описание явлений здесь делается во многом неоднозначным, условным. Коль скоро молитва стала исполняться «сама собой» (а точнее, по благодати), допустимо сказать, что нужда во внимании отпала — отпала нужда в блюдении молитвы как в особой активности, отдельной от самой молитвы. Действительно, сфера внимания слилась со сферой молитвы, вошла в нее; структура сознания, основанная на раздельной икономии этих двух сфер, прекратила существование. Но можно сказать и так, что в новой

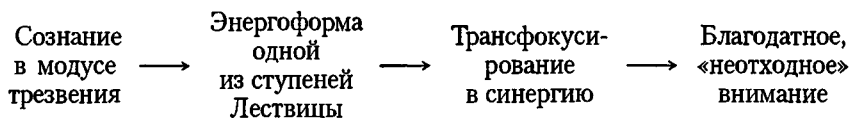
единой икономии внимание приняло некоторую высшую форму, и этот путь для нас плодотворней, ибо позволяет проследить и охарактеризовать трансформацию внимания.

Понятно, прежде всего, появление «неотходности» внимания (или трезвения): в синергии энергии внимания, как и все энергии человека, сообразованы с благодатью, и внимание-трезвение, подобно молитве, поддерживается «само собой» (а точнее, по благодати). Но есть и другие изменения, происшедшие с вниманием, и они не менее радикальны. С приближением к телосу духовной практики начинает меняться конституция человеческого существа. Вся совокупность его энергий обретает новую организацию, становится единством, достигающим соединения с Божественными энергиями. Это означает, что проявления человека становятся *холистическими* — принадлежащими не какому-либо обособленному органу человека, но всему человеческому существу. В первую очередь такой эффект аскеты отмечают в сфере перцепций, где возникают «умные чувства» — новые перцептивные модальности, которые уже нельзя связать с каким-либо отдельным телесным органом: так, об «умном зрении» в свидетельствах подвижников говорится, что в его опыте человек «весь стал зрением». Следуя этой общей парадигме аскетического опыта «превосхождения естества», мы можем по аналогии сказать, что в этом опыте человек «весь стал вниманием» или, иными словами, внимание-трезвение обрело холистическую природу, стало «холистическим вниманием-трезвением».

Другое изменение касается предмета внимания. В соответствии с назначением исихастского внимания — содействовать самопреобразованию человека в его энергиях — внимание, как мы видели, направляется на подлежащую преобразованию антропологическую энергоформу. Но с достижением синергии, на высших ступенях Лествицы, в этой энергоформе начинают играть все большую и явную роль Божественные энергии, благодать — так что именно *благодать все более занимает место «предмета внимания»*. Такой вывод согласуется с тем, что домостроительство внимания соединяется и отождествляется с домостроительством молитвы, молитва же направляется к Богу, ко встрече с Его энергиями. Так намечается продолжение и обобщение сближения исихастского внимания с интенциональностью. Мы можем считать, что на высших ступенях Лествицы это внимание-трезвение сохраняет свою интенциональную природу (ключевые свойства векторности, «направленности-на» и способности схватывания-фокусирования); но, вместе с появляющимися начатками «превосхождения естества», оно обретает особый, мета-эмпирический «интенциональный предмет», в качестве которого выступает благодать, Божественная энергия. В интенциональном предмете усматриваются проявления Внеположного Истока, и эти проявления, или же энергии Внеположного Истока, делаются новым интенциональным предметом. Устремление человека к Инобытию характеризуется здесь как особая «трансцендентная интенция», «интенция на благодать», и актуализация этой интенции на благодать рассматривается как *sui generis* обобщение интенционального акта. Такой взгляд не противоречит позициям самой исихастской традиции. По слову преп. Серафима Саровского, духовная цель человека — стяжание Духа Святого, и, как легко заметить, «стяжание» весьма близко по смыслу к дискурсу интенциональности, оно сродни схватыванию. Привлечение же аппарата феноменологии способно

значительно обогатить и углубить анализ исихастского опыта. С позиций же самой феноменологии, мы намечаем путь распространения ее понятийного языка на область религиозной жизни, духовных практик. Опять-таки это не противоречит позициям Гуссерля: мы вполне присоединяемся к его суждению о том, что *в своей непосредственной форме* феноменология к этой области явлений неприменима.

В заключение этой беглой характеристики исихастского внимания приведем схему его структуры по аналогии с другими рассмотренными школами:



Как легко заметить, наше компаративное рассмотрение трех школ оставило полностью в стороне почти все вопросы теории внимания, какими занимается психология: селективность внимания, его ресурсы, настройки, стимулы, границы возможностей и т. д. Отсюда, в свою очередь, легко сделать вывод, что в качестве анализа внимания это рассмотрение не представляет никакого интереса. Охотно соглашусь с этим: наши цели были иными. Тема о внимании возникла у нас в контексте изучения исихастской практики, расширяемом до сопоставления исихазма с другими практиками себя. Поэтому истинный предмет нашего анализа — отнюдь не внимание как таковое, но лишь внимание в практиках себя. *Что делает внимание в практиках себя? Каковы место его и роль в различных видах практик себя?* Таковы были занимавшие нас вопросы, и я надеюсь, что нам удалось о них кое-что сказать.

ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В ИСИХАСТСКОМ ОПЫТЕ

Принципы и понятия общей герменевтики телесности

Роль тела в исихастском искусстве молитвы всегда была одною из самых обсуждаемых тем в работах по исихазму. Исихастский «психофизический метод» — яркая особенность исихастской практики, издавна привлекавшая внимание и порождавшая всевозможные гипотезы о ее происхождении и сопоставления ее с другими духовными практиками. Сегодня эта тема имеет вполне современное и основательное освещение в работе митр. Каллиста (Уэра) «Молиться телом: исихастский метод и вне-христианские параллели»¹. В данном тексте мы тоже обращаемся к проблеме телесности в исихазме, но избираем несколько другие ее аспекты: мы хотели бы наметить общие принципы герменевтики телесности в исихастском опыте.

Современная культура — телесно ориентированная культура; дискурс тела и телесности, телесные практики господствуют в ней сегодня. Как результат столь возросшего внимания к телесной сфере, сам центральный концепт, тело, приобрел небывало расширившееся семантическое поле, с трудом обозримое множество очень разных значений. Поэтому, желая дать истолкование телесности в исихастском опыте, мы должны прежде всего указать, какое из этих значений или какой их ряд мы будем использовать. Если в 60-е годы известная идея о том, что «у короля два тела», была воспринята как научная новация, то ныне считается очевидным, что у всякого смертного множество самых разных тел — сакральные, коллективные, «тело-для-другого», «тело наслаждения» и проч.; здесь же можно вспомнить и о разнообразных телах, что с древности сопоставлялись человеку в религиозно-мистических культах и учениях — как то: тело литургическое, духовное, «тело воскресения»... «Какое тело? Их у нас много», — говорит Ролан Барт. Но все эти обобщенные тела разделяют одно общее свойство: говоря на современном языке, они виртуальны, т. е. не обладают всей полнотой измерений актуальной телесности. В частности, им не приписывается обычных полномерных связей со сферой сознания человека, психологической сферой. Меж тем для нашей темы психологические аспекты крайне существенны — и по этой причине мы ограничимся в данном тексте исключительно актуальной телесностью, и не будем рассматривать никаких обобщенных тел.

Определяя далее принципы нашего подхода, мы должны выбрать язык нашей герменевтики — знаковую систему, на базе которой будет толковаться, прочитываться исихастская телесность. Здесь также множество вариантов выбора, но все они разделяются на две обширные группы:

¹ Символ (Москва — Париж). 2007. № 52. С. 13–50. (Англ. оригинал опубли. в 1992 г.)

а) телесные знаки (означающие) имеют субстанциальную, или же именную, в грамматике дискурса природу;

б) телесные знаки (означающие) имеют энергийно-деятельностную, или же глагольную, в грамматике дискурса природу.

В первом случае тело трактуется как «имя», объект, и мы оказываемся в рамках герменевтики и антропологии старого образца, когда значащими, смыслоносными элементами телесности предполагались члены и органы человеческого тела. В современной мысли эта субстанциальная модель герменевтики телесности рассматривается уже как устаревшая и неадекватная. Решающим этапом в отказе от нее явился, вероятно, ее капитальный деконструирующий анализ в «Идеях-II» Гуссерля, созданных в 1912–1928 и опубликованных в 1952 году; один из выводов Гуссерля был, в частности, сформулирован Мерло-Понти так: «Тело принадлежит миру вещей только благодаря нечеткости своих границ, оно соприкасается с ним своей периферической сферой»¹. Научный выбор был сделан определенно в пользу другой модели. В ней означающими могут служить движения, жесты, поведенческие и физиогномические паттерны, перцептивные и любые другие акты, а также начатки актов, едва уловимые побудительные движения и т. д. В качестве общего термина мы будем называть все эти энергийно-деятельностные, «глагольные» телесные знаки *телесными проявлениями* человека.

Итак, герменевтика исихастской телесности может строиться как герменевтика телесных проявлений. Однако требуется еще зафиксировать и сферу означаемого: какие значения и смыслы несут телесные проявления? Здесь прочно доминирует один выбор: предполагается, как правило, что телесные проявления суть внешние выражения «внутренней жизни» человека, понимаемой как жизнь его сознания — так что означаемыми выступают содержания сознания, т. е. психические события, паттерны, закономерности. Естественно, что этот герменевтический постулат, отождествляющий сферу означаемого со сферой психического, принимается в первую очередь в психологии, в рамках которой обычно и развивается герменевтика телесности. Выбирая, далее, конкретные виды психических содержаний, различные направления и школы в психологии развивают собственные, весьма различные подходы к этой герменевтике. В итоге данный постулат открывает довольно широкое концептуальное поле; но допущение, сводящее сферу означаемого лишь к психическим содержаниям, все же сужает общность всего этого русла.

Чтобы избежать такого сужения, мы примем более широкую *интегральную* позицию: будем полагать, что сферу означаемого для телесных знаков составляет вся область «внутренней жизни» цельного человека, которая охватывает наряду с психическими содержаниями внутренние события, паттерны, особенности структуры и деятельности интеллектуальной сферы, а также и самой телесности, в ее внутренних механизмах. Заметим, что роль телесного элемента в сфере означаемого достаточно велика; к примеру, в медицинской диагностике, представляющей собой специфический род герменевтики телесности, означаемым для телесных проявлений служит, главным образом, телесное же. В духовных же практиках, и в частности в исихазме, основной, опорный вид означаемых составляют именно

¹ Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 192.

интегральные содержания, включающие в себя и телесную, и психическую, и интеллектуальную компоненты и служащие конститутивными элементами духовно-антропологического процесса практики.

Далее, выделим основные особенности общей герменевтики телесности. Главным источником таких особенностей служит некоторый фундаментальный предикат телесности и тела, что составляет специфическое отличие телесности и сказывается на всех явлениях с ее участием. Это отличие телесной стихии с древности видели в ее инертности, косности, «коснодвижности», «неудобопременчивости», в неподатливости и непослушности тела по отношению к внешним воздействиям и, прежде всего, воздействиям воли и разума самого хозяина тела, человека. Надо, однако, уточнить, что имеет в виду эта традиционная характеристика телесности. Отнюдь не только у тела, а и у всякого предмета, наряду с изменчивыми сторонами и свойствами, акциденциями, находят стороны и свойства устойчивые, неподатливые к переменам и воздействиям, субстанциальные. Телу же, что тоже признавалось всегда, присуща и немалая пластичность, гибкость, способность к совершенствованию, расширению своих возможностей. Поэтому главное значение обсуждаемого предиката — не метафизическое, а антропологическое: этот предикат характеризует, прежде всего, отношения уровней антропологической реальности и выражает неподвластность тела разуму и сознанию: непослушность и неподатливость тела не к изменениям вообще, а именно к тем, каких хотел бы или требовал от него разум. Рефлексия подобного предиката выводит к интуиции *неразумности тела*, конфликта телесного и разумного начал — т. е. внутреннего конфликта самой человеческой природы. Как мы увидим, исихастское отношение к телу углубляет эту интуицию, *онтологически корректируя* ее и одновременно давая ей отчетливое, заостренное выражение.

Таким образом, действительная специфика телесности — не метафизическая «косность как таковая», но косность антропологическая и относительная: наличие на телесном уровне неких жестких элементов, структур, что сопротивляются не столько изменениям вообще, сколько направленным воздействиям других уровней антропологической реальности. Поэтому, точнее, налицо здесь не косность, а просто собственная, автономная динамика телесного уровня. Нам следует идентифицировать и описать эти жесткие структуры; и такая постановка задачи отчасти выводит из руслу философии, приближая к областям биологии и теории систем. Структуры жесткости, образующие в любой биосистеме некий ее жесткий каркас, — обширный класс структурных элементов таких систем. Они существуют на всех масштабах биологической реальности и связаны с детерминистским характером динамики большинства ведущих биопроцессов, а в конечном итоге с наличием генетических программ.

Однако наряду с принципами жесткости, детерминизма, необходимости, в биосистемах действуют и прямо противоположные принципы случайности, хаотичности, непредсказуемости. К появлению их ведут два главных фактора: во-первых, неизбежность какой-то доли дефектов, нарушений, сбоев детерминистских биомеханизмов; во-вторых, зависимость от окружающей среды с ее всевозможными (в том числе катастрофическими) воздействиями, колебаниями условий, ресурсных фондов и т. д. Современная наука в особенности подчеркивает их роль, находя ее столь же значитель-

ной, как и роль детерминистских факторов и характеризуя биологическую реальность — живую природу, «Жизнь», — как фактуру, равно формируемую началами Необходимости и Случайности.

Для нашей темы следует, однако, учесть, что роль факторов случайности и среды наиболее существенна на крайних полюсах Жизни: в сверхмалом, на генетическом уровне, и в сверхбольшом процессах генезиса, эволюции и гибели видов. Проблематика же телесности человека относится к средним уровням, срединному царству Жизни, и можно считать поэтому, что для герменевтики телесности случайные факторы, входящие в фактуру Жизни, не принадлежат к разряду решающих. Соответственно, в качестве универсальной черты герменевтики телесности можно рассматривать лишь наличие структур жесткости, и мы возвращаемся к задаче их описания. При этом в согласии с выбранным нами языком описывать их следует в терминах антропологических проявлений.

Итак, первая универсальная черта герменевтики телесности такова: тело человека, его телесность обнаруживают предзаданность, жесткость, которые выражаются в существовании определенных видов антропологических проявлений — проявлений устойчивых, инвариантных, имеющих свои законы и свойства и существенно не меняющихся от окружающих условий и внешних воздействий. Подобные проявления продуцируются всеми уровнями антропологической реальности, и, в соответствии с их порождающим уровнем, можно выделить следующие основные виды их: *генетические — физиологические (и нейрофизиологические) — жизнеобеспечительные (связанные с системами дыхания, питания, выделения) — репродуктивные (сексуальные) — этологические (поведенческие паттерны) — возрастные (включая биологическую смерть)*. Общим истоком, фундаментальным порождающим фактором всех этих видов и самой конституции телесности, является генетическая программа организма, его *Код*. По отношению к горизонту чисто телесного существования и опыта, Код — за пределами этого горизонта; он выступает Внеположком Истоком и конститутивным действующим началом телесности как таковой.

Наличие Кода — важнейшее специфическое отличие, выделяющее сферу телесных проявлений в общем ансамбле антропологических проявлений. В целом во всем этом ансамбле роль интегрирующего начала и управляющей инстанции берет на себя сознание. Однако такую роль ему удается исполнять лишь до известной степени; и если в сфере психических проявлений интегрирующие и управляющие возможности сознания ограничивает бессознательное, то в сфере соматики, в ансамбле телесных проявлений, соотношение факторов обратное: здесь именно Код — интегрирующая и управляющая инстанция, тогда как сознание лишь в некой мере (правда, активно растущей сегодня) составляет конкуренцию власти Кода. За счет Кода телесность человека, его биология обладает хотя и не безграничной, но весьма значительной автономией от сознания. В частности, Код имплицитно специфическую фактуру соматики, наделяя последнюю внутренней природой системы саморепродуцирующихся автоматов («клеточных автоматов»), и он же — что для нашей темы более важно — имплицитно определяет структуру ансамбля телесных проявлений.

Используя понятия синергийной антропологии, мы говорим, что конституция человека определяется его *предельными проявлениями*, совокупность

которых образует *Антропологическую Границу*, состоящую из трех основных областей, топик — онтологической, онтической и виртуальной. Нетрудно видеть, что телесный опыт человека также включает в себя предельные проявления — так что наряду с Антропологической Границей можно говорить и о *Соматической Границе* Человека. Она определяется теми же общими предикатами концепта границы, с помощью понятий «иногое» и размыкания; и понятно, что, прилагаясь к чисто телесному существу, особи, эти понятия определяют уже не Антропологическую Границу, а совсем другой класс проявлений. Для биологической особи ее Код, генетическая программа, предусматривает два различных рода размыкания: в иную особь (репродукция, а в онтологическом дискурсе — (био)трансцендирование), либо вовне, за пределы биосферы (уничтожение особи, биологическая смерть). Соответственно, Соматическая Граница Человека составляется из двух топик — топик репродукции и топик (био)смерти, которую можно также называть топикой (био)конечности человека. Именно в них выражается суть телесности как агента Кода в человеческом существовании.

Эти выводы весьма значимы для построения герменевтики телесности. Рассматривая телесность и ее роль в различных антропологических и философских контекстах, мы в первую очередь должны проследить роль Соматической Границы, т. е. топик репродукции и топик смерти. Каждая из этих топик порождает обширную икономию, многомерную сферу имплицитных ей, примыкающих к ней антропологических проявлений, уже отнюдь не только телесных. Все выделенные выше виды проявлений, выражающих жесткость фактур телесности, так или иначе восходят к ним.

Фундаментальный предикат жесткости, устанавливающий пределы пластичности, трансформируемости телесной конституции человека, — главное отличие герменевтики телесности от герменевтики других антропоуровней. Разумеется, он играет решающую роль в сфере собственно телесных практик; но он также сказывается, косвенно или прямо, и в подавляющем большинстве других практик человека — в частности, как мы увидим, и в исихазме. Помимо того, на его основе возникает ряд частных видов герменевтики телесности, ибо своя герменевтика связывается с каждым из вышеназванных видов неотменимых телесных проявлений: появляются герменевтика питания, сексуальности, жестов и поведения человека и т. д. Их реконструкция входила в задачу теории «практик себя» М. Фуко, к сожалению, не завершенной им; в качестве главных у Фуко выделялись «диететика, экономика, эротика».

Другой фундаментальный предикат телесности — пространственность. Понятно, что наиболее простое описание пространственные свойства получают в субстанциальной парадигме, как свойства тела-объекта; однако их можно вполне адекватно описать и в энергийной парадигме. Здесь пространственные аспекты возникают тем же путем, как в классическом фрейдизме, который наделял влечения четыремя характеристиками: источник, объект, цель, сила. В герменевтике телесных проявлений также возможно говорить об энергийном источнике каждого подобного проявления, и такой источник — в пространстве. Соответственно, каждой совокупности, конфигурации телесных проявлений отвечает некоторая пространственная топика, располагающаяся в физических, пространственных очертаниях тела. Элементами этой топик служат, например, энергийные источники перцептив-

ных актов, локализация которых определяется нейрофизиологией перцептивных модальностей. Весьма пристальное исследование данной топики проводилось в восточных духовных и целительских практиках, и на базе их опыта можно предполагать, что пространственная топика телесных проявлений имеет сетевую структуру: это — топика узлов-энергоцентров в физических контурах тела, между которыми существуют некоторые связи, «каналы». Типичными образцами таких структур являются топики акупунктуры. Наряду с этой внутренней пространственностью телесное существование человека характеризуется и пространственностью внешней, в которой реализуются его отношения с ближними. Способ существования телесности сопрягает эти два рода пространственности, которые обладают разными свойствами, разной топологией. Отсюда явствует, что проблематика телесности (и герменевтики телесности) естественно выводит к топологическому языку описания; и действительно, этот язык широко используется в ее современных разработках — к примеру, у Лакана, Делеза. Мы, однако, не будем входить в эту тему, ибо затрагивать предикат пространственности нам не потребуется.

Из прочих особенностей герменевтики телесности, не связанных с двумя фундаментальными предикатами, отметим всего одну: теснейшую, интимную связь этой герменевтики с психической сферой. Занимая центральное, срединное положение в конституции человека, эта сфера не просто связана, но сращена как с телесной, так и с разумной сферами, так что, к примеру, антропологические проявления, генерируемые на нейрофизиологическом уровне, равно являются телесными и психическими. Характер психосоматической связи близок к иерархическому подчинению, и психический уровень наделен механизмами, управляющими соматикой. Такое отношение уровней имеет очевидный герменевтический смысл: когда телесные проявления управляемы сознанием, содержания сознания служат означаемым для них как для означающих. Разумеется, управляющие соматикой механизмы эксплуатируются едва ли не во всех антропологических практиках, и в исихазме мы встретим многие и разнообразные примеры подобной эксплуатации.

Исихастская Лествица в телесном аспекте

Сначала — несколько слов об общих позициях исихазма по отношению к телесности человека. Исихастская практика — «онтологическая практика себя», практика всецелого преобразования человеческого существа, направляющаяся, при совершающей силе благодати, к мета-антропологической цели (телосу) обожения, актуального энергийного соединения человека с Богом. Но, как только что мы отметили, телесная конституция человека включает структуры жесткости, которые заложены в генетической программе, иными словами, в самом определении человека как живого существа, и не поддаются никаким, ни внешним, ни внутренним, воздействиям. Основные телесные проявления, отвечающие им, мы свели в понятие Соматической Границы, состоящей из топики (половой) репродукции и топики (био)конечности. Обе эти топики заведомо не соответствуют человеческому существу в обожении. Возникает вопрос: содержат ли установки исихазма какие-либо исключения, оговорки для телесности человека,

учитывающие эти структуры? Ответ, безусловно, отрицателен. Никаких исключений нет, задание обожения относится действительно к всецелому человеческому существу, со всеми уровнями его организации. И это значит, что *исихастская политика тела — самая необычная, предельно максималистская политика: она всерьез направляется к снятию Соматической Границы человека, к уничтожению ее обеих топик!*

Отсюда, если рассматривать исихастскую практику как своего рода антропологический проект (что допустимо, пускай лишь в определенном узком контексте), то можно сказать, что в рамках этого проекта обожения, как самая радикальная и самая проблематичная его часть, строится проект новой, преображенной телесности человека. Так говорит капитальный труд Питера Брауна: «Редко найдешь в античности, чтобы тело глубже бы вовлекалось в преобразование души, и никогда на него не возлагалось столь тяжкого бремени. Для Отцов-пустынников тело не было незначашей частью личности, которую можно “вынести за скобки”. Оно не могло рассчитывать на ту отчужденную терпимость, какую готовы были ему уделить Плотин и многие языческие мудрецы — как некому случайному и переходящему придачку к самости человека (the self). Оно было для аскета настоятельно присутствующим, и он должен был говорить о нем как об “этом вот теле, которое Бог дал мне как поле для возделывания, где надлежит мне трудиться и обрести богатство”»¹.

Главные основания исихастского проекта новой телесности заложены, разумеется, уже в Новом Завете, в учениях Павла о воскресении во плоти и о теле духовном. Продвигаясь от них к воплощению проекта, исихазм вырабатывает ряд принципов и установок об отношении к телу. Прежде всего, исихазм в полной мере применяет к телу один из универсальных принципов патристического и аскетического отношения к тварной реальности, выражаемый оппозицией пользование — злоупотребление, *χρησις — λοφισις*. Этот принцип (на нем, в частности, основана концепция преложения страстей у Максима Исповедника) утверждает, что в человеке и тварном мире ничто не является дурным или же благим само по себе, но все может быть использовано как во благо, так и во зло. Затем, не меньшую важность имеет утверждение неразрывного единства и связи тела с душой, причем на всех уровнях, и в практиках обыденного существования, и в бытийном назначении, в икономии отношений Бога и человека. Вновь процитируем П. Брауна: «Почти триста лет прошло от первого удаления Антония в пустыню (ок. 270 г.) до смерти аввы Дорофея из Газы (ок. 560 г.)... За это долгое время мысль аскетов испытала многие изменения... Но одна черта оставалась удивительно постоянной: чувство единого устремления (shared momentum) тела и души»². Надо добавить, что эта черта оставалась постоянной и во всей дальнейшей истории исихазма и при этом получала все более глубокое и насыщенное содержание.

В самом деле мы видим, как общее положение о связи неуклонно обогащается и конкретизируется. Исихастская антропология замечает, что между энергиями телесных и душевно-духовных уровней человека существуют,

¹ Brown P. The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity. Columbia University Press, 1988. P. 235–236. (Цитата в цитате — из поучений аввы Орсия.)

² Ibid. P. 235.

как говорит Палама, «сцепления и расцепления», особая подвижная икономия. Человек способен воздействовать на нее, разрывая одни сцепления и устраивая другие, — и такое воздействие, или же *методика сцеплений-расцеплений*, применяется на всех этапах исихастской практики, служа одним из ее основных операционных приемов. Палама в «Триадах» детально разбирается с такими сцеплениями, формулируя общие принципы, которыми выделяются сцепления вредные и полезные в деле аскезы. Главный принцип различения — это направленность сцепления, исходит ли оно от тела к уму или же от ума к телу. «Наслаждение, идущее от тела к уму, делает весь ум телесным, нисколько не освящаясь от слияния с высшим, а, наоборот, передавая уму свою низменность... [Напротив,] духовная сладость, переходящая от ума на тело... нисколько не ухудшается от общения с телом и тело преобразует, делая его духовным, так что оно... уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней»¹. Здесь, как видим, к тезису о связи уровней присоединяется убеждение в примате, первенстве душевно-духовного уровня. Отсюда явствует тесная взаимосвязь всех отмеченных особенностей: в силу неразрывной цельности человека назначения тела не может не быть тем же, что назначение души, и в исполнении их общего назначения первенство и ведущая роль принадлежат душе или (что в данном контексте то же) духу, который стяжает благодать и ее совершающей силой преобразует тело. Убеждение в неразрывном единстве человеческого существа и примате духа в этом единстве — бесспорно одна из главнейших нитей, питающих проект новой телесности.

Обращаясь же к последовательному прочтению «исихастского тела», мы, прежде всего, должны конкретизировать систему означаемых, язык этого прочтения. По нашим принципам, сфера означаемого для телесных проявлений — это, вообще говоря, вся область внутренней жизни цельного существа человека. Однако, если данные проявления берутся из опыта исихастской практики, эта обширнейшая сфера очень сужается. Исихастская практика — единый, связанный процесс самопреобразования человека, направляющийся к актуальному претворению его способа бытия. Смысл и значение любого элемента такого процесса, любого феномена исихастского опыта полностью определяются тем, какое место он занимает в данном процессе. Эта формула и есть искомый герменевтический принцип: *истолковать, наделить значением произвольный элемент или феномен исихастского опыта — значит точно указать его местоположение, локализовать его в процессе практики.*

Чтобы локализация была возможна, описание пути практики должно включать в себя некоторое структурирование этого пути — его разметку, систему координат. Роль такой разметки успешно выполняет с древности подмеченная ступенчатая структура пути духовного восхождения (она известна и в других духовных практиках): этот путь членится на отчетливо отличающиеся друг от друга ступени и благодаря этому представляется как своего рода подъем по лестнице. «Лестница» — главная парадигма духовной практики, и «Райская Лествица» было название первого трактата с систематическим изложением исихастской практики (VII в.). Поскольку

¹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. II 2, 9. М., 1995. С. 166.

мы описываем духовную практику в энергийно-деятельностном дискурсе, как трансформацию всего множества человеческих энергий (духовных, психических и телесных), то каждая из ее ступеней рассматривается нами как определенная конфигурация данного множества — определенный тип «энергийного образа» человека. Энергийный образ наделяется различными характеристиками, описывающими его строение: куда направлены энергии разных уровней, какие из них доминируют и т. д. Так возникает описание процесса практики как восхождения по ступеням, каждая из которых — это определенный тип энергийного образа человека. В итоге в качестве локализации произвольного элемента исихастского опыта, доставляющей его искомое истолкование, может служить его размещение на Лестнице, отнесение данного элемента к определенной ее ступени.

Эта герменевтическая методика, очевидным образом, применима и к телесному аспекту исихастской практики. Каждая ступень практики — особый тип энергийного образа и, в частности, особый тип телесных проявлений человека; на каждой ступени телесность имеет некий облик, испытывает некие воздействия и несет некие функции: и, вообще говоря, для каждой ступени эти функции, воздействия, облик — иные, новые. Отсюда, проблема герменевтики телесности требует проследить ступенчатый процесс в его телесном содержании, увидев восхождение по Исихастской Лестнице как путь «исихастского тела». Иначе говоря, требуется составить *соматическую карту* Лестницы, где было бы последовательно описано соматическое содержание каждой ступени. (В литературе предлагался также термин «соматоп» по аналогии с хронотопом.) Аналогичную методику мы реализовали в «Феноменологии аскезы», представив в конце этой книги *лингвистическую карту* Исихастской Лестницы. Сейчас мы представим лишь краткий набросок соматической карты, не для отдельных ступеней Лестницы, но только для ее крупных разделов, блоков. Подчеркнем при этом — продолжая замечания об исихастской политике тела — что важной особенностью исихастской практики (как и других духовных практик) является уже сама *содержательность* ее соматической карты: многие духовные течения — в том числе и следующие парадигме восхождения, такие как неоплатонизм — исключают телесность из своего поля зрения, считая ее целиком непричастной духовным задачам и духовному процессу. В противоположность этому, духовная практика пристально и углубленно работает с телесностью. Путь тела в духовной практике — не отсечение, а преобразование, претворение телесности: это — универсальная установка, которая четко выражалась Максимом Исповедником и Паламой: «Тело вместе с душой проходит духовное поприще».

* * *

Исихастская Лестница ведет от исходного типа энергийного образа, который присущ человеку в обыденной жизни, через ряд промежуточных энергийных конфигураций, — к типу финальному, который отвечает метаантропологическому телосу практики — актуальной онтологической трансформации человеческого бытия. Как сказано выше, в исихазме в качестве телоса выступает обожение, $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, трактуемое православным вероучением как совершенное соединение всех энергий человека с энергией Божественной, благодатью, принадлежащей иному бытийному горизонту, Богу. Число

и конкретная номенклатура ступеней Лествицы не фиксируются вполне строго, но могут расходиться между собой в описаниях аскетического пути у разных учителей или систематизаторов исихазма. Но есть и существенная универсальная черта: как показывает наш анализ¹, исихастское восхождение к онтологическому претворению можно разбить на три крупных блока, которые мы охарактеризуем по их роли в динамике восхождения:

БЛОК ОТРЫВА — БЛОК (ОНТО)ДВИЖИТЕЛЯ — БЛОК ТЕЛОСА

Первый из этих блоков охватывает ступени, на которых происходит становление духовной практики как антропологической стратегии, альтернативной обычному порядку существования, *отрывающейся* от него. Следующий блок — ядро практики, которое должно обеспечить саму возможность восхождения, продвижения от одной ступени к следующей. Блок заключительный — высшие ступени, на которых человек входит в область Антропологической Границы, и каждая ступень несет уже определяющее влияние Божественных энергий — влияние, сказывающееся в начатках претворения самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования.

В Блоке Отрыва внимание и усилия человека, его энергии еще направляются к покидаемому им мирскому, обыденному существованию. Для практик себя, реализующихся в рамках этого существования, их телесные проявления, согласно Фуко, разделяются на три главные категории, уже нами упоминавшиеся: диететика, экономика, эротика. Можно считать, что эта классификация сохраняет справедливость и для исихастской практики в Блоке Отрыва, однако каждая из ее категорий здесь кардинально изменяется, принимая весьма специфическую форму, определяемую заданиями духовного процесса: диететика целиком подчиняется воздержанию, экономика сводится к малому зачатку, необходимому для поддержания жизненных сил аскета, эротика же уступает место своей противоположности, радикальной борьбе с сексуальностью человека. И это значит, что классификация Фуко здесь уже не является достаточно адекватным принципом герменевтики телесности. Наш принцип, классифицирующий телесные проявления по ступеням Лествицы, явно более адекватен, и мы будем ему следовать.

Начальная ступень Лествицы, носящая название Духовных Врат и реализующаяся как тройственное событие: *обращение — метанойя — покаяние*, подробно обсуждается нами в этом томе². Как мы показываем, динамика Духовных Врат носит выраженный синергетический характер: чтобы в антропологической реальности началось выстраивание ступеней Лествицы, которые должны представлять собой иерархию динамических структур, оказывается необходим антропологический механизм, подобный синергетическим процессам в физике, «раскачка» — радикальное выведение из равновесия, удаление от всей области стабильных режимов. Цель этой начальной стадии — прежде всего психологическая, заключающаяся в формировании твердой альтернативной установки; но, тем не менее, практика и здесь, как на всех своих стадиях, является холистической и включает определенные соматические аспекты.

¹ См., напр.: Хоружий С. С. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // Он же. Очерки синергетической антропологии. М., 2005. С. 193–207.

² См. выше статью «Православное покаяние как антропологический феномен».

Особенно богата, ярка соматика покаяния. Как указывает преп. Иоанн Лествичник, покаянные труды вообще требуются, в первую очередь, оттого, что на путь, альтернативный мирской жизни, должен вступить не только удобопременчивый разум, но и неподатливое тело: «Вознамерившиеся с телом восходить на небо подлинно имеют нужду в усилении и в непрестанных скорбях, особенно при самом начале отречения»¹. Эту же логику усматривает в исихастских испытаниях телесности и современная наука: «Аскеты подвергали тела свои суровейшим ограничениям, ибо были убеждены, что таким путем они смогут заставить тело пуститься в отчаянное предприятие»². Начиная с «Апофтегм», а затем — знаменитого описания «темницы кающихся» в Слове 5-м «Лествицы», в исихастской литературе разворачивается богатый репертуар покаянных телесных практик и паттернов, носящих общий характер самонаказания, самобичевания: плач, или «дар слезный», особые жесты типа «биения себя в грудь», молитвы в особых телесных позициях и режимах, суровые посты и иные самоограничения, самолишения...³ В целом эта покаянная соматика получала большее развитие в восточных монашеских школах, в частности в Древней Сирии.

Далее, в Блок Отрыва включаются и ступени, отвечающие искоренению страстей, «невидимой брани» подвижника. Главное место здесь снова занимают психологические задания и практики, однако и соматическая карта этих ступеней далеко не пуста. Аскетические техники борьбы со страстями активно используют сцепления, корреляции душевных и телесных энергий, открывая отвлекающее или даже убивающее действие на ту или иную страсть определенных телесных практик. Особенно часто привлекаются бдение и труд. Так учит, к примеру, авва Доротеф: «Телесные труды делаются душевными добродетелями... Какое отношение имеют телесные труды к расположению души? Я объясню всем это... Бедная душа как бы состраждет телу и сочувствует во всем, что делается с телом... Иное расположение души у человека здорового, и иное у больного, иное у алчущего и иное у насытившегося. Итак, труд смиряет тело, а когда тело смиряется, то вместе с ним смиряется и душа»⁴. Смирение же и смиренномудрие всего успешнее продвигают к освобождению от страстей.

Еще более существенно, что имеются и «плотские страсти», исток которых в самой телесности. Две из них входят в список «восьми главных помыслов», лежащий в основе аскетического учения о страстях: это — чревоугодие и блуд (сластолюбие, похоть). Аскетика проводит разницу между ними. Борьба с чревоугодием — пост, воздержание от пищи, и оно имеет предел, полагаемый необходимостью поддержания жизни в теле. Однако для сексуального воздержания такого предела нет; сексуальную потребность человека, в отличие от потребности в пище, возможно отбросить, исключить и даже искоренить целиком без угрозы для жизни. Именно такую цель преследует описываемая св. Иоанном Кассианом «битва за цело-

¹ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Слово 1, 8. Сергиев Посад, 1894. С. 22.

² Brown P. Loc. cit. P. 222.

³ Отошлем к нашей «Феноменологии аскезы» за демонстрацией принципиального отличия этих методик, порой достигающих настоящей жестокости к себе, от психопатологических явлений, внешне иногда сходных.

⁴ Авва Доротеф. Душеполезные поучения и послания. Тула, 1991. С. 47–48.

мудрие», которая состоит в восхождении по «лестнице совершенства целомудрия». На этой лестнице шесть «степеней», и последняя, высшая из них «состоит в том, чтобы даже и во сне не было соблазнительных мечтаний о женщинах»¹. Такая степень, говорит Кассиан, обретается не столько собственными усилиями, сколько лишь «по особенному дару Божию»; и эту необходимость действия благодати поясняет М. Фуко в своем анализе текста Кассиана: «Поскольку здесь [в сонных грезах] лишь напрямик чистый феномен природы, то одна только сила, которая превыше природы, может нас от него избавить: и это — благодать. Поэтому свобода от поллюций есть знак святости, печать высшего возможного целомудрия, благо, на которое можно уповать, но нельзя достичь собственными силами»².

При всех недостатках в освещении исихазма у Фуко (см. о них наш «Фонарь Диогена»), здесь верно передается аскетический взгляд на обретение «совершенства целомудрия». Аскетика придает достижению этого рубежа самое принципиальное значение, ибо она отлично видит в сексуальности то, что мы называем принадлежностью к Соматической Границе. Сексуальность конститутивна для эмпирического, падшего человека; и если она полностью устранена из его природы, то это — реальное и крупное продвижение к осуществлению проекта новой телесности. В наших терминах это значит, что в Соматической Границе успешно удаляется одна из ее двух топик, топика репродукции; на языке же аскезы этот рубеж характеризуется с помощью различения между «телом» и «плотью», как освобождение тела из-под власти плоти: «Плотяные люди никакую добродетель так близко не уподобляются небесным ангелам... как заслугою и благодатию целомудрия... Не чувствовать жала (похоти) плоти некоторым образом значило бы пребывающему в теле выйти из плоти, и облеченному брению плотию стать выше природы»³.

Итак, «битва за целомудрие», принадлежащая главной частью к соматической карте Невидимой Брани, занимает в этой брани свое особое место. Не оспаривая у гордости ее статуса худшей и опаснейшей из страстей, блудная страсть, сексуальность, исходит зато от самых корней падшего человеческого естества, и ее одоление — существенный начаток «превосхождения естества». В нашей же герменевтике «исихастского тела» мы заключаем, что на ступенях Невидимой Брани исихастская практика выстраивает перспективу полного устранения топика репродукции Соматической Границы, хотя, однако, не ставит прямой задачи подобного устранения, полагая последнее даром благодати. И наконец, стоит еще напомнить, что антропологические проявления из топика репродукции, выражая действие либидо, тесно связаны с паттернами бессознательного, которые порождают целую обширную область и собственно психических, и психосоматических явлений. Здесь есть богатые связи с телесностью, есть и своя особая герменевтика желанья, говорящая об этих связях. Но это — классическая проблематика пси-

¹ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования. 12, 7 // Он же. Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 390.

² Foucault M. Le combat de la chasteté // Dits et écrits. II, 1976–1988. Paris, 2001. P. 1124.

³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновиетян. VI, 6 // Он же. Цит. изд. С. 76.

хоанализа, в которой на первом месте все же сфера психического, а не телесного, и которая выходит далеко за рамки темы о телесности человека, тем паче — нашей темы об исихастской телесности.

Следующий, центральный блок исихастской практики должен создать уникальную динамику, способную осуществлять продвижение, восхождение к целостному претворению человека. Это претворение онтологично, изменяет образ бытия человека, и поэтому собственные человеческие энергии, замкнутые в горизонте здешнего бытия, не могут осуществлять его. Ключевая черта потребной здесь онтологической и мета-антропологической динамики в том, что она может осуществляться лишь некоторой такой энергией, которая действует в антропологической реальности, однако имеет источник внешний — причем *онтологически* внешний, «внеположный» по отношению к этой реальности и здешнему бытию как таковому. Этот Внеположный Исток совершающей энергии онтологического претворения отождествляется с телосом практики. Дело же человеческих энергий — предоставить энергиям Внеположного Истока возможность действия в человеке: сделать антропологическую реальность (онтологически) разомкнутой, открытой для этих энергий. Это значит, что энергии человека во всей своей целокупности должны действовать сообразно, согласно с иноисточной и иноприродной энергией Внеположного Истока. Подобный строй согласия, сотрудничества, «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий в исихазме передается древним византийским понятием *синергии*.

Для продвижения к синергии и был создан психофизический метод исихастов. Это — главный элемент соматической карты данного блока практики. Его задания предполагают осуществление двух ключевых преобразований человеческих энергий:

- 1) сведение ума в сердце;
- 2) соединение внимания и молитвы, обеспечивающее установление непрестанной молитвы.

Видно, что сами эти задания не связаны с телесностью; однако, как на опыте было найдено, их выполнению содействует привлечение определенных телесных средств, касающихся дыхания и положения тела при молитве. Эти-то вспомогательные (как подчеркивают все учителя исихазма) средства и вызывали все многовековые дискуссии. И в аскетической, и в научной литературе они описывались многократно, и мы не будем повторять этих описаний, отсылая, прежде всего, к вышеуказанной работе митр. Каллиста, а также к нашим работам¹. Приведем лишь одну краткую цитату, сыгравшую особую роль в отечественной рецепции психофизического метода. Эта цитата, всего в одну фразу, из знаменитого трактата «Метод священной молитвы и внимания» была удалена преп. Феофаном Затворником при публикации его перевода трактата в «Добротолубии»; и оставленное им сообщение об удалении порождало у многих поколений читателей беспокойные догадки о том, какие же «приемы, что могут сопро-

¹ См., напр., о сведении ума в сердце: К феноменологии аскезы. С. 105–109; о соединении внимания и молитвы: Там же. С. 109–112; в целом, о соматике Умного Делания: Там же. С. 119–126. См. также: Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. С. 195–205.

вождаться недобрыми последствиями»¹, скрывались в трактате. Но вот пресловутая цитата, в недавнем полном переводе А. Г. Дунаева:

«Упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»².

Согласимся, что тут предписаны лишь вполне понятные, прозрачные средства, содействующие концентрации внимания и усилению способности интроспекции. Они отнюдь не превращают исихастскую молитву в физическое упражнение, но соблюдают примат ее духовных заданий. Перед нами еще один типичный пример исихастской методологии «сцеплений и расцеплений», устраиваемых между энергиями различных уровней организации человека для восхождения по Лествице. Жан-Клод Ларше, современный православный богослов, резюмирует назначение Метода весьма просто: «Психофизический метод преследует три главные цели: во-первых, привлечь тело к соучастию в молитве и дать ему возможность воспользоваться ее благими плодами, вместе с душой; во-вторых, содействовать непрерывности молитвы... в-третьих, содействовать собиранию внимания»³. Ларше также указывает, что в таком соучастии «тело глубоко умиротворяется и гармонизируется».

Можно конкретизировать это суждение. В исихастской практике устроение телесных энергий должно постепенно достигать сообразования с устроением энергий духовных, устремляемых к Богу в молитвенном делании. Это сообразование начинается с самых крупных, общих элементов энергийной конфигурации, которыми служат — *ритмы*. Вся совокупность телесных энергий подчинена двум фундаментальным ритмам жизни тела: ритму дыхания и ритму сердца. Молитвенное же делание в Блоке Онтодвижителя, становясь исихастской непрестанной молитвой, также обретает свой ритм. Ясно отсюда, что достижение искомого Богоустремленного единства энергийного образа человека предполагает в первую очередь вбирание телесных ритмов в духовный процесс. Понятно также, что это вбирание не может быть простым жестким подчинением, коль скоро у тела — свои структуры жесткости. Ерго, то, что должно происходить, — это своего рода согласование-приноравливание телесных ритмов к духовным задачам, в рамках, определяемых структурами жесткости, — так, чтобы в итоге установилось тройственное согласие ритмов, *согласное троеритмие*. Оно-то и несет в себе умиротворение и гармонизацию. В нем ключевая цель психофизического метода и основа для дальнейшего выстраивания «исихастского тела».

Как видим, в Блоке Онтодвижителя телесность человека, как и говорит Палама, «также проходит духовное поприще», приуготовливается к встрече с Божественными энергиями. Этот блок выполняет претворение энергийного образа человека в строй синергии: все многообразие человеческих энергий, телесных, психических и духовных, должно принять устроение

¹ Добротолюбие. Т. 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 469.

² Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-исихастов / Сост., общая ред., предисл. и примеч. А. Г. Дунаева. М., 1999. С. 23.

³ Larchet J.-Cl. Théologie du corps. Paris, 2009. P. 82.

единого целого, устремленного к встрече с энергией иного образа бытия. Как бегло отмечалось в «Феноменологии аскезы», подобная задача интеграции различных уровней и функций человеческого существа в одно целое, единоуправляемое и единонаправленное, рассматривалась в психологии Л. С. Выготским, причем возникающему целому он сопоставлял понятие «психологической системы»: «Человек может привести в систему не только отдельные функции, но и создать единый центр для всей системы... может возникнуть система с единым центром, максимальная собранность человеческого поведения... В самых высших случаях, там, где мы имеем этически наиболее совершенные человеческие личности с наиболее красивой духовной жизнью, мы имеем дело с возникновением такой системы, где всё соотнесено к одному... Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы»¹.

Привлечь идеи Выготского полезно: задача духовной практики в ее центральном блоке также может рассматриваться как создание «системы с единым центром»; однако у нас задача имеет и кардинальные отличия. Важнейших из них два: во-первых, устраиваемая система должна быть не только психологической, но холистической, охватывающей всего человека в его энергийном образе; во-вторых — и это главное — сам центр, интегрирующая инстанция, или же то «одно, с которым соотнесено всё», есть в данном случае не что иное, как Внеположный Исток, телос практики, лежащий вне горизонта существования и опыта человека. Обобщая формулировки Выготского, можно сказать, что в духовной практике формируется *единая холистическая система с внеположным интегрирующим источником*. Подобное понимание духовной практики было издавна близко самому аскетическому сознанию: в «Феноменологии аскезы» мы показываем значительное сходство идеи Выготского с концепцией «ума-епископа» св. Григория Паламы. Палама говорил в точности о том, что в духовной практике создается, силою благодати, единый координационно-управляющий центр для всего энергийного человека, чрез который «полагаются законы каждой силе души и каждому из членов тела». Этому центру святитель и дал имя «ума-епископа» (греч. епископос — надзирающий)².

Достигнув действием онтодвижителя встречи с Божественными энергиями, исихастская практика вступает в завершающий Блок Телоса. В аспекте телесности процессы в этом блоке приобретают две главные новые черты. Во-первых, здесь образуются еще новые «сцепления» разных уровней человеческого существа, более радикальные, чем все прежние. Сведение, по благодати, энергийного человека в «единую систему» означает формирование интегральной энергийной икономии или динамики, в которой энергии отдельных уровней связуются в новое и нераздельное единство — так что, в частности, уже нельзя вычленить отдельно происходящее с телесностью. Телесный уровень все больше утрачивает свою прежнюю, пусть относительную, автономию, свою отдельную процессуальность. Стоит при этом указать, что в формировании такой интегральной, нерасчленимой динамики есть своя последовательность: сцепление воедино умственных

¹ Выготский Л. С. О психологических системах // Он же. Собр. соч. Т. 1. М., 1982. С. 131.

² См.: Св. Григорий Палама. Цит. соч. I 2, 2. С. 42; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 117–119.

и душевных энергий человека совершается уже на ступени сведения ума в сердце и служит необходимою предпосылкой синергии; и только вслед за образованием этой ключевой умственно-душевной конфигурации происходит интеграция в нее также и телесных энергий. Разумеется, это — проявление предиката неподатливости тела, напоминание о его структурах жесткости.

Однако — и это вторая главная черта телесности в Блоке Телоса — новая антроподинамика, интегральная и «самодвижная» (исихастский термин), предполагающая синергию и отвечающая предельному опыту человека, несет уже и начинательное претворение телесности. Здесь, на подступах к телосу, уже возникают «задатки обожения», начатки фундаментальной трансформации человеческого существа. В отличие от предшествующих блоков, телесные проявления играют здесь ведущую роль: именно они служат верными знаками таких начатков. «Когда уже весь человек как бы срастворен Божией любовью, тогда и наружность его в теле, как бы в зеркале кадом, показывает светлость души»¹. По свидетельствам опыта, телесные «задатки обожения» обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей человека. Это достаточно понятно: формирование синергичного устройства человеческих энергий естественно трактовать именно в перцептивных терминах, как переориентацию восприятий человека от «дольного» к «горнему», от здешнего, эмпирического — к мета-эмпирическому или, иными словами, как развитие новой, мета-антропологической перцептивной модальности — способности воспринимать Божественные энергии, быть «прозрачным для благодати», по аскетической формуле. При этом, поскольку в новое синергичное устройство вовлекаются все энергии человека, старые способности восприятия должны сообразовываться с новой «синергичной перцептивностью», подчиняясь ей или вбираясь в нее.

Трансформация перцептивной сферы и формирование новых перцепций на высших стадиях мистического опыта — феномены, зафиксированные в опыте многих духовных школ и традиций. В исихастской практике они носят название «отверзания чувств», а возникающие новые способности восприятия именуются «умными чувствами». Именно умными чувствами совершается достигаемое на высших ступенях Лестницы созерцание Фаворского Света, что осиял апостолов в событии Христова Преображения. Исихастский дискурс умных чувств чрезвычайно богат, но уже подробно описывался нами², и сейчас мы не будем повторяться. Укажем лишь, что часто действие «умных чувств» характеризуют как экстагическое (сверхприродное и т. п.) созерцание, но эта обычная характеристика неточна. Внимательное обращение к первоисточникам говорит, что характер новой перцепции более адекватно передают два термина древней мистики, *синэстезис* и *панэстезис*. Здесь первый термин означает, что новая перцепция может рассматриваться как синтез, соединение воедино всех прежних, «ветхих». Второй же означает, что этой единой перцепции уже не отвечает никакого выделенного перцептивного органа, ибо на вершине духовной практики способность восприятия

¹ Преп. Иоанн Синайский. Цит. соч. 30, 18. С. 260.

² См. прежде всего: Хоружий С. С. Концепты духовной практики и отверзания чувств // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С. 353–420. Также: К феноменологии аскезы. С. 162–172, 298–302.

обретает все тело человека: как выражаются мистические тексты, человек «становится весь — оком».

Рассмотрение финального блока Лествицы, вплотную подводящего к Антропологической Границе, должно дать ответ и о финальной судьбе Соматической Границы в исихастской практике. Как мы видели, в Блоке Телоса телесность уже испытывает весьма существенные трансформации: она интегрируется в благодатную «самодвижную» динамику цельного человеческого существа и достигает «отверзания чувств» — актуальных начатков своего фундаментального претворения. Мы обнаружили также, что уже в Блоке Отрыва, в Невидимой Брани, аскеты видят возможность полного, по благодати, устранения телесных проявлений из топики репродукции, одной из двух топик Соматической Границы. Но все эти трансформации еще не значат полного включения телесности в парадигму духовной практики. В целом, *духовная практика не снимает Соматической Границы Человека*, хотя она способна в известной мере модифицировать и трансформировать ее проявления. Можно заметить, что на всем пути практики телесность стойко обнаруживала свой предикат неподатливости, будучи «неудобопременичива» несравненно более, нежели душевная или умственная стихии человека.

При этом, две топики Соматической Границы находятся в разном отношении к практике: если топики репродукции делается предметом практики и оказывается доступна ее воздействию, даже, по благодати, подвластна ей, то топики (био)смерти, или конечности человека, остается в существенном вне практики, не затрагиваясь ею. Как ясно показывает наш анализ, во всех блоках исихастской практики развиваются новые телесные практики, открываются и эксплуатируются новые телесные паттерны, механизмы — но все они, включая и трансформации в Блоке Телоса, не являются альтернативными к проявлениям топики конечности, согласуясь с формирующими эту топику структурами жесткости. Полученную соматическую карту можно рассматривать как раскрытие некоторых новых возможностей и ресурсов соматики. Эти возможности продвигают направленную трансформацию телесности человека заведомо далее того, куда можно достичь посредством обычных тренингов и практик телесности. Но здесь еще отнюдь не достигается ее фундаментальное претворение.

Подобного претворения и не будет достигнуто; в границы человеческой жизни вмещаются лишь его предвестья, начатки. Духовная практика ориентирована к иному онтологическому горизонту, однако фундаментальный предикат телесности — прямо связанный с фундаментальным предикатом конечности здешнего бытия — лишь в малой мере, в частных отдельных проявлениях, совместим с этой ориентацией. С вхождением в предельную сферу человеческого существования действие предиката конечности начинает расходиться радикально с парадигмой духовной практики — и последнее слово остается за ним. На пути к достижению Антропологической Границы встает Соматическая Граница, топики (био)конечности человека, — и духовная практика, как уже подчеркнуто, не снимает ее. Управлять телесностью человека продолжает его генетика, Код; и финалом духовного восхождения становится трагический конфликт. На высших и решающих ступенях духовной практики генетическая программа, программа тела, выступает контрпрограммой к пути практики, и прежде достижения финальной цели практики, обожения, приходит исполнение Кода: смерть. «Тело — трагический

инструмент», — сказал митрополит Иоанн Зизиулас, православный богослов наших дней.

Однако духовная традиция, хранящая практику, включает в свои вероучительные послышки и речь о «последних вещах», эсхатологию. Это уже не речь опыта, и мы не входим здесь в ее обсуждение. Напомним только: эсхатологический дискурс утверждает, что «последнее слово» телесности — в конечном итоге, лишь предпоследнее; по Новому Завету, в эсхатологическом измерении даже и «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26). Трагическому конфликту тела и телоса парадигма Спасения сопоставляет эсхатологический (мета-эмпирический) катарсис.

Для нашей темы существенно, что эта краеугольная парадигма христианства говорит нечто и о судьбе телесности: она включает в себя вероучительное положение о *воскресении во плоти*. Это знаменитое положение — одно из главных отличий христианства в широком спектре позднеантичных религиозных течений и доктрин, идущее вразрез с магистральным дуалистическим руслом, где тело, резко противопоставляемое духу, третируется как лишнее всякой ценности. К подобным положениям необходимо подходить с оособо герменевтикой, и эта «эсхатологическая герменевтика» должна иметь существенные отличия от герменевтики исихастского опыта, на которую мы опирались. Поэтому, завершая обсуждение «исихастского тела», мы ограничимся только ссылкой на раздел «Эсхатология» нашего Словаря (см. «К феноменологии аскезы», с. 172–182). Да, по новозаветному обетованию тело человека перестанет быть «телом смерти» (Рим. 7, 24); однако знание об этом доступно нам лишь в эсхатологическом дискурсе: *зерцалом в гадании*.

Взглянув же в целом на возникший набросок соматической карты Лествицы, мы заключаем: отнюдь нельзя сказать, чтобы в исихастской практике телесный аспект был главным. Он присутствует всюду, на всех ступенях, выстраивается тщательно и изобретательно, включает ценные открытия и оригинальные решения — но при этом он всюду подчинен заданию целостного, холистического претворения человеческого существа в иной образ бытия. Ведущая же роль в этом претворении принадлежит, безусловно, духовно-душевым энергиям, которыми совершается стяжание Духа Святого.

ИСИХАСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В «БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ»¹

О «Братьях Карамазовых» давно уже написано все, что только возможно написать. Последний роман Достоевского рассматривали и изучали во всех аспектах, со всех сторон, под всеми мыслимыми углами зрения. Сегодня, начиная о нем размышлять и говорить, наивно рассчитывать на «новое слово», на открытие таких содержаний, которые до сих пор еще никогда и никем не замечались. Но при всем том повсюду в мире вновь и вновь обращаются к этому роману, и в разных странах люди собираются вместе, чтобы обсуждать его. Противоречия в этом, однако, нет. В мире уже давно поняли, что к «Карамазовым» и к явлениям, им подобным, люди будут обращаться всегда, но уже не столько за тем, чтобы сделать в них новые и необычайные открытия, сколько в надежде с их помощью открыть и понять самих себя. Именно такова роль, а может быть, даже и дефиниция явлений классики: это те вехи или созвездия в космосе культуры, по которым каждая эпоха и человек каждой эпохи определяют свое собственное положение в этом космосе, *самоопределяются*, и в этом самоопределении обретают и формируют себя. Создание собственной рецепции феноменов классики, установление отношений с ними входит в работу формирования историко-культурной идентичности эпохи, равно как формирования личности отвечающего ей человека.

Поэтому каждое время, каждое культурное сообщество обращаются к феноменам классики по-своему. Они ставят им собственные вопросы, из числа тех, что наиболее актуальны для них, важны для их самоопределения. Выбирая мою тему, я бы хотел оставаться в кругу этих насущных вопросов, и я спрашиваю: *Что же важно в «Карамазовых» для нашего времени, для сегодняшнего человека?* Каковы их самые острые, самые существенные вопросы, ответ на которые они ищут всеми средствами, в том числе и перечитывая этот роман? Как говорит нам сегодняшняя ситуация — российская и глобальная, в обществе, культуре, гуманитарной науке — фокус проблем, все с большею очевидностью, оказывается сосредоточен в происходящем с человеком, в антропологии. Это происходящее стало носить характер резких и кардинальных изменений, которые никак не укладываются в представления прежней, классической антропологии. Человек обнаруживает непреодолимую волю и тягу к экстремальному опыту любых видов, включая виды опасные, асоциальные, трансгрессивные, к радикальным экспериментам над собой. Обретают популярность проекты покончить вообще с Человеком, превратив его в какое-либо другое существо,

¹ Доклад, прочитанный на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в «Братьях Карамазовых» Достоевского» (Колледж Святого Креста, Бостон (США), апрель 2008 г.).

Постчеловека. В такой ситуации антропологическая рефлексия разбужена и активизирована, идут интенсивные поиски новой антропологии — и, соответственно, в отношениях современной культуры с Достоевским и его главным романом на первый план выступает *антропология «Карамазовых»*. Отнюдь не всегда было так. Серебряный век, с упоением погружавшийся в Достоевского, искал в нем метафизику, богословие, истово стремился найти у него пророчества, социальные и религиозные проекты... Теперь всё это отошло. Сегодняшнего человека, с беспокойством обнаруживающего, что облик его непонятно и неподвластно ему меняется, в первую очередь занимает облик человека в романе, воплощенная в нем антропологическая модель.

Но как извлечь из романа его антропологическую модель? Этот методологический вопрос не ставился Серебряным веком, он не существовал для Бердяева, который объявил прямо, что романы Достоевского суть «антропологические трактаты» — и соответственно их прочитывал. Но когда он писал это, в 1918 году, в России уже зарождался формализм, для которого отношение к роману как к трактату было вопиющим филологическим невежеством. Тенденция в филологии, начатая русским формализмом, закрепилась надолго; установка исключительной сосредоточенности на феноменах художественной формы, письма, чтения, пройдя целый ряд этапов, достигла кульминации в постмодернизме. Сегодня она исчерпалась наконец, однако все уже успели прочно усвоить, что путь к любым выводам о любом тексте лежит лишь через анализ письма этого текста, его поэтики. И, в частности, мы не можем извлекать выводы об образах «Карамазовых», об их антропологическом смысле, читая и истолковывая роман «прямо и непосредственно», по его содержанию. Необходимо обратиться к его поэтике, увидеть принципы его письма — чтобы на их основе определить адекватные правила его чтения.

Путь к антропологии через призму поэтики оказывается, однако, не столь сложен, если опереться на общие положения этой поэтики в реконструкции Бахтина. Сегодня эти положения стали классическими, и я не вижу причин отвергать их (хотя в целом и не являюсь адептом теорий Бахтина). Дискурс романов Достоевского — и «Карамазовых», пожалуй, в особенности, — имеет главную отличительную черту, которая очевидна и общепризнанна: это — всецело личностный, персонализированный дискурс. Он складывается из множества (суб)дискурсов, каждый из которых есть речь, голос определенной личности, определенного человеческого сознания. В художественном космосе романа налицо тождество:

личность (лицо) = сознание = голос = персональный дискурс,

и весь этот космос состоит из таких персональных дискурсов, служащих его универсальными и единственными строительными элементами. Каждый персональный дискурс-голос развивается, «ведет свою партию» свободно и автономно, независимо от всех других, однако не изолированно от них, а с ними взаимодействуя, собеседуя. Так возникает знаменитая бахтинская конструкция романного мира как мира «полифонии», многостороннего диалога свободных и равноправных личностей-голосов. Отлично соответствуя роману Достоевского, она, разумеется, не соответствует вообще всякому роману или тем паче художественному тексту, где употребляются наряду

с личностными разнообразными иными дискурсами (скажем, идейные, натурные, фабульные и т. п.). Для нас же эта конструкция важна, прежде всего, тем, что она несет в себе прямой и простой ответ на наш методологический вопрос.

Художественный космос «Карамазовых», их система поэтики — личностны, построены на личностных элементах; но, тем самым, они и антропологизированы, антропологичны. Универсальный элемент системы поэтики, «голос-личность-сознание», есть и антропологический элемент, он репрезентирует определенного человека (хотя способ репрезентации вызывает вопросы, в нем можно находить и неполноту, и другие недостатки). И благодаря этому мы можем реконструировать антропологию романа, обращаясь к рассмотрению таких элементов и трактуя каждый из них как «образчик антропологии», своего рода «персональную», или «индивидуальную», антропологию. Поочередно описывая и анализируя эти образчики, мы можем постепенно восстановить, собрать из получаемых «индивидуальных антропологий» цельный антропокосмос «Карамазовых» — дабы затем попытаться его осмыслить и сопоставить ему некоторую антропологическую модель.

Итак, наметилась определенная методика реконструкции антропологии «Карамазовых» — как суммы, ансамбля индивидуальных антропологий, отвечающих голосам-сознаниям романного мира. Выскажем теперь важный тезис: к работе реконструкции и интерпретации антропокосмоса романа сам роман дает нам путеводную нить, точные направляющие указания. Было всегда известно и очевидно, что в мире романа присутствует одна инстанция, наделенная особым авторитетом, особыми этическими и аксиологическими прерогативами по отношению ко всему этому миру. Она входит в роман уже в его вводной экспозиции, и здесь же сразу же обнаруживается ее особый статус. Экспозиция носит название «История одной семейки», и главы ее посвящаются по порядку Карамазову-отцу и его трем сыновьям; но после этих глав, имеющих и соответственные «семейные» заглавия, неожиданно следует еще заключительная: «Старцы», говорящая о монастыре возле города Карамазовых и о подвизающихся там старцах — высокопочитаемых аскетах, «видеть и послушать которых стекались... богомольцы толпами со всей России» (14, 26)¹. Почему же «Старцы» включены в «Историю одной семейки» — часть особую, где еще не вступают голоса-лица, а только Рассказчик рисует исходную панораму, давая ей также нравственную оценку (одна из функций его голоса в романе)? Как сразу подчеркивает Рассказчик, у старцев — высшая нравственная и духовная власть (идущая, разумеется, от Бога); и соответственно, их присутствие *внутри* «Истории одной семейки» есть ясное указание на то, что в эту историю входит, имманентно и неотъемлемо, инстанция нравственного и духовного суда, которая и явлена в старцах. Стоит еще отметить, что положение этой инстанции — в точном согласии с бахтинской концепцией вневходимости: монастырь и старцы — вне города, однако недалеко от него, на расстоянии прямого общения и влияния. Так открывается роман — а затем, уже в ходе его действия, его композиция вновь, еще раз утверждает эту особую роль старцев:

¹ Здесь и далее, цифры в скобках — номера тома и страницы по Полному собранию сочинений.

ибо им целиком отводится книга VI, «Русский инок», завершающая первую половину романа. Эта книга, ключевая и сердцевинная в структуре романа¹, без малого вся изъята из его сюжетного течения и отдана аскетическим текстам, житию и поучениям старца Зосимы. Уже этим композиционным приемом недвусмысленно и выразительно демонстрируется романый статус старцев, статус высшего духовного, нравственного и ценностного авторитета; но, помимо того, этот статус многократно закрепляется и «прямым текстом», обычными вербальными средствами.

Столь же прямо роман описывает, что же такое старцы и старчество, в чем корень их особого статуса. Духовный дар старца — видение внутренней реальности каждого, и наделены этим даром опытнейшие, умудренные представители православной аскетической традиции — *исихазма*, или *священнобезмолвия*². В эпоху Достоевского эта традиция процветала в России (хотя само ее греческое название тогда не было в ходу), а русское старчество, в котором осуществлялось служение опытных исихастов массам простых мирян в качестве духовных советников и наставников, было новым, совсем недавно возникшим явлением. В народном сознании, в низовой религиозности, свободной от западных влияний, было с древности прочно закреплено, что именно исихастское монашество, посвящающее себя особому духовному искусству Богообщения, заключает в себе ядро, квинтэссенцию православной духовности, и в лоне его хранится подлинная вера, та самая, что может двигать горами и творить чудеса. Подобный взгляд на исихастскую традицию есть общее отличие православной религиозности; и потому во всем мире восточнохристианской цивилизации эта традиция издавна выступает как носитель высшего духовного и нравственного авторитета. Достоевский разделял этот взгляд. В начале работы над «Карамазовыми», летом 1878 года, он совершил поездку в Оптину Пустынь, главный очаг русского исихазма, вместе с Вл. Соловьевым, и имел две личные встречи со старцем Амвросием. «Посещение Оптиной было давнишней мечтою Федора Михайловича», — пишет об этой поездке А. Г. Достоевская.

Для нас сейчас, однако, будет важна другая сторона исихастской традиции. Данная традиция — сообщество, объединившееся на почве определенной практики: начиная с IV века и до наших дней традиция занята тем, что создает, а затем хранит, точно воспроизводит и транслирует исихастскую практику — особую практику всецелого самопреобразования человека, в которой он, последовательно продвигаясь, восходит к *обожению*, соединению с Богом в Его энергиях. Для достижения своей цели эта антропологическая практика должна быть точно рассчитана, а потому должна опираться на некоторые надежные антропологические знания. При этом поскольку в практику вовлекается и преобразуется в ней все человеческое существо, то знания, потребные для нее, также должны охватывать все

¹ Значение книги таково не только в формальной, но и в идейно-смысловой структуре романа: посылая «Русского инока» в редакцию, Достоевский писал: «Смотрю... на эту книгу шестую как на кульминационную точку романа» (письмо Н. А. Любимову от 7 авг. 1879 г. (30/1, 102)).

² Заметим, что, вопреки популярному заблуждению, это священнобезмолвие не предполагает молчания, отказа от речи. Молчание — отдельная, достаточно редкая аскетическая практика, которая может культивироваться как в русле исихазма, так и независимо от него. Старчество же, напротив, — сугубо исихастское явление.

уровни организации человека — составлять, хотя бы в основе, некоторую цельную антропологию. Больше того, поскольку цель практики, обожение, представляет собой, по выражению православной аскетике, «превосхождение естества», или, в философском дискурсе, актуальное трансцендирование человека, то эта антропология должна некоей частью выходить за пределы речи о наличном эмпирическом человеке и становиться *мета-антропологией*. В итоге имеем вывод: исихастская традиция должна обладать собственной антропологией, включающей по меньшей мере некоторые элементы мета-антропологии. Но дедуцировать этот вывод не было особой нужды: существование исихастской антропологии — сегодня уже известный и неоспоримый факт, и эта антропология тщательно изучается наукой.

Возвращаясь же к Достоевскому, мы делаем из данного факта дальнейший вывод или, если хотите, рабочую гипотезу. Как мы видели, исихастская традиция имеет в мире романа особый статус, особые прерогативы: ценностные и нравственные измерения этого мира ориентированы на эту традицию, она для них — высшая инстанция, высший авторитет. Не естественно ли предположить, что и антропология романа тоже связана с исихастскою традицией, ориентируется на исихастскую антропологию? В числе прочих прочтений, не исключая их, антропология «Карамазовых» должна допускать и исихастское прочтение. В этом — идея моего доклада, и далее мы займемся ее обоснованием.

Краткие сведения об исихастской антропологии

Опираясь на наше описание исихастской антропологии (в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998)), мы сжато представим здесь ее основные элементы, необходимые для реконструкции антропологии «Карамазовых».

Вот первое, что нам ясно уже: исихастская антропология видит человека не статичной, пребывающей данностью или «природой», но существом, которое радикально меняет себя и собственную природу, будучи движимо устремлением к иному бытийному горизонту, к соединению со Христом. Поэтому она процессуальна, она описывает самореализацию (исихастского) человека как процесс последовательного преобразования человеком самого себя. Важно, что это преобразование происходит с человеческими энергиями, т. е. в данной антропологии человек рассматривается как «энергетическая конфигурация», совокупность всех своих разнородных энергий, телесных, психических и интеллектуальных. Процесс изменения этой конфигурации направляется, как сказано выше, к ее соединению с Божественной энергией; а главным средством осуществления изменений служит развитие в исихазме искусство «Умного Делания», непрерывного творения молитвы Иисусовой. Весь же духовно-антропологический процесс отличается специфическим энергетическим и личностным характером: он принципиально отличен от физических процессов, развивается по типу личного общения и в его ходе всегда остается возможность срыва, обрыва, прекращения, возврата к уже пройденным стадиям.

Переходя к строению процесса, надо, прежде всего, указать, что он имеет ступенчатую структуру, разбивается на отчетливо выраженные ступени. Вместе с тем, будучи восхождением к обожению, он изначально связывался с метафорой вертикального движения; и вкуче это ведет к тому, что аскетика с древности ассоциирует этот процесс с образом лестницы, ведущей ввысь, и первый трактат с цельным описанием пути исихастской практики носил название «Райская лествица» (VII в.). Каждая ступень исихастской Лествицы есть определенный тип конфигурации, определенное взаимодействие всех энергий человека, и в практике человеку надлежит создать нужную конфигурацию — обеспечить ее поддержание — осуществить переход от нее к следующей, высшей конфигурации. Начальная ступень Лествицы, отвечающая вступлению на путь практики, характеризуется в своей сути как «умопремена» (греч. μετένοια), включает в себя духовные события или акты *обращения* и *покаяния* и носит также название Духовных Врат. Финальная же ступень, имеющая уже мета-антропологическую природу, — обожение.

Такая структура духовно-антропологического процесса имплицитно и соответствующую ступенчатую структуру для исихастской антропологии. Эта антропология должна, очевидно, строиться как последовательная дескрипция всех ступеней Лествицы, от обращения до обожения. Она должна раскрывать динамику процесса, те антропологические (а возможно, и мета-антропологические) механизмы, что обеспечивают формирование каждой из ступеней, ее поддержание и восхождение по Лествице. При этом она также с необходимостью обнаружит и должна будет описать такие измерения процесса, за счет которых он не является чисто индивидуальным, т. е. трансиндивидуальные, интересубъективные измерения. В исихазме (как и во всякой духовной практике) подобные измерения неприменны и критически важны: хотя вся его цель и суть — это аутотрансформация, которую осуществляет аскет, всецело концентрируясь на собственной внутренней реальности, но эта индивидуальная трансформация не может быть осуществлена в индивидуальной изоляции. Она достигает цели, лишь если следует определенным точным и сложным правилам, строгому методу (в Византии исихастская практика носила даже название «Метод») и если постоянно проверяет правильность своего продвижения, своего опыта. Создание же метода практики, научение методу, проверка проходимого опыта — все эти элементы практики не достижимы индивидуально, они могут быть доставлены лишь сообществом, собранием всех, кто культивирует эту практику. Для всякой духовной практики такое сообщество, вырабатывающее метод практики, хранящее и передающее его в поколениях, удостоверяющее подлинность получаемого опыта, — я называю «духовной традицией», в узком смысле (в отличие от широкого, не слишком определенного значения, в котором часто употребляют этот термин). Таким образом, исихастская практика живет и осуществляется лишь в лоне аскетического сообщества, исихастской традиции, и опыт ее является не только индивидуальным, но также и «сообщественным», соборным. Эти соборные аспекты исихазма будут для нас особо существенны при анализе голоса-сознания Зосимы.

«Райская лествица» преп. Иоанна Лествичника выделяет в пути исихаста 30 ступеней; но это разделение процесса отнюдь не является един-

ственно возможным, ибо границы между ступенями не всегда резки и отчетливы. Тем не менее во всей многовековой истории исихастской традиции между ее учителями всегда был полный консенсус относительно главных свойств Лествицы и ее больших частей, блоков, на которые она разделяется. Для наших целей нам будет достаточно обозначить эти большие блоки, слагающие духовно-антропологический процесс.

— *Врата Духовные* (метанойя, обращение, покаяние). Вступление на путь подвига — особый, уникальный духовно-антропологический акт, умопремена, резко меняющая весь внутренний строй личности, меняющая ориентацию ее устремлений от «мира» — к Богу и иницилирующая начало духовного восхождения. Поэтому православие (в отличие от католичества) видит в этом акте глубокое онтологическое содержание и утверждает необходимое участие в нем благодати (Божественной энергии). Исихазм же развивает обширную иконономию покаяния, включающую необычные и сильнодействующие, экстремальные практики, такие как резкое самоосуждение, сокрушение (πένθος), плач и др. Поддерживая у человека постоянную покаянную установку, создавая в его сознании особую покаянную атмосферу, специфическую и напряженную, покаяние проникает и окрашивает собою всю православную религиозность, служа одним из самых характерных ее отличий. В мире Достоевского его роль также необычайно велика; здесь — один из главных пунктов исихастских влияний в творчестве писателя и в его антропологии.

— *Невидимая Брань* (борьба со страстями). С антропологической точки зрения страсти — такие типы устройства человеческих энергий, которые притягивают и затягивают человека; они циклически воспроизводятся и служат для человека ловушкой, делаая его неспособным менять себя, восходить по Лествице подвига. Поэтому первые же задания подвижника по вступлению на путь практики связаны с искоренением в себе таких явлений. Сначала идет работа изгнания, уничтожения тех страстей, что он уже знает гнездящимися в себе, затем — создание способности «превентивной реакции», подавления всякой начинающейся страсти в зачатке, и все это должно вести к свободе от страстей, их полному недопущению во внутреннюю реальность аскета — *бесстрастие*. Но исихастское бесстрастие, в противоположность стоическому, не означает подавления и отмирания эмоциональной сферы, мира переживаний человека; напротив, как учил преп. Максим Исповедник, энергии страстей должны «предлагаться от дурного на доброе», претворяться в энергии любви.

Разнообразие страстей человеческих огромно, и потому аскетическое учение о страстях очень обширно и разветвлено. Но еще большее место, чем в аскетике, страсти занимают в искусстве. Будучи самыми яркими и бурными, самыми выразительными из человеческих проявлений, они всегда составляли главную пищу искусства, его хлеб насущный, так что в искусстве весьма трудно найти аскетическое отношение к страстям. Поскольку же это отношение было, в целом, воспринято общехристианской моралью, то здесь — один из самых традиционных, вечных пунктов противоречий и напряжений между религией (христианством) и искусством в европейской культуре. В своих знаменитых «Ночных думах» Эдуард Юнг вопрошал:

Are passions then the pagans of the soul? Reason alone baptized? — а Кьеркегор в не менее знаменитом трактате «Или — или» сделал эту строку Юнга эпиграфом к первой части, выражающей позицию эстетика, эстетического сознания. В свете столь богатой истории особенно интересен вопрос о том, как же традиционное в литературе отношение к страстям — их апология, эстетизация — сочетается у Достоевского с влиянием исихазма. Но это — слишком крупный вопрос для моей статьи. Изображение человеческих страстей в «Карамазовых» и связь его с аскетическим учением о страстях — большая тема, требующая совсем другого масштаба. Но все же, рассматривая образ Мити, мы сможем сделать некоторые наблюдения на эту тему.

— С преодолением страстей подвижником достигается *исихия*: давшее имя всей традиции, состояние «священнобезмолвия», «уединенной и отрешенной аскетической сосредоточенности» (Аверинцев). Теперь вектор главного внимания аскета меняет свое направление — основные усилия могут посвящаться уже не борьбе с мирскими стихиями, а стяжанию благодати, соединению со Христом в Святом Духе. Как твердо настаивает исихастская антропология, соединения с Богом человек достигает холистически, как цельное существо, и потому для него требуется, прежде всего, собрать, организовать все энергии в единую цельность. Когда же подобная цельность выстроена и обращена к Богу в исихастской *непрерывной молитве* (непрерывность которой охраняется *стражей внимания*), человек становится, по аскетическому выражению, «прозрачен для благодати». Достижение этого — ключевой пункт аскетического пути, открывающий подступы к мета-антропологической вершине практики, обожению. Пункт этот — *синергия*: еще не совершенное соединение, но уже встреча и согласное действие, сообразование, соработничество энергий человека с Божественными энергиями.

— На подступах к финальной цели, мета-антропологическому *телосу* исихастской практики, возникают начатки актуального изменения определяющих свойств, фундаментальных предикатов наличного образа бытия человека. Однако эти эффекты (самым известным из них является формирование у человека новых способностей восприятия, *умных чувств*), как и вообще высшие ступени Лествицы, практически не соприкасаются с антропологией «Карамазовых». Для нее существенно отметить другое: каким же складывается, в итоге всего процесса, способ формирования личности и идентичности человека. Этот способ выражает парадигма синергии. Как встреча энергий двух разных образов бытия, синергия — онтологическое событие, содержание которого составляет *онтологическое размыкание антропологической реальности*, или же размыкание человека в бытии: ибо человек достигает в ней такого устройства своих энергий, в котором они способны к контакту и встрече с онтологически иными энергиями — и это значит, что человек в этом событии становится открыт, разомкнут навстречу иному, Божественному бытию. Именно в этом размыкании и конституируются его личность и идентичность. По православному учению, истинная личность — Божественная Ипостась, тогда как эмпирический человек не является личностью в подлинном смысле. Однако, приобщаясь к Богу, он приобщается, тем самым, к личному бытию: «лицетворяется», формирует собственную личность и идентичность. Приобщение

же актуализуется во встрече энергий человека и Бога — т. е. именно в синергии.

Коль скоро в исихастской антропологии в качестве парадигмы конституции человека выступает синергия, одна из высших ступеней исихастской практики,— встает вопрос о рамках этой антропологии, ее сфере применимости. На первый взгляд, описывая человека применительно к ступеням практики, связывая даже саму конституцию человека с этой практикой, она относится лишь к малому сообществу аскетов, культивирующих данную практику,— и значит, является сугубо частной, узкоспециализированной антропологической концепцией, не представляющей общепсихологического интереса. Однако, на поверку, она имеет существенно более широкое распространение и более важное значение. Выше мы уже говорили, что исихастская традиция играет особую роль в жизни Православия, служа инстанцией высшего духовного и нравственного авторитета. Теперь же надо добавить к этому, что ее особая роль включает в себя и то, что можно назвать *функцией антропологического образца и ориентира*, если угодно, антропологической школы. Ее духовно-нравственный авторитет порождает и антропологические следствия: в православном социуме выделяется известный круг тех, для кого цельный способ жизни, созданный традицией (*βίος ἱσυχαστικός*, «исихастская жизнь»), становится ориентиром и образцом для жизненного следования. Они не становятся в полной мере адептами исихастской практики и членами исихастской традиции, но они в самой разной мере, разной форме примыкают к «исихастской жизни», усваивая ее установки и ценности, начала ее школы молитвы, те или иные элементы практики...— и тем самым, сообразуя с традицией, ориентируя на нее строй своего существования и свое жизненное поведение. Можно поэтому сказать, что они *реализуют антропологические стратегии, примыкающие к исихастской антропологии*, а весь их круг образует сообщество или слой, примыкающий к исихастской традиции.

Как мы видим, за счет «примыкающего слоя» сфера исихастской антропологии, социальная и культурная значимость исихастской традиции расширяются. Но как велик этот слой? Его масштабы зависят от множества религиозных и исторических, культурных и социальных факторов, и в разные эпохи, в разных ареалах Православия они бывали различны до крайности. Сейчас нам важно отметить, что бывали и такие исключительные ситуации, когда «примыкающий слой» вырастал столь необычайно, что делался сравним с масштабами всего социума. В таких ситуациях традиция испытывает подъем, концентрирует в себе мощную творческую энергию и приобретает широкое и сильное влияние на социум, «выходит в мир». Эти особые периоды именуются «Исихастскими возрождениями», и главными из них в истории Православия были два: в Византии XIV века и в России XIX — начала XX века.

Итак, время Достоевского, как равно и время его главного романа — период Исихастского возрождения в России. «Исихастская жизнь» тогда составляла крупный духовный и культурный фактор в жизни русского общества, и «Братья Карамазовы» — один из главных культурных факторов, которые это доказывают. Как мы сейчас убедимся, антропокосмос романа почти целиком принадлежит к «примыкающему слою» исихастской традиции.

Антропокосмос «Карамазовых» в порядке описи

Мир романов Достоевского — мир человека, *антропокосмос*. Он начинается человеком и им исчерпывается, привычные в романном жанре дискурсы природы, авторских размышлений и прочие практически устранены, и все художественное пространство безраздельно заполняют лишь «антропологические единицы», голоса-личности, ведущие меж собой бесконечный, принципиально незавершаемый диалог. Для нас существенны все эти голоса-личности, ибо наш замысел реконструкции антропологии «Карамазовых» в свете исихастской антропологии требует сопоставить каждую из этих «антропологических единиц» с исихастской моделью человека. Прежде чем проводить такое сопоставление, окинем взглядом весь антропокосмос романа, чтобы увидеть общий его состав и строение. Порядок обозрения определен самим романом: естественно, чтобы он отвечал порядку появления личностей-голосов на сцене, в «предисловном рассказе», как именуется начальную экспозицию романа первый из его голосов,

— *Рассказчик*. Ведя авторский дискурс, он, как справедливо подчеркивает Бахтин¹, не представляет тем не менее глас непреложной истины и всеведения, а является лишь одним из голосов, что Достоевский, в свою очередь, подчеркивает известным снижением его фигуры: он в высшей степени добропорядочен, дает свою оценку событиям и героям, но в то же время — слегка простоват и стеснителен; имея собственные мысли по поводу всего происходящего, он лишь изредка решается их высказывать.

— «*Семейка*», протагонисты романа. *Отец, Федор Павлович Карамазов*, 55 лет, женатый и овдовевший дважды, имеющий одного сына от первого брака и двух — от второго, погрязший в пьянстве, разврате, «пакостях» и прозываемый шутком всеми, от себя самого до Бахтина («Образ Федора Павловича как образ шута»). *Старший сын, Дмитрий, Митя*, 28 лет, отставной капитан. *Средний сын, Иван*, 23 лет, начинающий литератор. *Младший сын, Алеша*, 20 лет, монастырский послушник, состоящий при старце Зосиме. Как таковой, он служит общим звеном между «семейкой» и следующей, высшей областью антропокосмоса:

— «*Старцы*», представители исихастской традиции, инстанции духовного авторитета и нравственного суда. Из них в число главных голосов-личностей входит один *старец Зосима*, 65 лет, живущий в отдельном скиту и из всего монастыря самый прославленный духовными дарами, более всех собирающий к себе «толпы со всей России». Но есть и другие голоса-личности отцов-подвижников: *Паисий*, «ученый иеромонах», ближайший ученик Зосимы и его духовник, *Ферапонт*, «великий молчальник и постник», но при этом «противник старца Зосимы и главное — старчества». Мир традиции в романе неоднороден.

— *Праведники*: фигуры, крайне характерные для русской литературы и для Достоевского, в частности. В романе их представляют два персонажа из жития старца Зосимы: *Маркел*, брат его, и *Михаил*, он же Таинственный посетитель, а также мальчик *Илюша Снегирев*, который, подобно Алеше, слу-

¹ Ср. хотя бы: «Автор — участник диалога (в сущности, на равных правах с героями)» (Бахтин М. М. 1961 г. Заметки // Он же. Собр. соч. Т. 5. М., 1997. С. 357).

жит общим звеном между Праведниками и следующей областью антропокосмоса:

— *Мальчики*: особое сообщество со своим важным назначением в романе. Центр сообщества и его главный голос — он же, *Илюшечка*, но совершенно самостоятельную личность, крупный и в высшей степени выразительный характер являет собою *Коля Красоткин*, стремящийся «принести себя в жертву за правду». Протагонистов дополняют и еще детские голоса: *Смуров*, *Карташов*...

— *Женщины*: в антропокосмосе Достоевского женские голоса-сознания глубоко разнятся от мужских, у них особенная, своя конституция, которая их отличает от мужских голосов-сознаний и объединяет между собой, поверх всех различий, и «баб», и «дам». Вклад женских голосов в диалог «Карамазовых» львиною долей принадлежит *Грушеньке* и *Катерине Ивановне*, двум классическим образцам «женщин Достоевского». К главным героиням присоединяются поддерживающие голоса *Хохлаковых*, *матери и дочери*, *Лизы-бесенка*. Прочее женское присутствие незначительно и диалогически безголосо: дамы Снегиревы, Марфа Игнатьевна, в имени-отчестве которой сам автор всё путался, вплоть до окончательного текста... «Карамазовы» — не женский, а очень мужской роман, где женщина преимущественно эксплуатируется как часть мужского сознания, а страсть к ней — как пружина мужских поступков.

— *Униженные и оскорбленные*: неперемное сообщество в антропокосмосе Достоевского! Но в последнем романе это сообщество сократилось до одного *штабс-капитана Снегирева* с его семейством.

На этом, пожалуй, ансамбль полномерных голосов-личностей, отвечающих бахтинскому условию полной автономии, заканчивается. Оставшиеся голоса в том или другом отношении, тем или другим способом лишены полноты своей автономии.

— «*Не наши*»¹: *Рахитин*, «семинарист-карьерист», *Миусов*, «либерал, вольнодумец и атеист». Их голоса — явные полемические конструкции, в которых антропокосмос романа обнаруживает себя *партийным* космосом, где голоса западников звучат так, как это либо их противникам — славянофилам. Элементы идеологической окраски (а порою и деформации) художественной реальности у Достоевского тоже традиционны.

— *Фантомные голоса — искушения Ивана*: *Смердяков*, *Черт*. Голос Смердякова помещен сюда мною оттого, что этот голос, как и у Черта, лишь одно из порождений, проекций голоса Ивана. Вне связи с Иваном Смердяков был бы безголосым: свое преступление, дающее ему полноправный голос, диалогическую позицию, он совершает с голоса Ивана (сам свидетельствуя, что без него не совершил бы), а едва он увидел, что ослышался, и голос Ивана не был санкцией на преступление — или был слишком неуверенной, робкой санкцией, — как голос его тут же исчез, уничтожил себя, — и в финале Ивана Черт и Смердяков уже фигурируют совершенно одинаково, с равной реальностью или фантомностью. Как эмпирический же лакей Ф. П. Карамазова, 24 лет, Смердяков принадлежит иной, последней уже области антропокосмоса:

¹ Имя для этой категории персонажей взято мною из полемики сороковых годов: «К не нашим» — название грубого антизападнического стиха-памфлета Н. Языкова.

— *Объектные персонажи*, в смысле Бахтина: те, «которые, в сущности, выводятся за пределы диалога как статисты, не имеют своего обогащающего и меняющего смысл диалога слова»¹. Таковых персонажей множество, ибо «Карамазовы» — большой роман с богатейшей реальной фактурой, и отдельные его «объектные» фигуры даже произносят очень много слов — прежде всего, прокурор и защитник. Кроме судейских, в сообществе «объектных» — паны польские, кабатчик Трифон, прихлебатель Максимов; но также и богомольцы у старца, бабы и мужики на базаре и прочие — в силу уже не какой-либо ущербности, а только — эпизодичности.

Антропокосмос «Карамазовых» в исихастской перспективе

Согласно исихастскому видению человека, каждая из личностей-голосов строится и становится (конституируется), актуализуя свое отношение к Богу в синергии, онтологическом размыкании себя. К размыканию же ведет Лествица, духовно-антропологический процесс. Поэтому, чтобы осмыслить, интерпретировать антропокосмос «Карамазовых» в свете исихастской антропологии, нужно рассмотреть каждый из его голосов «на фоне Лествицы», в его отношении к стадиям процесса духовного самопреобразования. Но взгляд в исихастской перспективе по-своему видит и строение антропокосмоса в целом: в отличие от взгляда Рассказчика, для него этот космос строится не по нарративному (синтагматическому) принципу, а по смысловому (парадигматическому), и начинать речь о нем следует не с сюжетного центра, не с «семейки», а с осмысляющего ядра, со «Старцев». С другой стороны, и этот взгляд не может игнорировать природу дискурса, в силу которой любому взгляду, исихастскому или нет, антропокосмос представляется Рассказчиком, обойтись без посредства которого невозможно.

Так определяется ход решения нашей антропологической задачи. Нужно представить конституцию, в исихастском понимании, всех голосов-сознаний в мире романа. Первою в их порядке идет «входная инстанция», *Рассказчик*, за ним — осмысляющая инстанция, *Старцы*, и лишь затем — сюжетные про-тагонисты, *Семейка*. Конечно, полнообъемная реконструкция всего ансамбля конституций — предприятие, никак не сопоставимое с возможностями доклада; мы дадим лишь беглые их наброски.

Рассказчик. Этот голос не может иметь конституции в нашем смысле: Рассказчик не действует, не воплощает никаких антропологических стратегий и практик — не имеет антропологии. Но он может иметь и имеет свою позицию, свои воззрения, так что наша проблема не снимается, но лишь редуцируется: мы должны выяснить отношения с миром исихазма не его личности, а только его воззрений.

Связь Рассказчика с этим миром проявляется уже на уровне композиции его рассказа: ведь это ему надо приписать вышеуказанный композиционный прием, который сразу утверждает за исихастской традицией статус инстанции духовно-нравственного авторитета. Затем он же, хотя по скромности сперва заявив, что «не довольно компетентен и тверд» в вопросе о стар-

¹ Бахтин М. М. Цит. соч. С. 355.

честве, дает сжатое и вполне компетентное освещение этого вопроса, как в истории его, так и в духовном существе (14, 26–27). И, без сомнения, он не просто знаток старчества, он сам твердо верит в его истину и духовную силу: «Старчество... это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе» (14, 27). Прочность его приверженности к старчеству и представляемой им духовности ярко свидетельствуется тем, как он рассказывает эпизод с «тлетворным духом» от тела почившего Зосимы: весь этот рассказ (14, 295–305) пронизан эмоциональными выражениями его возмущения и отвращения в адрес братии, пустившейся злобствовать и хулить покойного. Эта приверженность отнюдь не является слепой и не рассуждающей. В связи с тем же эпизодом Рассказчик обнаруживает в своем отношении к исихазму духовную зрелость, способность различения: без колебаний он называет «изувером» истового аскета Феропонта, противника Зосимы, представляющего распространенный тип фанатичного проклинателя всего мирского. Да и само крайнее, подробное внимание, уделенное им этому «соблазнительному» эпизоду, вполне доказывает, что он трезво видит старчество и исихазм в реальном их облике, без особой идеализации и превознесения. Затем рассказ возвращается к Алеше и в особом отступлении дает пронизательный анализ состояния духа юноши и кризиса, происходящего в его сознании, тонко объясняя роль ожидания чуда в этом кризисе (14, 305–307). Здесь духовный облик Рассказчика обретает еще большую определенность. Он наделен знанием и пониманием человеческой души и личности¹, ведает законы духовной жизни — и эти качества сближают его самого с подвижниками-исихастами, у которых «умное художество» развивает зоркое видение внутренней реальности.

Сказанное дает уже достаточные основания для заключения: позиции Рассказчика, его суждения и оценки, воззрения и духовный мир — ориентированы на мир исихазма. По нашей терминологии мы, несомненно, можем его отнести к «примыкающему слою» исихастской традиции.

Старец Зосима. Положение Зосимы по отношению к исихастской традиции, его репрезентативность для русского исихазма усиленно обсуждались в литературе у Достоевском, начиная еще с прижизненной критики Леонтьева в «Варшавском Дневнике», затем им продолженной в письмах к Розанову и получившей широкую известность. К сожалению, однако, к этой теме практически не обращались в последний период, когда наше знание и понимание исихазма перешло на новый, гораздо более основательный уровень. Разумеется, сейчас я тоже не смогу достаточно осветить ее, а обозначу лишь несколько главных пунктов.

В служении русского старца сочетаются две стороны, два служения, внутреннее и внешнее. Ему открыт внутренний мир другого человека, и, в силу этого дара, он — прозорливый советник и духовный наставник для всякого приходящего к нему человека, неумоимо несущий эту особую миссию для множества народа всех званий и состояний. Но у этого дара есть свое основание, свой исток, и это не что иное, как твердое стояние старца в духовной традиции, как то, что он — искушенный исихаст, достигший высших

¹ Ср. в Комментариях к роману: «Рассказчик “Братьев Карамазовых” — исследователь человеческой души» (15, 479).

ступеней духовного восхождения и никогда не оставляющий Умного Делания, во всей полноте его. В этом парадоксальном совмещении двух служений, из коих каждое является безмерно трудным, всепоглощающим,— особая харизма старца и ключ к феномену русского старчества.

Что до старца Зосимы, то его голос-сознание имеет в мире романа немалое место и достаточно полно выявляет себя. Что существенно, он выявляет себя как в своем душенаставничестве, в общении с внешними посетителями, и «простыми», и «благородными»,— так равно и в общении с ближайшим, внутренним кругом, с братьями-иноками, в прощальных поучениях им. И вот первое, что нам обнаруживает весь этот обширный дискурс Зосимы: в нем, включая и часть, обращенную к монахам, фактически нет следов того, что старец — практикующий исихаст, исполняет Умное Делание. Его поучения не говорят ничего об исихастском методе, ступенях Лествицы и т. п.; единственный абзац о молитве (14, 288–289) не имеет никакого касательства к особому учению о молитве, составляющему ядро исихазма. Слог этих поучений почти не напоминает аскетических текстов; они, в частности, никак не стараются подчеркнуть свою укорененность в традиции, почти не содержат цитат и отсылок к учителям и классикам исихазма. Меж тем в аскетическом дискурсе это далеко не простая формальность, а одно из основных средств удостоверения подлинности транслируемого опыта. Во всей Зосимовой книге, «Русском иноке», комментаторы отыскивали всего два отсыла к корпусу исихастских текстов, оба — к местам из Исаака Сирина (притом не специфически исихастского характера). Как известно, основные сближения с дискурсом Зосимы в духовной литературе доставляют писания св. Тихона Задонского, а также и материалы его жития¹. Но всё это — скорее «недалеко» от исихазма и отчасти ему «созвучно», нежели прямо и непосредственно принадлежит исихастской традиции. Явная исихастская «неканоничность» Зосимы была немедленно отмечена К. Леонтьевым — и так открылась «проблема Зосимы»: *действительно ли и в полной ли мере сей старец представляет подлинное исихастское подвижничество?* Как бы в подтверждение того взгляда, что текст Достоевского — принципиально незавершенный спор, эта проблема не решена и не закрыта по сей день. Вполне естественно резюмировать ее основные аргументы в стиле самого романа, как очередное «Pro и contra».

Contra. Основные сомнения по поводу исихазма Зосимы я привел выше. Упомянутая же критика Леонтьева сводится всего к двум-трем кратким местам, которые проще процитировать, нежели излагать:

1) «В “Братьях Карамазовых” монахи говорят... *совсем не то*, что в действительности говорят *очень хорошие* монахи и у нас, и на Афонской горе... тут как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна... *Не так бы...* обо всем этом нужно было писать... было бы гораздо лучше сочетать *более сильное мистическое чувство с большою точностью реального изображения*»²;

¹ Связь «некоторых поучений Тихона Задонского» с «Житием» Зосимы указал сам Достоевский в цитированном уже письме к Любимову, а К. Мочульский отметил и целый ряд других соответствий (см.: Мочульский К. Достоевский. Париж: YMCA-Press, 1980. С. 520–523).

² Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Он же. Собр. соч. Т. 8. М., 1912. С. 198. (Курсив автора.)

2) «Учение от. Зосимы — ложное; и весь стиль его бесед фальшивый»; «В Оптиной “Братьев Карамазовых” “правильным православным сочинением” не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож. Достоевский описал только его наружность, но говорит его заставил совершенно не то, что он говорит, и не в том стиле, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия прежде всего строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы... прежде всего мораль, “любовь” и т. д., ну а мистика очень слаба»¹.

Прочие одно-два упоминания романа не содержат никаких аргументов, однако категоричностью и даже некою раздраженностью неприятия показывают, что «Карамазовы» и Зосима стали для Леонтьева как бы «пунктиком», символом «неправильной» и лично ему противной веры, успех которой в умах его задевал. Ср., например: «Считать “Братьев Карамазовых” православным романом могут только те, которые мало знакомы с истинным православием, с христианством св. отцов и старцев Афонских и Оптиныхских»².

Pro. Возражения на второй, более конкретный пассаж критики Леонтьева были представлены сразу же при его публикации (в 1903 г.) В. В. Розановым, адресатом того письма, да она высказывалась. Розанов отверг эту критику решительно, выдвинув два контраргумента. Первый из них является главным для судеб романа: Розанов указывает, что «Вся Россия прочла... “Братьев Карамазовых” и изображению старца Зосимы поверила»³, и, вследствие этого, образ Зосимы стал оказывать реальное влияние на общество — на его отношение к монашеству, а также и на состояние самого монашества, в котором начала рождаться «новая школа иночества, новый тип его», ориентирующийся на образ и на заветы Зосимы. Для нашей темы, однако, существенней второй аргумент, который говорит прямо о связи духовного типа Зосимы с исихазмом: «Если это не отвечало типу русского монашества XVIII–XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть и даже наверное, отвечало типу монашества IV–IX веков»⁴. Розанов не был специалистом по истории монашества, однако с его суждением вполне согласился такой авторитет, как о. Георгий Флоровский: в «Путиях русского богословия» он назвал это суждение «очень верным», добавив от себя уже, что «Достоевский угадал и распознал... серафическую струю в русском благочестии и намеченную линию пророчески продолжил»⁵.

Обозначенные здесь главные пункты «апологии Зосимы» нужно дополнить еще несколькими штрихами. Прежде всего, в скупости речи о Методе, о конкретных реалиях исихастской практики, Зосима не одинок, это — известная особенность типологии русского исихазма как такового. Давая его общую характеристику, я писал: «В русском исихазме... уделялось лишь слабое внимание исихазму как методу, цельной и строгой духовной дисциплине... здесь мало представлен дискурс высших духовных состояний...

¹ Он же. Письма к В. В. Розанову от 13 апреля и 8 мая 1891 г. // Он же. Письма к Василию Розанову. Лондон, 1981. С. 39, 46. (Курсив автора.)

² Он же. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Он же. Собр. соч. Т. 9. СПб., б. г. С. 13.

³ Розанов В. В. Примечание 11 к письму К. Н. Леонтьева от 8 мая 1891 г. // Цит. изд. С. 51. (Курсив автора.)

⁴ Там же.

⁵ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж, 1983. С. 302.

тема о созерцаниях Нетварного света»¹. Конечно, у этого общего правила имеются важнейшие исключения: писания свв. Нила Сорского, Феофана Затворника; но в эпоху Достоевского и те, и другие были, увы, лишь крайне узко известны. Надо только иметь в виду: «слабое внимание» к вопросам метода и дисциплины в дискурсе русского исихазма еще не доказывает, что эти стороны были в пренебрежении у подвижников. Объяснение может лежать и в том, что выработка исихастского метода, его оттачивание, были в целом завершены на Византийском этапе, и для русского исихазма, начиная уже с Московской эпохи, не стояли на первом плане. Метод мог исполняться как нечто само собой разумеющееся и не обсуждаемое; и история исихазма говорит, что такое отношение к нему было распространено и типично.

Кроме того, надо непременно отметить, что в дискурсе Зосимы выражена и одна из главных черт, роднящих вообще мир Достоевского с миром исихазма: виднейшая роль *покаяния*. Как мы уже говорили, мир исихастского подвига пронизан и окрашен атмосферой покаяния, которое фигурирует там не только как начало, врата духовного восхождения, но также и как постоянный, неуходящий внутренний фон. Эту покаянную атмосферу мы находим и в «Карамазовых». Врачуя одну из «верующих баб», Зосима говорит ей как бы цельное слово о покаянии и любви (14, 48), хотя всего-то в несколько фраз, но заключающее в себе квинтэссенцию православно-исихастской культуры покаяния, включая и условие «непрестанного покаяния». Однако особливая связь покаянной стихии — с Митей, и, говоря о нем, мы еще к покаянию вернемся.

Нельзя также не отметить и очевидное: роман нарочито и усиленно сближает старца Зосиму и его монастырь — со старцем Амвросием и Оптиной. Как прослеживает, к примеру, Мочульский, вид монастыря и окрестностей, топография обители, вид кельи старца и ее обстановка, — всё это отвечает Оптиной и келии Амвросия почти до буквальности². Равным образом, наружность Зосимы и сцены его общения с народом напоминают наружность Амвросия и сцены его старческого служения почти до степени списанности с натуры. Все эти детали, бесспорно, не являются чисто внешними, в них демонстративно заявлена прямая ориентация всего мира «старцев» романа на оптинское старчество. Что же касается персонально Амвросия, то дискурс Зосимы не ориентирован на его духовный тип и стиль по меньшей мере по двум причинам: во-первых, в пору визита писателя в Оптину и работы над романом (1878–79 гг.) ни писем старца, ни какой-либо литературы о нем еще не было известно, и доступный материал был едва ли достаточен для полноценного воспроизведения его «типа и стиля»; во-вторых, еще задолго до знакомства с Амвросием и с феноменом старчества в сознании Достоевского уже присутствовал образ, в котором для него воплощалась русская святость; и этот образ, увлекавший и вдохновлявший его, твердо связывался со св. Тихоном Задонским. Рассказывая замысел «Жития

¹ Хоружий С. С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм. Аннотированная библиография под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М., 2004. С. 555. (Наст. том, с. 347–356.)

² Ср., напр.: «Приемная старца Зосимы почти с фотографической точностью воспроизводит “залыгу” о. Амвросия» (Мочульский К. Цит. соч. С. 520).

великого грешника» (с которым преемственно связан и замысел «Карамазовых»), он сообщал Майкову в письме от 25 марта 1870 года: «...хочу выставить главной фигурой Тихона Задонского», далее в этом же письме говоря, что не желал бы ничего «создавать», а единственно — «выставить действительного Тихона, которого... принял в свое сердце давно с восторгом» (29/1, 118). Таким образом, главный прообраз голоса-сознания, представляющего мир русской святости, был заранее предопределен. Однако, как уже мы сказали, святитель Тихон, хотя и не принадлежит исихастской традиции, но к ней близок, и ориентированный на него¹ дискурс Зосимы вовсе не так далек от оптинского дискурса и от Амвросия, как то утверждает Леонтьев. Вопреки Леонтьеву в письмах Амвросия обычно на первом плане никакая не «строгая мистика»; весьма отличаясь от дискурса Зосимы по тону и стилю (будучи сдержанней, даже суше), они тем не менее носят тот же общий характер духовно-нравственного совета и наставления (по Леонтьеву, «морали»; хотя в письмах к монахам доля «мистики» и значительней). А с другой стороны, и дискурс Зосимы, как всякий подлинно религиозный дискурс, отнюдь не вне «мистики»: в его поучениях есть «рассуждение мистическое» об аде, они говорят о «живой связи нашей с миром горним», а о самом старце сообщается, что он «приобрел прозорливость» — дар, прямо относящийся к сфере мистического опыта. В итоге дискурс Зосимы может быть с достаточным правом сочтен своего рода «вариацией на тему» оптинского старчества, не расходящейся с основными устоями последнего.

Наконец, в теме «Зосима и исихазм» присутствовал издавна и еще один мотив, который подчеркивали многие: обращенность образа старца к будущему, предвосхищение в нем неких важных тенденций будущего духовного развития². Апелляция к будущему — дело всегда сомнительное, несущее соблазн, и о пророчествах Достоевского мы еще скажем немного ниже; но в данном случае есть по меньшей мере и один важный момент действительного предвосхищения. Голос Зосимы, его духовный тип отвечали тенденциям развития русского исихазма — и даже, пожалуй, всего православного исихазма XX века. Больше того, они не просто отвечали неким тенденциям, но отчасти и сами формировали их: как верно заметил уже Розанов на заре XX века, старец Зосима, Алеша и роман в целом стали известны в русском иночестве и сделались участниками его жизни, реально влиявшими на пути его развития. В первую очередь это влияние направлялось к связи, сближению монастыря и мира — на таких, однако, началах, при которых бы «монастырь» нимало не прекращал и не ослаблял духовных своих трудов, а «мир» бы от «монастыря» научался и в меру, посильную для него, приобщался к Богоустремленному строю существования. Так утверждает Зосима эту миссию монастыря: «Русский монастырь искони был с народом... Берегите же народ... В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг» (14, 285). Еще значительней этого поучения то, что он внушает эти принципы как жизненную линию своему любимому ученику Алеше, направляя

¹ А также и стилизованный под него — ближайшим образом, под его «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777–1779). Ср.: Мочульский К. Цит. соч. С. 521–522.

² Ср., напр.: «Зосима... обращен к будущему, как провозвестник нового духовного сознания русского народа» (Мочульский К. Цит. соч. С. 522–523).

его из монастыря в мир, дабы он на деле, жизнью своей воплощал подвиг иноческого, исихастского воспитующего служения миру.

Как постепенно обозначилось, мотив выхода аскетической традиции в мир и старчества, понятого как созидание «монастыря в миру», — мотив, воплощаемый в двуединстве Зосимы и Алеши, — стал прочной связующей нитью между «Братьями Карамазовыми» и судьбами исихазма в XX веке. Русское исихастское возрождение развивалось по Достоевскому: дальнейший этап русского старчества, связанный с деятельностью «старца в миру» о. Алексия Мечева, сына его, священномученика о. Сергия Мечева, катакомбными общинами исихастского духа в пору большевистских гонений, существенно опирался на идеи «монастыря в миру», искал и находил новые формы их воплощения¹. Современные же исследования исихазма показывают, что корни этих идей были заложены в православной аскезе изначально. Как пишет митр. Диоклийский Каллист (Уэр), уже у первых отцов-пустытников, начиная с самого св. Антония, путь подвига следует парадигме *Бегство — Возврат*, означающей, что полный уход от мира затем сменяется возвращением к миру для духовного служения: «Именно такая последовательность событий характерна для духовного восхождения св. Антония: сначала молчание, затем слово; сначала уход от мира, затем вовлеченность в него; сначала уединение, затем душеводство. Именно этот мотив бегства, сопровождаемого возвращением, возникает вновь и вновь в позднейшей традиции христианского монашества... Он характеризует всё исихастское движение»². Достоевский наверняка не знал, что вернуться в мир посылал лучших своих учеников св. Григорий Синаит (1255–1346), один из великих исихастских учителей и лидеров Исихастского возрождения в Византии, уже в наше время названный «вселенским старцем всего православного мира». Мы же, зная это, не можем не признать глубину духовной интуиции писателя, а равно и подлинную близость старца Зосимы к исихазму.

Contra. И все же, как все *Pro* и *contra* Достоевского, спор о Зосиме также не может быть завершен. Невзирая на все изложенное, голоса оппонентов могут еще сказать немало. Пускай у русских подвижников за умолчанием об аскетическом делании могло стоять его искусное знание и усердное исполнение, — но у Зосимы все же гораздо вероятней действительная недооценка этого делания, отсутствие внимания к необходимой для аскета постоянной погруженности в Умное Делание, в методичную, неотступную работу преобразования сознания и всего себя. Ибо даже намек на существование этой работы нет у него — но зато есть призывы к «исступлению» и «восторгу», состояниям, для аскета крайне рискованным, далеким от ключевой установки исихастского трезвения (*vñψις*). Аналогичная недооценка — и по отношению к аскетической традиции, сообществу, хранящему и точно, неискаженно передающему через века и страны исихастский опыт восхождения к обожению. Лишь через твердое стояние в этой традиции, постоянное приобщение к ее учителям в их творениях, добывается иси-

¹ См. об этом: *Хоружий С. С.* Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // Он же. *Опыты из русской духовной традиции*. М., 2005. С. 41–46. (Наст. том, с. 58–73.)

² *Митр. Каллист Диоклийский.* «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // *Символ*. 2007. № 52. С. 63.

хастский опыт — но у Зосимы почти нет следов этого приобщения. Но это мы уже отмечали, добавить же надо то, что недооценка *конститутивной для аскета* роли аскетического сообщества сопряжена у Зосимы с переоценкой, утопической идеализацией другого сообщества, национального. Достоевский сделал, увы, старца выразителем своей славянофильской утопии, утверждавшей в русском народе неколебимую верность вере Христовой и пророчившей ему светлое православное будущее: «Велика Россия смирением своим... Вижу ясно наше грядущее: ...богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью... Верую, что произойдет, и сроки близки... Народ верит по-нашему, а неверующий деятель у нас в России ничего не сделает... Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь... Сей народ — богоносец» (14, 285–287). Что на это сказать сегодня? Лишь то, пожалуй, что Бахтин тоже утопически идеализировал автономию голосознаний у Достоевского. У русских исихастов, русских старцев мы не найдем таких восторженных лжепророчеств. Голос старца экспроприрован здесь партизаном славянофильской партии. Не христианская — и уж точно не исихастская! — утопия «народа-богоносца» играла и продолжает играть скверную роль в нашей истории, будя восторженную, а порою и агрессивную, ксенофобскую религиозную мечтательность.

Алеша. Он с самого начала включен в исихастский мир, принадлежит исконной и коренной ячейке его, двуединству Старец — Послушник (Ученик). Как и в случае Зосимы, его голос не дает оснований полагать, чтобы он занимался исихастской практикою; но в данном случае это не рождает проблемы: он всего лишь еще послушник, и то, что он — *любимый* послушник *духоносного и прозорливого* старца, сразу снимает все вопросы; мы не сомневаемся, что отрок приобщен к миру подвига во всей той мере, какая может отвечать его возрасту и положению. Больше того, на всем протяжении романа Алеша постоянно обнаруживает редкостное богатство духовных даров, вплоть даже до начатков наития, тайнозрения, сродни прозорливости старца (когда объявляет Ивану: *не ты!* — говоря «как бы вне себя, как бы не своею волей, повинуюсь какому-то непреодолимому велению» (15, 40)). Но главный дар его, на коем основаны и все прочие, — любовь; первые же фразы Рассказчика о нем представляют его как «человеколюбца», чья душа «рвалась к свету любви». Особая атмосфера любви его окружает и излучается им, и за этой атмосферой легко угадываются личные обертоны¹. Но это полностью отвечает также и христианской, исихастской иерархии ценностей и даров; великая наделенность даром любви — отличие харизмы старца². На базе этой общности в даре любви в мире романа складывается очень своеобразное подобие, параллель между ролью (или миссией) отрока Алеши и старческим служением. В ином, камерном масштабе, но у Алеши также все ищут, даже жаждут совета, и его совету, суду доверяют безраздельно³. Это

¹ Алеша носит имя любимого малютки-сына Достоевского, умершего от эпилепсии в мае 1878 года (как некогда Шекспир дает Гамлету имя своего умершего сына-мальчика).

² См. об этом: *Хоружий С. С.* Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях. Цит. изд. С. 59–60.

³ Из массы примеров, вот хотя бы — отношение Мити: «Без тебя разве могу на что решиться?.. Только твое решение решит... тут дело совести, дело высшей совести... я сам справиться не могу и всё отложил до тебя» (15, 34).

значит, что он воспринимается как полномочный репрезентант инстанции высшего духовно-нравственного авторитета — а таковою инстанцией служат в мире романа «старцы», аскетическая традиция.

Как уже сказано, Зосима и его любимый послушник вкупе воплощают и осуществляют одну из ведущих идей «Карамазовых», идею выхода «монастыря» в «мир» для служения миру на путях любви, просветленной опытом аскезы. Зосима — замыслитель, инициатор этого духовного движения, но Алеша — не орудие его замысла: старец увидел, прозрел в нем, что именно такова собственная судьба отрока, таков путь его обретения себя. В этом прозрении — пример глубинной диалектики аскетического видения: оттого путь Алеши — в мир, что по складу он будто прирожденный инок, монашеские обеты *воздержание — целомудрие — послушание* не только ему не в тягость, но словно прирождены ему. Поэтому он и в миру не может не быть *иным миру*, и поэтому — «Мыслью о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок» (14, 259). Служение инока-в-миру должен был представить будущий, ненаписанный роман. Однако, как положено в эпилоге классического романа, заключение «Карамазовых» приоткрывает нам будущее, показывая прообраз или, если угодно, репетицию этого служения. Алеша здесь выступает как старший наставник, душеводитель, так сказать, мини-старец для кружка мальчиков на грани детства и отрочества.

Мальчики. В панораме идей романа сообщество мальчиков играет отнюдь не детскую, а очень принципиальную роль — даже, в известном смысле, решающую. Здесь проявляется уже не аскетическое, а утопическое видение: взгляду Достоевского присуща весьма произвольная логика *бескрайнего обобщенья добра*, заключающая от одного замеченного в жизни благого примера — к глобальному торжеству Блага, к картине мира, уж не «лежащего во зле», а сущего во Благе и Истине. Чистый пример такой утопической логики писатель вкладывает, увы, в уста Зосимы. Поведая о встрече своей, уже иноком, с бывшим своим денщиком, и о том, как бывшие господин и слуга «облобызались... любовно и в духовном умилении» и меж ними «великое человеческое единение произошло», старец (впрочем, он ли?) заключает: «А теперь мыслью так: неужели так недоступно уму, что сие великое и простодушное единение могло бы... повсеместно произойти меж наших русских людей? Верую, что произойдет, и сроки близки» (14, 287). С «Мальчиками» — аналогичный случай.

Сами по себе голоса мальчиков — Илюши, Коли Красоткина — совершенно чисты, в полной мере автономны и никакой искажающей деформации, утопической или иной, в них нет. Сообщество мальчиков — пластичный, еще не закоснелый антропокосмос, несущий, по старым понятиям о детстве, еще невинное, «райское» мировосприятие и способный под чутким, добрым воспитующим влиянием сделаться добрым и гармоничным сообществом. Именно это и совершается с ним в эпилоге «Карамазовых», где, под влиянием Алеши и «речи у камня», смерть Илюшечки оказывается для каждого из мальчиков и для всего их мирка, подлинным катарсисом. Но в дискурсе романа эта художественная реальность нагружается идеологическими, а отчасти и символическими функциями. По утопической логике, чистый и гармоничный (надолго ли?) антропокосмос «Мальчиков» есть не только то, что он есть, а еще и «маленькая детская Церковь» (по выраже-

нию Бахтина¹), прообраз грядущего совершенного всечеловеческого (или, возможно, всероссийского, но уж не меньше того) сообщества и его верный залог, гарантия. С навязчивою многозначительностью, от которой не умела удержаться Большая Русская Литература, от романа Достоевского до поэмы Блока, мальчиков «собралось всех человек двенадцать» (15, 189).

В призме же исихастской антропологии, по поводу «Мальчиков» достаточно лаконичного суждения: это сообщество, безусловно, можно отнести к «примыкающему слою» аскетической традиции. Детальное сопоставление с Лествицею духовного восхождения еще к мальчикам неприложимо.

С положением мира «Мальчиков» по отношению к аскетической традиции сходно, в известной мере, положение и еще одного сообщества, также воплощающего христианские ценности.

Праведники. Как мы уже убедились (и еще убедимся далее), мир православной аскезы, исихазма, действительно обладает определяющим духовным влиянием в антропокосмосе «Карамазовых». Но у Достоевского всегда были и другие явления в мире христианства, которые имели духовное влияние на него и заметно отражались в его творениях. Подобных явлений целый ряд. Открывают и возглавляют этот ряд непосредственно Сам Христос и Его Слово, Евангелие; затем в него входит агиография, много читанные писателем жития, затем — апокрифы и явления народной религиозности, наконец, и христианский социализм. Житийная литература, дающая образы и образцы, модели святой и праведной жизни, а также и образцы ситуаций, духовных конфликтов и испытаний, всегда была в кругу источников его творческого воображения; и в последнем романе, где место ведущего духовного фактора занял, по разным причинам, исихазм, ее влияния также по-прежнему сохраняются. Влияния же агиографического материала ориентировали литературное воображение на такую святость — или приближенность к ней, праведность, — которые могут быть и отнюдь не связаны с подвижничеством, аскетической практикой. Таковы нити, ведущие к «праведникам» Достоевского. Как ясно уже, их голоса могут быть столь же несхожи между собой, столь же многообразны, как многообразен мир православной святости. Объединяет их то, что все они в силу данных им духовных даров оказываются носителями правды Божией в мире, оказываются близки к Богу. Но все они — Маркел, Таинственный посетитель, Илюша Снегирев — достигают этой близости разными путями, проходя через совершенно разный опыт.

Что же до отношения «праведников» к исихазму, к тому изводу святости, что связан с путем подвижничества, то здесь ответ может дать древний исихастский образ, «круг аввы Дорофея»: если Бог — центр того круга, в котором заключены все пути человека, то видно прямо — все те, кто становятся близки к Богу, становятся и близки между собою.

Митя. Богатейший образ! Голос Мити обладает всей полнотой измерений мира личности, и никакого доклада не хватит, чтобы раскрыть и представить все его художественно-смысловое богатство. Но нашей темы касаются отнюдь не все эти измерения, а те только, что составляют его «исихастскую конституцию»: наша задача — выяснить, в какой мере возможно увидеть и понять пружины, структуры его личности в призме исихастской антропо-

¹ Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 450.

логии. Такая задача оказывается не слишком сложной: глубокие исихастские коннотации в конституции Мити обнаруживаются сразу.

Голос-сознание Мити вступает в полифонию романа в книге 3, «Сладострастники». Заранее уже аттестуемый Рассказчиком как «горячее сердце», он сразу вступает со своей исповедью, как голос восторженно-возбужденный, но быстро делающийся смятенным и тревожным, горячечным, пароксическим... Отчего он таков? А оттого, что с первого же своего появления на сцене (у Старца, незадолго до «исповеди») и до финального с нее ухода, после приговора суда, Митя непрерываемо терзаем и раздираем страстями. На всем протяжении романа он и не просто в плену страстей, но вечно — на их высшем пике, и не одной страсти, а разом многих, сталкивающихся: новой великой — к Грушеньке, старой, не любовной уже, но еще чинящей «надрывы» — к Катерине Ивановне, ненависти — к отцу, вспыхивающих время от времени злых, низких «карамазовских» вывертов («за сердце укусила фаланга, злое насекомое»)... Всегда и весь, он — в разгаре, угаре, чаду страстей, в их разгуле, водовороте, омуте... — все эти клише подходят для Мити, ибо он — *Герой Страсти*. Мир Мити — мир страстей человеческих, во всех его вариациях и изгибах, темных закоулках и тупиках: «безудерж карамазовский, нечестивый». «Пошел я бить ее, да у нее и остался. Грянула гроза, ударила чума, заразился» (14, 109). «Уже женихом будучи, удержать свои дебоширства не мог» (14, 108). «Если уж полечу в бездну, то прямо головой вниз и вверх пятаями» (14, 99).

И все же мир страсти — это не весь мир Мити, а только половина его. Не более и не менее. Когда Митя появляется, на шее у него висит ладанка (хоть мы о ней и не знаем) и остается висеть всю первую часть действия, до «бреда» в Мокром. В ладанке — полторы тысячи рублей: ровно половина присвоенных денег Кати. Из присвоенных трех тысяч половина брошена в омут страсти, но другая — зашита в ладанку и повешена на шею, постоянно находится при нем, ни на минуту не давая забыть о содеянном грехе подлости. Эта ладанка — раскаяние грешника, вещественный знак, залог его покаяния. Зашив в нее деньги, надев ее на себя, грешник совершает покаянный акт, и пока ладанка при нем — при нем и его покаяние, он живет с ним, в присутствии его. Но и когда ладанка сорвана и опустошена, при втором падении, присутствие это не прекращается, а лишь усиливается, как особо подчеркивает роман: в Мокром, во все часы, отданные страсти, «одно лишь неподвижное и жгучее чувство сказывалось в нем поминутно, “точно горячий уголь в душе”, — вспоминал он потом» (14, 396). Жгучее чувство пришло взамен ладанки, и оно напоминает, не дает забыть всё о том же. Поэтому покаяние — *вторая неотъемлемая половина мира Мити*, постоянный внутренний фон, внутренний звук его существования. Стихия покаяния столь же органична, столь же сопутствует ему, как и стихия страсти. В начале романа его исповедь Алеше отнюдь не просто повествование о страстях, она сплошь пронизана безжалостной к себе нравственной самооценкой, и потому есть исповедь не только в литературном, но и в духовном смысле, как принесение покаяния (до известной, конечно, степени: Митя может каяться только «по Бахтину» — оставляя внутренний процесс заведомо незавершенным, открытым, даже если и случится дать какие-нибудь «окончательные» обещания). В финале, готовясь идти на каторгу, он — более чем когда-либо в стихии покаяния, он видит будущие каторжные работы

как «трагический гимн Богу», возносимый «подземным человеком из недр земли»; и после приговора Алеша говорит ему: «Ты хотел мукой возродить в себе другого человека» (15, 185), — передавая, таким образом, его переживания одной из классических формул христианского покаяния. Итак, весь дискурс Мити на всем протяжении романа имеет двойственную структуру, это — сочетание, соприсутствие и параллельное развитие дискурса страсти и дискурса покаяния.

Разумеется, оба этих составляющих элемента конституции Мити, его голоса и дискурса, — из исихастской антропологии: две большие начальные части исихастской Лествицы — Покаяние и Борьба со страстями. Митя обитает именно в этих двух ареалах духовной жизни, которыми искони и пристально занимается исихазм, и потому, в целом, он — «исихастский человек», он свободно востребован в перспективу исихастской антропологии. Но он и человек Достоевского! Как раз на его примере ясно видно, что у Достоевского есть свое видение человека, своя оригинальная антропология. Она базируется на открываемых самим писателем антропологических парадигмах, за счет которых «человек Достоевского» оказывается особым, очень своеобразным изводом «исихастского человека».

Важнейшая из этих парадигм, служащая ключом и к конституции Мити, и к конституции Ивана (как ниже увидим), отчетливо выступает из нашей картины двойственного мира Митино сознания. Как говорит исихазм, мир покаяния и мир страстей противостоят друг другу, и человек должен выстроить путь чрез них, отринуть один и с помощью другого двинуться дальше, выше. Митя с этим вовсе не спорит, напротив, еще сам подчеркивает, заостряет их полярность, взаимно противопоставляя их как «идеал Мадонны» и «идеал содомский». Не спорит... но и не покидает ни того, ни другого, сквозь все 12 книг романа сохраняя кровную связь с обоими полюсами. *Это и есть специфическая структура сознания «человека Достоевского»: затягиваемое, подвешенное пребывание в обоих взаимоисключающих полюсах некоей фундаментальной альтернативы.* Человек сознает себя в ситуации жизненно решающего выбора между несовместимыми, противостоящими полюсами, но миг выбора, как в замедленной киносъемке, затягивается на все время художественного действия. Для мира Достоевского такая ситуация парадигматична. Перманентное пребывание «на пороге решающего выбора» меж двумя мирами сознания предстает как специфический способ, модус человеческого существования, как антропологическая парадигма. Эта парадигма явно связана с понятием «порога», которое, по Бахтину, определяет один из главных принципов поэтики Достоевского. Основное его значение — пространственное («порог» — тип хронотопа, отражающий кризисность действия и противоположный закрытому «интерьеру»), однако понятие многообразно обобщается, применяясь и к самому действию («диалог на пороге») и, что важно для нас, также и к внутренней структуре сознания (ср.: «Нутро человека, внутренние глубины его оказываются границей, порогом... точкой соприкосновения сознаний (и раздвоением собственного сознания)»¹). С учетом этого, мы можем назвать возникшую парадигму «существованием (или сознанием) на пороге» и рассматривать ее как одно из применений бахтинского понятия. При этом, однако, ее надо

¹ Бахтин М. М. К вопросам самосознания и самооценки... // Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 74.

четко отделить от других применений, ибо их сфера у Бахтина широка и расплывчата. «Сознанием на пороге», по Бахтину, можно назвать и сознание, достигающее своего размыкания навстречу Богу или другому сознанию; для нас же размыкание и существование-на-пороге — две принципиально различные антропологические (и, возможно, мета-антропологические) парадигмы. Заимствуя концепт Бахтина, мы закрепляем за ним одно лишь конкретное значение «порога выбора между двумя мирами в одном сознании», и при этом смещаем его смысловой центр от поэтики — к антропологии.

Итак, голос-сознание Мити, отвечая, в крупном, исихастскому дискурсу Покаяния и Невидимой Брани, одновременно реализует характерную для Достоевского парадигму существования-на-пороге. Согласно же Бахтину, порог всегда связан с кризисом, и мы можем добавить в заключение, что конституция Мити, его способ бытия имеют кризисную природу.

Женщины. В своем духовном строении голоса женщин Достоевского близки как между собою, так и к голосу Мити. Среда их духовного обитания — это тоже мир страстей и мир покаяния, и они тоже не могут никогда сделать окончательного выбора меж ними, не могут оставить ни тот, ни другой. Однако им обычно не свойственна гипертрофированная рефлексия мужских голосов-сознаний, и потому отношения двух миров в женском сознании реже доводятся до порога и кризиса (гораздо типичней здесь кризисы на почве конфликта разных страстей). Кроме того, подобием духовным структурам Мити более наделена Грушенька, что же до Катерины Ивановны, то ее духовные структуры сближаются и с таковыми Ивана — прежде всего, в одном важном пункте, именно, в сильной *гордости*. Как известно, аскетическая антропология придает этому пункту значение чрезвычайное. Гордыня — главный и худший из смертных грехов по простой и глубокой причине: она означает убежденность человека в своей безусловной самоценности, самодостаточности, и эта убежденность преграждает человеку его размыкание, выход за собственные пределы и духовное восхождение — отсекает человека от Бога. В антропокосмосе «Карамазовых» Рассказчик и Алеша оба представляют исихастский взгляд на человека, и они оба видят именно гордость доминирующей чертой Катерины Ивановны¹. Что до Ивана, то с ним тоже соединяется мотив гордости, однако место его и роль иные. Уверенно говорят о гордости Ивана Смердяков и Черт, и еще Миусов — голоса, которые все отрезаны от истины, хотя и по-разному. Рассказчик говорит о ней без уверенности, как лишь о предположении: «не захотел... списаться с отцом — *может быть*, из гордости» (14, 15; курсив наш), «молодой человек, столь гордый... *на вид*» (14, 16; курсив наш). И наконец, Зосима, давая «анатомию сознания» Ивана (за которую тот целует руку ему), о гордости не говорит вовсе. Объясняется же это разноречие тем, что сознание Ивана, как и сознание гордцеа, не может совершить размыкания, открыться навстречу Богу, — но только одному старцу ясно видно, что у Ивана корень этой запертости сознания в себе — не гордость, а много более сложные явления.

¹ В начале романа Алешу поражает в Катерине Ивановне «властность, гордая развязность, самоуверенность надменной девушки» (14, 133); в финале Рассказчик говорит о ней: «гордая и целомудренная... только из гордости она сама привязалась к нему... из уязвленной гордости» (15, 121–122).

Иван. В основе строения голоса Ивана мы вновь, как сказано уже выше, обнаруживаем парадигму сознания-на-пороге — хотя теперь она реализуется совершенно иначе, в иных планах сознания и реальности. Главная коллизия, главный внутренний конфликт в мире Ивана определены сразу же и отчетливо старцем, и данное им описание прямо соответствует нашей парадигме:

— *...Идея эта [идея бессмертия] еще не решена в вашем сердце и мучает его... В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения...*

— *А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную? — продолжал странно спрашивать Иван Федорович...*

— *Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную... (14, 65).*

Это — классический образец «диалога на пороге» (и о пороге). Здесь, в зачине романа, миры, что разделяет порог, еще не представляются ясно; но зато едва ли не вся книга пятая, «Рго и contra» (ее, как и книгу шестую, автор тоже называл кульминационной), отводится их подробной демонстрации. Еще незадолго до этого, «за коньячком», Иван заявляет плоский и однозначный атеизм, желая задеть Алешу, вызвать его реакцию. Но затем, вызвав брата на последнюю откровенность, на «разговор русских мальчиков», он озабочен уже лишь тем, чтобы показать свой порог правильной и полней — и, действительно, предъявляет оригинальную позицию, которой дает имя «возврат билета». Конечно же, два несовместимых мира в его сознании, это вера и атеизм, ничего иного у «русских мальчиков» быть не может, но оба понята, пережиты глубоко и по-своему. Атеизм и вера (состояние, чувство веры) означают, прежде всего, отсутствие или наличие *фундаментального отношения*, отношения к «высшей и последней ценности» (Бахтин), к Инобытию, и потому они соотносятся как замкнутость и разомкнутость себя. Отличие Ивана — предельно глубокое, обостренное переживание обеих позиций.

Тяга к первой из них, к замкнутости, в нем заложена изначально, он «рос каким-то угрюмым и закрывшимся в себе отроком» (14, 15; закрытость к людям и к Богу у Достоевского коррелятивны). Продумывая добросовестно эту позицию, Иван находит, что «если Бога нет — всё дозволено» (в этой части его путь повторяет Кириллова из «Бесов», и их выводы вполне изоморфны, эквивалентны друг другу). Но он определенно не избирает замкнутости, что сразу и наперед предрек Зосима. У него живая тяга и к открытости, к жизни, «клейким весенним листочкам», он способен к любви и хотел бы найти выход в жизнь — и всем этим он совершает некое начинательное, первичное движение размыкания или, по крайности, «в сторону размыкания». Продумывая, однако, вторую позицию, он не находит возможным для себя принять и ее! Возникает двойственная ситуация: «принятие Бога — неприятие мира», которую очень адекватно передает формула «возврат билета». Она значит, как видим, что Иван остается в точности — на пороге: на пороге размыкания себя, на пороге меж двух *онтологически* (ибо вопрос — о Боге) различных способов и стратегий существования. Зависнув на пороге, он вновь ищет возможности решения в пользу открытости, ожидает, что такая возможность может явиться от Алеши, через него («я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою»

(14, 215) — тут и Иван тяготеет к «примыкающему слою» исихастской традиции). Алеша выдвигает аргумент, решающий для христианского сознания, «аргумент от Христа» — но, как оказывается, на сей аргумент у Ивана давно имеется «домашняя заготовка»: *Легенда о Великом Инквизиторе*. В логике спора «русских мальчиков», ее смысл до предела прост: да, будь этот мир — Христовым, не было бы нужды в возврате билета! Но Христу самому нет места в этом мире... — и Иван остается на пороге. Кризисность, связанная с онтологическим порогом, куда опасней, чем кризисы Митиных страстей. Иваново бытие-на-пороге соблазняет Смердякова, влечет за собой убийство отца, приговор Мити и финальное умопомрачение самого Ивана, — впадая в которое, он в суде произносит еще формулу порога, не менее удачную, чем «возврат билета»: *захоцу — вскоцу, не захоцу — не вскоцу*.

Итак, конституция Ивана — конституция бытия-на-пороге, причем, в отличие от антропологического порога, определяющего конституцию Мити, это — мета-антропологический и онтологический порог. Миры сознания Мити — в пределах исихастской Лествицы, но миры сознания Ивана — вне ее, они предшествуют ее началу, Вратам Духовным. Поэтому покаяние недоступно Ивану. То внутреннее движение, которое в разомкнутом сознании разрешилось бы в покаяние, не может у него найти разрешения — и вызывает коллапс сознания, срыв, безумие. Коллизии голоса-сознания Ивана близки не столько к аскетической антропологии, сколько к европейской философии, где в Новое Время длительно совершался и всячески продумывался выбор между позициями верующего и секуляризованного, отделившегося от Бога сознания. И те мыслители, у кого рефлексия этого выбора дополнялась модальностями переживания, принимала экзистенциально-личностную окраску (как то Паскаль, Кьеркегор, Ницше), оказываются в ближайшем родстве с Иваном, философский дискурс которого на редкость богат. Но проблематика этого родства уже мало относится к антропологии, и мы не входим в нее. Стоит отметить лишь, что главная модальность переживания, отвечающая онтологическому порогу, — отчаяние, и в теме отчаяния Иван встречается с Кьеркегором. Тема открывается обещающе: в зачине романа старец прочно сопоставляет отчаяние с Иваном, давая его сжатую, но тонкую аналитику: «Мученик любит иногда забавляться своим отчаянием, как бы тоже от отчаяния. Пока с отчаяния и вы забавляетесь» (14, 65). Однако явного развития тема не получает. Хотя в финальных главах Иван, по существу, пребывает перманентно в отчаянии, эксплицитного дискурса отчаяния здесь нет.

Смердяков — если угодно, тоже один из плодов «игр отчаяния» Ивана, наряду с его статьями. Проникаясь одной из идей, с которыми «забавлялся» Иван, — идеей-слоганом «Если Бога нет — всё дозволено», — безгласный лакей обретает голос-сознание-личность: он самостоятельно додумывает идею, прилагая ее к себе, тщательно замышляет преступление и совершает его. Голос его формируется как проекция одной из тем голоса Ивана — проекция, снижающая, искажающая и профанирующая. Вторичный, производный — и в этом смысле фантомный — статус его отчетливо проявляется в кульминационные моменты его существования: в совершении убийства и самоубийства. Убийство он может совершить, лишь заручившись санк-

цией Ивана, получение которой и есть главная его забота в подготовке преступления. Самоубийство же он совершает, как только с несомненностью уяснилось, что тот голос, который подвигнул его на преступление и тем конституировал его как личность (пускай преступную), — не был на самом деле санкцией на преступление и не нес конституирующей власти и силы. Едва этот конституирующий голос обличился как нечто почудившееся, несуществующее — перестает существовать и конституируемый им Смердяков. При этом он возвращает и деньги, взятые при убийстве, в «первоисточник» убийства, Ивану, — и в итоге полностью отменяет себя, самоликвидируется и растворяется в Ничто, как то и делают фантомные персонажи. Характерная деталь устанавливает здесь связь с аскетической демонологией — перед тем как уничтожиться, Смердяков читает или, по крайности, держит на своем столе Исаака Сирина, учителя строгой аскезы и борьбы с бесами: очень вероятный скрытый отсыл к новозаветному изречению, популярному в старой России: «И бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2, 19).

Черт. Его фантомный статус не требует доказательств. Тем самым, ясно и то, что его голос — вполне в орбите исихастской антропологии, он соответствует явлению беса. По Бахтину, Черт, как и Смердяков, — голос двойника Ивана, его пародирующий; и эти две характеристики, поэтики и аскетики, никак не противоречат друг другу, поскольку бес по роду его дискурса вполне может рассматриваться как «пародирующий двойник».

Заметим здесь же, что к разряду «пародирующих двойников» Ивана Бахтин причисляет и Ракитина; но тут, пожалуй, поэтика и антропология уже разойдутся. Данная характеристика Ракитина справедлива, главным образом, в идейном аспекте; но в личностных, антропологических измерениях достаточной связи и зависимости от Ивана голос-сознание Ракитина не несет.

Федор Павлович. Из всех полномерных голосов-сознаний романа Карамзов-отец являет собою крайнюю точку по удалению от исихастского мира, его ценностей и его антропологии. Как все члены «семейки», в зачатке романа он получает «духовный диагноз» от старца Зосимы, и по этому диагнозу он — «человек, лгущий самому себе». Это — худший из возможных диагнозов: как поясняет старец, «лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает» (14, 41). Иными словами, у Карамзова-отца утрачен доступ к реальности, так что все и любые его действия, отношения, стратегии разыгрываются в ирреальности, в лживой пустоте. Именно этот способ существования выражает стойко сопровождающий его титул «шут», а у Мити, чье сознание — высокой внутренней честности, он вызывает оправданный вопрос: «Зачем живет такой человек?» Удаление от возможности открытия, размыкания себя здесь близится к изоляции. Сам «шут» пытается всеми силами ее создать, и мы бы могли думать, что это ему удалось, не будь известно твердо, что возможность покаяния неотчуждаема от человека. Да, впрочем, «шут» и не чужд любви, о чем любил рассуждать Серебряный век и, в частности, сочинил известное свое эссе Лев Карсавин. Философ даже в нем утверждал, что в «любви Зосимы» есть еще некая неполнота, и качества, в ней отсутствующие, восполняет «карамазовская любовь»; так что на путях к высшей Всеединой Любви «мы должны провести нашу любовь и по этим топям... должны понять непреходящую правду

Карамазовщины»¹. Итак, вместо вердикта — у нас лишь очередное *Pro et contra*...

Разумеется, в этом кратком обзоре мы далеко не исчерпали антропокосмос «Братьев Карамазовых», как не осветили и всех связей его с миром старчества и исихазма. Но, входя в мир Достоевского, стремиться «исчерпать» какие-либо его существенные стороны, — в высшей степени неуместно и глупо.

Р. С. Эпилептический коэффициент?

Не притязая раскрыть все исихастские связи антропологии «Карамазовых», мы полагаем полезным вместо этого кратко отметить в заключение совсем другую сторону этой антропологии. Это одна из тех сторон, о которых некогда говорилось столько нелепого и невежественного, что они стали с тех пор считаться избитыми и как бы неприличными для упоминания. Речь идет о пресловутых «психопатологиях» у Достоевского: о насыщенности его художественного мира, его характеров и событий, всей фактуры его реальности, проявлениями психических аномалий (в первую очередь эпилепсии, которой сам он страдал). Эта старая тема обширна, разветвлена, и ее основательное обсуждение требовало бы вхождения в определенные обстоятельства биографии писателя, в его личный мир, наряду с мирами его героев. Сейчас я не думаю пускаться по этому рискованному маршруту, а хочу сделать лишь одно-два кратких замечания, обратив внимание на некоторые взаимосвязи поэтики, психопатологии и исихазма.

В небольшой газетной статье Владимира Вейдле встречается наблюдение: «Поражает у Достоевского... странная беспрепятственность совершающегося в его книгах действия. Законы тяготения забыты, всё потеряло вес: шагнуть — это значит перелететь на версту вперед... новая легкость, небывалая освобожденность от материи... мы летим, не помним себя...»² Сам автор делает из этого тонкого наблюдения довольно спорные выводы о «чистой духовности» мира Достоевского; однако для восприятия, настроенного в антропологическом ключе, здесь сразу возникает другая ассоциация. Описание Вейдле отлично изображает определенный психологический феномен, связанный с Достоевским и его творчеством: пресловутый *мир ауры*, или специфическое состояние сознания перед наступлением эпилептического припадка. Самые знаменитые его описания принадлежат князю Мышкину в «Идиоте»: в последний миг перед припадком человека посещает необычайное видение, в котором ему предстает весь мир в состоянии высшей гармонии и красоты, полноты бытия, совершенной примиренности и блаженства; и сам он сливается с этим миром, испытывая точно те ощущения, о которых говорит Вейдле. Влияния, отражения, следы этого мира-мига в творчестве Достоевского глубоки и значительны; в нем можно выделить богатый *дискурс ауры*.

¹ Мы здесь позволили себе соединить пассажи из двух версий карсавинского эссе, в форме статьи «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви» и в форме Ночи Второй в книге «Noctes Petropolitanae».

² Вейдле В. В. Четвертое измерение. Из тетради о Достоевском // Возрождение (Париж). 12.02.1931. Цит. по: Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 192.

Прежде всего, сам образ совершенного, райского бытия, почерпнутый из *мира ауры*, стал парадигматическим у Достоевского, проходя в его тексте сквозную нитью. Ограничиваясь здесь последним романом, напомним, что в «Карамазовых» видение мира в райском образе обретает умирающий юноша Маркел, передающий его и своему младшему брату; а сей брат, став старцем и духовным учителем, в свою очередь передает в своих поучениях основные черты этого видения. В «Идиоте», где видение райского бытия явно и прямо связано с эпилепсией, встает неизбежный вопрос о его оценке, его духовной подлинности и ценности, — и князь выступает с его убежденной апологией: «Что же, что это болезнь?..» и т. д. В «Карамазовых» образ райского бытия освобожден от какой-либо явной связи с эпилепсией, так что необходимости в апологии как будто не возникает. Но он не может утратить своей несомненной внутренней связи с эпилепсией — своего истока в мире ауры и своей эпилептической природы; это — *тот же* образ, что в «Идиоте», что во всем «дискурсе ауры» у Достоевского. И в силу этого его оценка с исихастских позиций никак не может совпасть с полным его принятием у Зосимы. Видения, которые получает человек в состояниях душевного расстройтва, духовная традиция заведомо не признаёт подлинными явлениями Божественной реальности. Тема о ложных видениях Христа, Богоматери, ангелов и святых, райского мира; о сомнительной и опасной природе религиозной экзальтации, всяческих «экстазов» и «исступлений», изобилующих в художественном мире Достоевского, — одна из исконных тем аскетической практики. Особой задачей этой практики была всегда выработка критериев распознавания и приемов устранения феноменов ложного религиозного опыта, издавна именующихся тут *прелестью* (греч. *κλῆσις, κλῆνη*). Но аспект строгой проверки духовного опыта, в высшей степени характерный для исихастской духовности, не выражен в голосе Зосимы. Вспомним здесь же и наши замечания выше об утопических элементах в этом голосе. В идейном плане весь ряд наших замечаний связан с теми мотивами, которые с легкой руки Леонтьева именуются «розовым христианством». Но наше рассмотрение велось в ином плане, и мы сейчас видим в этих мотивах новую грань: те элементы, которые в идейном плане представляются «розовыми» или утопическими, в плане антропологическом оказываются элементами «дискурса ауры».

Качества, о которых говорит Вейдле, показывают другой род элементов этого же дискурса: элементы, что выражаются не в каком-либо образе или мотиве, но в определенных, восходящих к миру ауры свойствах всей художественной реальности Достоевского, его поэтики. Общую их природу мы обозначили бы собирательным термином *гипер-гармония*. Совершенная, ирреальная гармония мира ауры выражается в волшебной взаимосогласованности, полнейшей взаимной подогнанности и сообразности всех его вещей и событий — чем и порождается в нем чудесная легкость, беспрепятственность действия. У Достоевского в его художественном мире фактура существования включает массу конфликтов, страданий, зол, но в ней совершенно нет зазоров, лакун, зияний: тут все концы сходятся, все люди встречаются — и вступают в диалог. Последнее особенно важно. Если согласиться с Бахтиным, что роман Достоевского — диалогический роман, антропокосмос голосов-сознаний, то главное проявление гипергармонии этого антропокосмоса — его *гипер-диалогичность*. «Беспрепятственность действия» в этом

диалогическом антропокосмосе означает, прежде всего, беспрепятственность диалога, который не знает невозможности, неудачи. Предпосылкой этого служит еще одна антропологическая черта, *гипер-контактность* персонажей Достоевского: всегда, когда это надо для диалога, они друг друга замечают и друг к другу обращены. Всегда все голоса слышат друг друга, и их диалог устанавливается поверх всех барьеров, переходит в диалог всех со всеми, диалог без меры, без удержу, без границ... Показательный пример этой гипердиалогичности — Коля Красоткин, идущий по городку и без конца заводящий диалоги со всеми встречными, знакомыми и незнакомыми ему, без всякой иной нужды, кроме превращения мира в место тотального и самоцельного диалога. С этой гипертрофией диалога близко перекликается еще одна его особенность, восходящая если и не прямо к миру ауры, то, во всяком случае, к сфере психических аномалий, смещенных состояний сознания. Это — перевозбужденность, горячность диалога и общения, их «перегретость», «аномальная температура». Рассказчик усиленно пронизал весь текст свидетельствами этой перегретости: необычная, поразительная доля реплик героев вводится глаголами и выражениями резкого аффекта: «завопил» (популярнейший глагол в диалоге «Карамазовых»), «взвизгнул», «взревел», «яростно крикнул», «истерически прокричала», «захлебывался», «задыхался», «продолжал как бы в бреду», «как безумный», «с надрывом воскликнул», «прокричала благим матом» (я выписываю наудачу) и т. д. и т. п. Ту же аномальность температуры выражает и близкая черта, указываемая Бродским: «В его фразах слышен лихорадочный, истерический... ритм»¹. Статистический подсчет мог бы, пожалуй, установить даже степень, градус аномальной температуры дискурса. Эта особенность сразу бросается в глаза, и она была, вероятно, первой, с которой открылась тема о роли психопатологии в художественном мире Достоевского.

Сначала, как известно, эту тему воспринимали как некую шокирующую странность для дискурса *belles lettres*. Ее не умели встроить ни в идейно-философский, ни в эстетический анализ творческого мира писателя, и она оставалась изолированной, отдельной чертой, которую можно было считать либо главной, первой по отношению ко всему комплексу прочих, «обычных» черт, либо последней — несущественной акциденцией. Первая опция, непомерно выпячивающая психопатологический элемент, избиралась преимущественно на Западе; оценки такого рода едва ли не преобладали в европейской рецепции Достоевского на раннем этапе² и продолжали занимать в ней видное место весьма долго — по крайней мере до экзистенциализма включительно, уже не говоря о психоаналитической школе мысли. Напротив, отечественная критика и наука о Достоевском, вскоре уже после ранних отзывов, довольно усиленно выделявших в романе элементы «психиатрической истерики» (выражение Виктора Буренина), начали стойко избирать вторую опцию, чаще всего попросту обходя всю «психиатрию и патологию» полным молчанием. (Конечно, были и исключения — например, ценная

¹ Бродский И. О Достоевском // Русские эмигранты о Достоевском. С. 375.

² Так, в немецкой «Истории русской литературы» (1886) сообщалось, что поздние романы Достоевского — «чистая психиатрия и патология»; Георг Брандес титуловал писателя «гений-эпилептик», а Макс Брод писал Кафке, что у Достоевского «слишком много душевнобольных». См.: Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии // Литературное наследство. Т. 86. М., 1973.

статья Аскольдова «Психология характеров у Достоевского» (1925)). Этой традиции никак не нарушил и Бахтин, у которого мне вообще не удалось встретить сакраментального слова «эпилепсия»¹.

Меж тем уже из наших незначительных замечаний видно, что дискурс ауры, как и в целом «дискурс психопатологий» в «Карамазовых», находит свои отражения в поэтике. Я бы предположил даже, что именно эти «эпилептические» черты поэтики Достоевского — гипергармония, гипердиалогичность, аномальная температура дискурса — лежат в истоке того отторжения Достоевского, которое мы находим у ряда прозаиков, чутких к особенностям поэтики, — Джойса, Набокова и других. За Джойса особенно поручусь. Художественный мир Джойса — диаметрально противоположность миру гипергармонии, это, если хотите, *мир гипер-дисгармонии*, тотальной рассогласованности: его фактура целиком складывается из зазоров и нестыковок между вещами и событиями, из зияний, несовпадений, невстреч — и, конечно, из сплошных невозможностей диалога, провалов общения...²

Возвращаясь же к нашему главному предмету, мы констатируем, что в антропологии «Карамазовых», как и в поэтике (оба измерения художественного целого нераздельны!), также присутствует «эпилептический коэффициент». Имеется в виду, конечно, не плоский сюжетный факт, что в великом романе «слишком много душевнобольных». Все наши рассуждения потребовались, чтобы убедиться: эпилептический коэффициент, эпилептическую окрашенность несет сам антропокосмос романа в своем строении, несет «голосоведение» полифонии романа. И этот коэффициент не может не снижать, не сдвигать доминирующую ориентацию мира «Карамазовых» на мир исихазма. Таково последнее *Contra* к нашему центральному тезису об исихастском характере антропологии романа. Но, без сомнения, за ним вполне может последовать новое *Pro*.

2008

¹ Отдельные беглые замечания Бахтина говорят, что его позиция — снятие всей проблематики путем ее перевода в другую плоскость. В качестве такой плоскости может фигурировать карнавальность. Ср.: «Скандалы... "истерики" и т. п. у Достоевского. Их источник — карнавальная площадь» (*Бахтин М. М.* 1961 г. Заметки. С. 339). В другом варианте, более созвучном раннему Бахтину, в «психопатологическом дискурсе» предлагается, видимо, усматривать некую специфическую форму очищающего самовыплескивания, самораскрытия, родственную исповеди (ср.: «Скандалы, истерики и т. п. в мире Достоевского. Это не психология и не психопатология, ибо дело здесь идет о личности, а не о *вещных* пластах человека, о свободном самораскрытии, а не о заочном объектном анализе овеществленного человека». Там же. С. 354. Курсив автора). Критическое предостережение против того, чтобы находить в поэтике романа «объектный анализ овеществленного человека», справедливо и ценно; однако на практике ни в какой другой плоскости обсуждаемая проблематика Бахтиным развернута не была, а оба указанных пути, на мой взгляд, несостоятельны.

² Сравнение систем поэтики Достоевского и Джойса бегло проведено в моей книге: *Хоружий С. С.* «Улисс» в русском зеркале. М., 1994 (Эпизод 16). См. также мой комментарий к «Улиссу» Джойса, прежде всего к эп. 16, 17 (*Джойс Дж.* Улисс. СПб., 2004. С. 805–817).

ТЕМПОРАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Тема, которую мы рассмотрим,— аналитика определенных аспектов религиозного сознания, аспектов, связанных с восприятием времени. Очевидно, что она сразу же обращает нас к сфере религиозного опыта: нам следует описать темпоральные измерения этого опыта, выяснить их конституцию. Данная сфера обширна и крайне гетерогенна. Здесь есть опыт индивидуальный и коллективный, опыт всевозможных религиозных практик, ритуалов, обрядов, опыт религиозного поведения, опыт и мистический, и вполне бытовой и т. д. Входя в эту сферу, мы немедленно обнаруживаем, что и образ времени здесь также отнюдь не является единственным. В религиозном опыте актуализируются разные формации (виды, модусы) темпоральности. Мы будем их последовательно описывать.

Для начала, однако, стоит коснуться одной формации, которая не присутствует, а, напротив, отсутствует в нашей сфере. Это — самая привычная, базовая формация, отвечающая физическому или космическому, чисто внешнему времени. Физическое время заведомо не есть время религиозного опыта. Этот род опыта не сводится целиком к внутреннему опыту, к опыту самосознания, но он всегда и необходимо в себя включает хотя бы некую долю внутреннего опыта; соответственно, и его темпоральность никогда не свободна вполне от внутренней темпоральности. Как все помнят, первая концепция времени в христианской мысли, представленная в книге XI «Исповеди» Августина, полностью была концепцией внутреннего времени, и данная Августином дефиниция времени была в чистом виде дефиницией внутренней темпоральности, поскольку время она определяла как «протяженность души». Мы увидим, однако, что столь радикально интериоризованный характер темпоральности присущ вовсе не всем формациям темпоральности в религиозном опыте. В качестве еще одного предварительного замечания укажем, что внутреннее время разделяет с внешним, физическим, фундаментальную троичную структуру длительности: *прошлое — настоящее — будущее*.

Опыт темпоральности в религиозной жизни весьма богат и разнообразен, но в нем тем не менее отчетливо выделяются три основные формации темпоральности:

- время Священной истории,
- литургическое время,
- время духовной практики.

Две первые из них издавна много обсуждались и изучались, но третья начала анализироваться сколько-нибудь основательно лишь в последний период, когда стала раскрываться вся важность феномена духовной практики для принципиальной антропологической, философской, теологической проблематики. В определенном смысле, который мы поясним ниже, опыт духовной практики может рассматриваться как квинтэссенция религиозного опыта как такового. Вследствие этого, темпоральность духовной практики

есть также квинтэссенциальная религиозная темпоральность, в известной мере вбирающая в себя обе другие из вышеназванных основных формаций. Ей мы и уделим главное внимание, ограничившись для других формаций краткой характеристикой.

Время Священной истории

Священно-историческое время — весьма своеобразная формация темпоральности. К пониманию его генезиса и его строения удобно подойти, отправляясь от обычного исторического времени. Историческое время есть, очевидно, такая темпоральная формация, которая конституируется в существовании культурного сообщества, или же цивилизационного организма (хотя эти понятия не равносильны, различия их для нас сейчас не существенны). Согласно положению Аристотеля в его «Физике», «Время есть число движения» (*Phys. IV, 11, 219 b1*). Соответственно, ход исторического времени, его течение измеряется *культурным движением*, цивилизационным процессом и размечается культурно-цивилизационными событиями. Ясно, что это — социальное, коллективное время; а для индивида в истории, для единичного человека это — еще одна формация внешнего времени.

Аналогично, священно-историческое время следует определить как такую формацию темпоральности, которая конституируется в существовании религиозного сообщества. На языке Аристотеля, оно должно представлять собою «число *религиозного движения*», и его течение должно размечаться событиями религиозной природы. Однако событие религиозное в своей природе кардинально отлично от события эмпирической истории — и, соответственно, здесь конституируется столь же кардинально иная темпоральность. Я кратко опишу ее конституцию на примере Новозаветной Священной истории.

Христианское сообщество собирается и держится на основе определенного разделяемого сообществом опыта. Таковым опытом для него служит опыт актуального, жизненного соединения с Основателем и Главой сообщества, со Христом — Христом, Который согласно Символу веры имел земное существование при Тиберии и Пилате, был распят и воскрес. Каким же образом в существовании этого сообщества конституируется некоторая темпоральность или процессуальность (сейчас, в нашем контексте, это коррелятивные, соотносимые понятия)? Как увидим сейчас, она конституируется опять-таки за счет определенного движения, заключающегося в смене форм вышеуказанного базового, аутентично-христианского опыта.

Первоначальной его формой был опыт апостольский — общение учеников Христа со Христом в его земной жизни. Христос, однако, был не только человеком, но и Богом, и события Его жизни, начиная от Воплощения, были не только эмпирическими и антропологическими событиями, они также несли в себе метаэмпирическое и мета-антропологическое содержание. Тем самым, они вносили в историю метаэмпирическое измерение или, иными словами, конституировали наряду с эмпирической некоторую иную историю, которую естественно называть Священной историей (ее предвещением и предвосхищением христианское сознание признает Священную историю Ветхого Завета). В дальнейшем это измерение уже не утрачивалось; однако нам следует выяснить, каким образом оно поддерживалось.

В силу Божественной природы Христа метаэмпирическое измерение присутствовало, не могло не присутствовать и в общении апостолов с Ним. Однако по завершении земной жизни Христа такое общение стало невозможным, а между тем опыт соединения со Христом оставался необходимым для христианского сообщества: именно этот опыт его породил, конституировал, и без него оно не могло бы продолжать существование. Соответственно, в следующий период рождается иная форма *этого же* опыта.

Шла эпоха гонений на христиан, и было осознано, что опыт мучеников, которые принимали смерть за веру, в своем существе также представляет собой соединение со Христом. Кончина мученика — это жертва собственной жизнью ради дела Христова, и это значит, что в существе своем она такова же, как смерть Самого Христа. Иными словами, в подобной кончине осуществляется приобщение мученика к смерти Христа. Но смерть Христа была смертью и воскресением, была событием, которое христианское сознание определяет как Жизнь-чрез-смерть, и поэтому тот, *кто приобщается к смерти Христа, приобщается и к Его жизни — соединяется с Ним*. И в итоге, при полном различии внешних форм, опыт апостолов и опыт мучеников представляет собой один и тот же базовый христианский опыт соединения со Христом. В силу этого опыт мучеников также имеет мета-эмпирическое содержание и делает существование христианского сообщества не только эмпирической, но и Священной историей.

Однако в следующий период христианство делается из гонимой религии официальной и господствующей религией Римской империи. Феномен мученичества из истории уходит — но между тем базовый опыт соединения со Христом продолжает оставаться необходимостью. Соответственно, является проблема отыскания или выработки его очередной, новой формы. Эта проблема остро ощутилась христианским сознанием практически немедленно, едва Империя стала христианской. Переход христианства из гонимого в доминирующее положение, с неизбежной внешней регламентацией и институционализацией веры, был сразу же воспринят аутентично-христианским сознанием как ставящий новое трудное задание. Осознавалось, что реальность изменилась не только эмпирически, но и метаэмпирически. Поэтому проблема ставилась христианским сознанием радикально и напрямик: как проблема создания такой цельной стратегии, или практики, человека, в которой он актуально достигал бы соединения со Христом.

Для рационального разума подобное задание было полностью невыполнимо и абсурдно. В христианской же перспективе, вскоре было обнаружено и осознано, что искомое соединение требует полной трансформации человеческого существа, требует, как здесь выражается философия, «трансцендирования фундаментальных предикатов человеческого существования». Устремление к соединению со Христом есть устремление к иному способу бытия, иному онтологическому горизонту. Тем самым, оно кардинально отлично от всех устремлений и стратегий обычного существования человека в мире и обществе, и может осуществляться лишь как особая, исключительная стратегия, альтернативная по отношению ко всему способу и порядку обыденного существования человека. И, в первую очередь, эта «стратегия Богоустремленности» альтернативна по отношению ко всякой социальной активности: она требует того, что сознание ранних христиан обозначило формулой «уход от мира», или «исход из мира». Здесь выработаны были

специальные понятия «мира» и «мирского» (мирской жизни, уклада), которые характеризовали не столько вещественный, предметный уклад жизни, сколько внутренний, душевный уклад, стихию, чуждую устремлению к Богу.

По мере того как в христианстве осознавалась эта альтернативность богоустремленного и мирского укладов, развертывался и набирал силу процесс так называемого «ухода в пустыню»; складывалась весьма знаменитая в истории раннего христианства «оппозиция Империи и Пустыни». На чисто социологическом уровне удивителен масштаб этого движения ухода. Оно достигало тысяч и десятков тысяч ревностных участников, и в природе его был яркий парадокс: именно тогда, когда Империя стала христианской, из нее начинается бегство самых истовых христиан. Возникают феномены христианского монашества и отшельничества, анакорезы, и отцами-пустынниками начинает создаваться принципиально новая антропологическая практика — искусство восхождения человека к иному способу бытия. Такое искусство принадлежит к классу явлений, именуемых духовными практиками, и позднее оно получило название исихазма, или священнобезмолвия. Для него оказывался необходим целый ряд новых тонких методик и техник изменения себя, которые мы будем обсуждать ниже.

Что же касается исторического аспекта, то в строившейся духовной практике должен был добываться тот же аутентично-христианский опыт, как и в служении апостолов и мучеников,— опыт, наделенный онтологическим, метаэмпирическим измерением. Присутствие этого измерения отражалось в существовании христианского сообщества, и за счет этого его история сохраняла природу не только эмпирической, но и Священной истории; в существовании христианского сообщества конституировалась формация священно-исторического времени. Безусловно, конституция этой формации включала также в себя, как необходимые предпосылки, Церковь и церковную жизнь, с центральной и ключевой ролью Евхаристии. Отметим некоторые свойства священно-исторического времени.

Содержание Священной истории составляют религиозные события, которые присутствуют также и в эмпирической истории, однако в Священную историю они входят в своих специфических религиозных измерениях. К примеру, святые входят в эту историю в своих житиях, а не в эмпирических биографиях, которые у них также существуют. Как время, конституируемое сообществом, священно-историческое время также, если можно так выразиться, «сообщественно» — коллективно, или соборно, или церковно. Но крайне существенно, что для любого участника сообщества это вовсе не есть чисто внешнее время. В этом — коренное отличие священно-исторического времени от исторического, которое по своей природе является чисто социальной и социокультурной формацией темпоральности. Исток отличия в том, что конститутивным опытом Священной истории остается, безусловно, опыт соединения со Христом, — а это опыт отнюдь не социальный и не коллективный. Это — существенно личный, антропологический и мета-антропологический опыт; и потому причастность каждого к священно-историческому времени, приобщенность к нему, создается именно личным опытом, личной связью с Богом, а отнюдь не социальной активностью, не реализацией себя как члена общества. Меж тем в историческом времени человек соучаствует как социальное существо, как *Zḗon politikḗn*. Это различие двух формаций глубоко принципиально. Если угодно, главное,

что следует почувствовать и ощутить о христианском времени, — это именно его специфическая связь с личностной стихией, всегда и во всех формациях; связь с тем базовым фактом, что христианство — религия личности.

Литургическое время

Литургическое время — формация темпоральности, конституируемая богослужениями христианской Церкви. Очевидно, что его аналоги существуют в любой религии. Богослужения Церкви разнообразны, и все они, разумеется, протекают во времени; часто они и прямо связаны с временем и отсылают к нему в своем содержании. Поэтому представление о том, что существует некоторое особое «литургическое время», присутствовало в христианском сознании почти изначально. Об этой специфически церковной формации темпоральности мы скажем совершенно кратко, тезисно.

Весь корпус богослужений в своем отношении к времени делится на две неравные части. Первая часть — это главное, ключевое богослужение, которое и конституирует христианскую Церковь. Оно именуется литургией, и в нем совершается Евхаристия — главное таинство Церкви, причащение Телу и Крови Христа. По Евангелию, это приобщение было установлено самим Христом на Тайной Вечери. Отсюда следует, что каждое событие Евхаристии — это тождественное воспроизведение здесь и теперь события Тайной Вечери. Именно так говорит молитва причащающегося: «Вечери Твоя тайныя *днесь* причастника мя приими»; *днесь*, сегодня, он делается участником *того*, евангельского события. В своей замечательной книге «Введение в литургическое богословие» отец Александр Шмеман, известный богослов русской эмиграции, пишет: «Смысл таинства в том, что совершаемое как повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную»¹. О. Александр имеет в виду, что литургия может служить, вообще говоря, в любое время, в любом часу, и всегда она является тем же тождественным воспроизведением единственного и неповторимого метаэмпирического события. Тем самым, как он говорит, «суть таинства состоит в возможности преодоления времени»². Тут у него используется sacramентальная формула, о которой, что называется, многие соблазнялись: «преодоление времени» — это давно уже расхожий оборот в популярной и псевдо-духовной литературе, во всевозможной поп-мистике, древней и новой. Здесь эта формула употреблена, однако, по праву, в строгом онтологическом смысле. О. Павел Флоренский пробует детализировать ее, описывая постепенные подступы к преодолению: «Служба в храме последовательными возвышениями во времени, рядом нарастаний подводит к приобщению Святого Тела и Святой Крови», причем создают эти «возвышения» основные литургические молитвы, «во времени расслаивающие службу церковную на времена, все более трансцендентные»³.

¹ Прот. Александр Шмеман. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 53.

² Там же. С. 52.

³ Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа. М., 2004. С. 196.

Обширные разработки «культового времени» у Флоренского, несомненно, вобрали в себя его личный опыт совершения литургии; но это ценное качество сочетается в них с большим влиянием общих позиций его «магического реализма», что требует весьма критического отношения.

К литургии примыкают богослужения, связанные с другими таинствами: крещения, рукоположения, брака и т. д. Их темпоральный аспект имеет ту же природу преодоления времени; и весь этот комплекс образует, согласно Шмеману, один определенный «полос литургической жизни».

Другой же полюс — это так называемое «богослужение времени». Под этим понимается весьма обширный ансамбль церковных служб, которые по своему характеру и содержанию прямо связаны с течением земного времени: они служатся в строго определенном часу, в определенные дни или даты года и в своем содержании отсылают к моменту своего совершения. Например, это утреня, вечерня, так называемые часы, то есть богослужения, которые сопоставляются 1-му, 3-му, 6-му и 9-му часам древнего римского исчисления времени; они связываются символически со священными событиями, которые приурочиваются к данным часам. Все множество таких служб организовано в три больших цикла, которые издавна называются «три круга времени». Это — суточный круг, или же литургический день; седмичный, или недельный, круг; и круг годичный. Круг годичный имеет интересную темпоральную структуру: он состоит из неподвижной части (Месяцеслова, куда входят дни поминовения святых) и части подвижной, включающей службы Великого Поста и Пасхи, именуемые, соответственно, постными и цветными.

По смыслу в этих богослужениях структура земного времени связывается со священно-историческим временем и в нем закрепляется. Как непосредственно понятно, литургическая темпоральность не может не быть связана со священно-исторической. Она имеет ее своей необходимою предпосылкой: чтобы актуально существовало литургическое время, должно быть реальностью время Священной истории, время Церкви. И если это так — эмпирические день, неделя, год претворяются в литургический день, литургическую седмицу, литургический год. В своей совокупности эти три круга времени и образуют другой полюс литургической жизни.

Легко увидеть, что терминология Шмемана оправдана: на двух полюсах, внутренняя структура темпоральности, действительно, радикально различна. В богослужении времени совершается сакральное закрепление структуры земного времени, и это заведомо расходится с отношением к эмпирическому времени на другом полюсе, в литургии и в Евхаристии. Сакральное закрепление отнюдь не равносильно преодолению. Преодоление времени, совершаемое на другом полюсе, нисколько не соблюдает структур земного времени: скорее оно отменяет их, оно их трансцендирует без всякого сохранения, оно носит взрывной характер по отношению к ним!¹ В итоге же в сочетании этих двух своих полюсов *литургическое время приобретает антиномическую структуру*. В нем некоторым образом сопрягаются сохранение структуры земного времени, в его трех кругах, и преодоление, отмена этих кругов.

В свете выявленной нами антиномичности анализ свойств литургического времени был бы весьма интересен. Мы, однако, не станем в него входить, лишь кратко упомянув, что эти свойства обнаруживают близкое родство с формацией священно-исторического времени. В частности, почти

¹ Ср.: «Начальным возгласом литургии священник *разрывает* ткань времени» (Свяц. Павел Флоренский. Цит. соч. С. 197). (Курсив автора.)

совпадают между собой свойства этих формаций по отношению к дихотомиям внутреннего и внешнего, социального и индивидуально-личного. Хотя, казалось бы, любое богослужение есть коллективное, социальное действо, однако литургический опыт, в котором и конституируется литургическое время, сохраняет в качестве своего ядра все тот же аутентично-христианский опыт личного Богообщения. Наиболее наглядно это выражено в опыте Евхаристии, где все соборные измерения явным образом подчинены цели совершения глубочайше личного события, личного приобщения христианина — Христу.

Как видим, вновь у нас выступает на первый план тот же главный момент: примат личного общения, фундаментальный принцип христианства как религии личности. В литургическом времени данный момент вполне сохраняется. Но наиболее прямо и непосредственно примат личностной стихии реализуется не в священно-исторической и не в литургической темпоральности: в этих формациях он далеко не очевиден сразу, он складывается в тесном переплетении и взаимодействии с социально-соборными аспектами. Напротив, духовная практика формируется изначально как сфера индивидуально-личного опыта.

Время духовной практики

Выше мы уже заранее объявили, что данная формация может считаться стержневой и квинтэссенциальной формацией христианской темпоральности. Но прежде ее рассмотрения следует дать сжатое описание самой духовной практики, поскольку ее темпоральность прямейше зависит от ее структуры, во многом определяясь ею.

Говоря о священно-историческом времени, мы уже затронули генезис исихастской практики в ее преемственности от опыта апостолов и мучеников. Для анализа строения этой практики удобнее, однако, другая логика, другой угол зрения, когда данная практика берется как один из примеров общего антропологического феномена, который имеет место во всех мировых религиях и именуется «духовной практикой». В свою очередь, для характеристики духовной практики как таковой удобно отправляться от понятия практики себя; сейчас это понятие Фуко уже стало общеизвестным. Говоря упрощенно, духовная практика есть особая практика себя, которая направляется к актуальной онтологической трансформации человека, его целостному претворению в иной образ бытия, или онтологический горизонт.

В случае христианской практики, которой мы в данном тексте ограничимся, этот иной образ бытия есть *личное бытие-общение*. Так в современной христианской мысли понимается онтологический горизонт, сопоставляемый Божественному бытию, образ бытия Бога-Личности, обладающей тремя едносущными Ипостасями. Претворение человека в этот образ бытия есть в традиционной терминологии соединение с Богом; связанный с этим опыт мы и называли аутентичным христианским опытом соединения со Христом.

Анализом этого опыта занимается в христианстве, с одной стороны, догматика, в теоретическом дискурсе, с другой стороны, аскетика — в дискурсе практическом. Они полностью согласуются меж собой, употребляя

для названного соединения один и тот же ключевой термин — *обожение*, *теозис*, и понимая его как всецелое соединение всех энергий человеческого существа с энергиями Божественными (которые, по христианскому учению о Боге, характеризуют Божественное бытие, наряду с Божественною Сущностью и Ипостасью). Таким образом, исихастская практика есть духовно-антропологический процесс, в котором человек совершает преобразование всего множества, или конфигурации собственных энергий, духовных, душевных и телесных, последовательно возводя всю эту конфигурацию к соединению с Божественными энергиями (обожению). Как обнаруживается на опыте, этот восходящий духовно-антропологический процесс происходит в ступенчатой парадигме, и в нем отчетливо выделяются определенные ступени. Соответственно, к нему издавна применялась метафора или образ лестницы, и первый же трактат, в котором исихастская практика была систематически описана, носил название «Райская лествица». Трактат был написан в VII веке, и автор его вошел в историю как преподобный Иоанн Лествичник.

Опишем структуру исихастской лествицы самым кратким образом, выделив лишь ее крупные этапы. Началом служит этап, когда человек принимает и осуществляет решение вступить на Путь практики — решение отвергнуть всякую активность в обществе, отвергнуть весь строй мирского существования и избрать альтернативную стратегию, направленную к иному бытию, к Богу. Этот этап носит название «Врат Духовных». Прохождение Врат — сложное и очень интересное по структуре антропологическое событие. Оно включает в себя события обращения (универсальное религиозное событие, наличествующее во всех традициях и, в частности, описанное Платоном в мифологеме пещеры) и покаяния (что есть уже специфическое иудео-христианское событие). В целом этот начальный этап наиболее адекватно характеризуется греческим термином *μετάνοια*, или же перемена ума: вступление на Путь есть в своем существе именно «перемена ума», всецелое изменение строя сознания. Важно отметить, что аскетика настаивает усиленно: данное изменение никогда не может быть совершенно окончательно и необратимо, событие должно постоянно воспроизводиться и закрепляться.

Когда первичное прохождение Врат Духовных совершено, следует очередной крупный этап: борьба со страстями, или же «невидимая брань». В обобщенно-антропологическом понимании страсти — это препятствия к восхождению, такие конфигурации энергий человека, которые циклически и устойчиво воспроизводятся, а потому подчиняют себе сознание и не дают продвигаться по лестнице духовного восхождения. Страсти многочисленны, разнообразны, и в каждую эпоху в их числе — как традиционные, классические (гордость, алчность, гнев, зависть...), так и иные, порождаемые эпохой: каждое время изобретательно в прибавлении к списку каких-то своих, новых страстей. Для нас, скажем, одною из самых массовых страстей на наших глазах становится уход в виртуальный мир, в компьютерную, сетевую реальность. Для искоренения страстей аскетика развивает богатейший репертуар психологических методов и приемов; данный этап — наиболее психологическая часть Лествицы.

За одолением страстей следует то, что можно назвать экваториальной частью духовного процесса: этап, когда сознание изменяет свой вектор, свою обращенность. В покаянии и борьбе со страстями главные его задания, уста-

новки еще обращали его долу — были связаны с «миром», с покидаемым строем бытия. Далее же сознание в своем Пути как бы пересекает экватор: теперь его главные установки обращают его горé, оно становится занято достижением встречи и соединения с Богом. Здесь — центральная и сердцевиная часть практики, где она создает свои важнейшие и специфические ступени: такие конфигурации энергий человека, которые вне практики не существуют, не реализуются, так что она впервые открывает и обрабатывает их. Основные из этих ступеней таковы:

*Исихия — Сведение ума в сердце —
Формирование связи молитва-внимание — Непрестанная молитва.*

Началом этой экваториальной части служит то, что дало название всей традиции,— исихия. Здесь еще не развивается новых техник, это скорей — сам экватор, уединенный покой сознания после «шума битвы», пройденной борьбы со страстями. Но далее уже вырабатываются весьма специальные антропологические процедуры. Ключевое свойство их в том, что с помощью этих процедур сознание обретает способность вертикального восхождения, продвижения со ступени на ступень — своего рода «подъемную силу», которая достигается путем создания прочной связи и одновременного сочетания двух крайне различных активностей сознания, молитвы и внимания.

Устремление к Богу осуществляет молитва; однако без особых дополнительных средств молитвенный процесс нарушается и рассеивается, не достигая искомым плодов подлинного бытийного претворения человека. Поэтому практика развивает специальные техники внимания, которые концентрируют сознание на молитве и обеспечивают изоляцию молитвенного процесса от всех внешних вторжений и помех. В этих техниках внимание разворачивается в обширный, богатый комплекс, или «топос внимания», из целого ряда разновидностей, выполняющих свои отдельные функции,— внимание ума и внимание сердца, трезвение, самонаблюдение, бдительность, стража ума и стража сердца и т. д. и т. п. В деятельности топоса внимания сознание актуализуется как интенциональное сознание, откуда возникает философская и отчасти психологическая проблематика сопоставления практической исихастской науки о внимании с теорией интенционального сознания в философской феноменологии. Современный анализ этой проблематики приходит к важному выводу, что язык феноменологии достаточно адекватен для описания работы сознания в духовной практике (не в сфере молитвы, разумеется). Ср., например: «Феноменологический (интенциональный) строй — естественный строй если и не религиозного сознания вообще, то по крайней мере... сознания в духовной практике. Лапидарно выражаясь, феноменология есть естественный язык духовной практики»¹.

Однако, хотя топос внимания в феноменологии и исихазме включает, в существенном, тот же комплекс разновидностей, модусов внимания,— роль и назначение этих модусов уже принципиально различны. В исихазме они определяются целиком целями духовного процесса. Соответственно, на пер-

¹ Хоружий С. С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М., 2010. С. 130–140.

вом плане здесь модусы «стражи», охранной деятельности: в них внимание неотрывно привязывается к молитве, и благодаря этому молитва (а именно, Иисусова молитва, краткая исихастская молитвенная формула) становится непрестанной. Она аккумулирует в себе, развивает невозможную в обычных условиях интенсивность, и в этом предельно напряженном устремлении сознание достигает некоторой начальной встречи с Богом. Это — ступень синергии, на которой энергии человека начинают сотрудничать с энергиями иного образа бытия, действовать с ними сообразованно, согласно. Здесь человек начинает фиксировать действие «на своей территории», в пределах своего существа, некоторых энергий, которых он не может идентифицировать как его собственные энергии; их источник он не может локализовать где-либо в пределах горизонта его сознания. И далее, благодаря синергии, благодаря встрече с этими «энергиями Внеположного Истока» сознание обретает подъемную силу для восхождения по следующим ступеням духовного процесса. Силой иных энергий развертывается строительство этих высших ступеней, и это — весьма специфический процесс, природа которого близка к процессам синергетическим, процессам самоорганизации и т. п. В этом процессе совершается спонтанная генерация восходящей иерархии антропологических и личностных энергоформ. Эта возникающая иерархия антропологических и личностных структур восходит к финалу практики, обожению.

На высших ступенях практики, с приближением к ее финалу, к соединению с Божественными энергиями, начинают появляться уже явственные знаки фундаментальной трансформации человека. В первую очередь эти знаки обнаруживаются в сфере перцептивных модальностей: начинают меняться способности восприятия и возникают новые перцепции, которые в аскетике издавна именовались «умными чувствами». Их формирование проявляется в феноменах, которые в исихазме получили название созерцаний Света Фаворского. Исихасты интерпретируют эти эффекты высших ступеней восхождения как тождественное повторение того восприятия Божественных энергий, которое совершилось с апостолами в событии Преображения на Фаворе. Наконец, актуальная полнота финала практики, обожение как таковое, безусловно, не достигается в пределах практики, поскольку она остается ограничена здешней эмпирической реальностью. Эта актуальная полнота принадлежит к области эсхатологии, «последних вещей», что относится, согласно учению Церкви, к смысловому исполнению истории.

* * *

На базе этого схематического описания возможно теперь перейти к нашей проблеме темпоральности духовной практики¹. Каждая ступень практики — это определенная конфигурация всех энергий человека, определенный режим и способ действия сознания, если угодно, то и цельный модус существования человека. Речь идет не только о сознании, речь идет о человеке в целом. Отсюда следует, что на каждой ступени, вообще говоря, кон-

¹ На базе нашего подхода синергичной антропологии темпоральность в исихастском опыте рассматривается также в новой книге: *Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010.

ституируется и своя формация темпоральности. Иными словами, *Лествица исихастской практики имеет свое темпоральное измерение, в котором она представляется как лестница некоторых формаций темпоральности*. Соответственно, решение проблемы должно заключаться в дескрипции этого темпорального измерения практики и реконструкции составляющих его формаций темпоральности.

В начале Пути практика, разумеется, еще не успела сформировать собственной особой формации, и потому ее исходной ступени, Вратам Духовным, соответствует обычное эмпирическое время — но, понятно, внутреннее, психологическое время, о котором писал Августин; время внутреннего опыта человека. Итак, начало лестницы темпоральных формаций — это «обычное внутреннее время», как мы его будем называть, или время Блаженного Августина, по имени открывателя.

Далее, без особого анализа можно увидеть и главные черты финальной формации, соответствующей телосу практики, обожению. Этот финал принадлежит уже мета-антропологической реальности, только что упоминавшейся области «последних вещей», эсхатологии; а основания этой области отчетливо раскрываются уже и в самом Новом Завете, а затем в патристике. Центральный концепт церковной эсхатологии — *Исполнение*, под коим понимается обретение смысловой полноты вещей, явлений и мира в целом. В этой эсхатологии присутствует и играет крупную роль темпоральный дискурс: эсхатологическое Исполнение имеет свой темпоральный аспект, и в нем оно представляет собой «исполнение времени», или же достижение «полноты времен». Эти понятия — из числа важнейших в христианской темпорологии, в них заключается сама суть понимания времени в христианстве.

Тут полезно сравнение. Темпоральный дискурс проходит во всех духовных практиках и мистических учениях, они все так или иначе говорят о некоторых формациях метаэмпирической темпоральности, о «выходе из времени». Как правило, и в восточных традициях, и в дохристианской эллино-римской мистике этот выход мыслится как уничтожение времени. Однако христианская полнота времен — это не уничтожение, а скорее сгущение времени: сохраняя все накопленное содержательно-смысловое наполнение, время «во всем его историческом объеме» сгущается и сжимается до Единого Мига. В этом особом миге все наполнение дано, явлено сразу и целиком, и потому он уже не может быть подчинен эмпирической структуре длительности, базовой троичной структуре Прошлое → Настоящее → Будущее. Итак, финальная формация темпоральности в исихастской практике — время обожения, время Телоса, как мы будем говорить, — представляет собой эсхатологическое время полноты времен, имеющее строение не хронологической оси, а Единого Мига, насыщенного всем смысловым содержанием Священной истории. Понятно, что именно эта формация, Священная история, возникает здесь, именно ее смысловое содержание вобрано в Едином Миге, который представляет собой исполнение времени, полноту времен и время обожения.

В результате у нас очертились начало и завершение лестницы темпоральностей. Начальная формация — «обычное внутреннее время», финальная формация — эсхатологическое время Телоса, сгущенный Единый Миг. В промежутке меж ними должны располагаться формации темпоральности

ступеней восхождения к Телосу. В совокупности же вся лестница темпоральностей имеет единое духовное задание, которое современный исихаст, игумен Софроний (Сахаров) выражает так: «Пред нашим личным духом стоит задание: пробить стену времени... Сему духовному событию имеем некоторую аналогию: авион, переходящий на сверхзвуковую скорость, производит потрясение, подобное взрыву»¹. Нам предстоит рассмотреть, как это задание выполняется.

Темпоральные структуры ступеней Лествицы нельзя дедуцировать умозрительно, заключения о них можно делать лишь на базе свидетельств опыта. Поэтому здесь мы должны попросту обратиться к свидетельствам исихастов о темпоральной стороне их опыта. Таких свидетельств, которые прямо, эксплицитно освещали бы эту темпоральную сторону, очень немного. Тем не менее в совокупности они все же образуют достаточно содержательный фонд.

Исихастская традиция развивается с IV века и по сей день, и потому свидетельства подвижников бывают разделены во времени даже и не веками, а тысячелетиями. Несмотря на это, они, как правило, обнаруживают поразительное единство и согласие между собой, что говорит о надежности получаемой базы данных. По содержанию же эти данные чрезвычайно интересны. Нам открывается, что с восхождением по Лествице и, в особенности, с приближением к Телосу характер темпоральности кардинально меняется — но при этом формации темпоральности, отвечающие разным ступеням, строятся одним и тем же универсальным образом. Чтобы не быть голословным, я приведу несколько текстов, которые относятся к разным частям Лествицы.

Вот свидетельство преподобного Симеона Нового Богослова (начало XI в.): «Являясь на краткое время и скрываясь, он [Свет Божественный] одну за другой изгоняет страсти из тела... На краткое время как бы тонкий и наималейший свет, внезапно окружив ум, восхитив его в исступление,... скоро оставит его, с такою великою быстротою, что ни помыслить, ни вспомнить о красоте [Света] невозможно увидевшему... Он показывается и убегает»². Поскольку здесь речь об изгнании страстей, то перед нами опыт ранних, начальных ступеней Лествицы.

Далее, вот свидетельство преп. Исаака Сирина (VII в.): «Бывает, что усовершенствовался [человек] в душевном делании, но еще не вошел в духовный образ жизни... некие духовные движения время от времени возникают в нем неразлично... подобно некой вспыхивающей молнии некие таинственные прозрения возникают и возбуждаются в разуме его... Хотя таинственные прозрения мгновенно пронесаются через разум и удаляются, тем не менее вспышка радости и вкус его [прозрения] длется долго, и тишина, происходящая от этого, спустя долгое время после того как это уходит, бывает разлита в мышлении его... Есть люди, которые не только таким молниеподобным образом вкушают от истинных тайн, но на тверди сердца их само Солнце Правды взшло в сиянии лучей своих»³. Здесь много сходства с предшествующим свидетельством: речь также идет о внезапной «вспышке прозрения»,

¹ *Архим. Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 180.

² *Преп. Симеон Новый Богослов*. Гимны // Он же. Творения. Т. 3. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 159.

³ *Преп. Исаак Сирин*. Новооткрытые тексты. М., 1998. С. 145–146.

то есть мгновенном опыте иной, смыслонаполненной темпоральности, которая есть — время Телоса; очевидно, что именно оно совершает вторжение в обычную темпоральность. Однако, в отличие от предшествующего, здесь есть и удержание следов опыта, последствие — в терминах Гуссерлевой теории внутреннего времени, *ретенция*. Соответственно, этот опыт относится скорее к средней, сердцевинной части Лествицы.

Наконец, приведем свидетельство Григория Паламы о созерцаниях Света Фаворского: «Святые назвали Свет Преображения воипостасным, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли»¹. Здесь вновь есть общее с предшествующим: речь идет об опыте явления Света Преображения, то есть о встрече с энергиями Телоса, а стало быть, также и с темпоральностью Телоса; пред нами опять вторжение эсхатологической темпоральности в эмпирическую структуру темпоральности. Однако теперь природа встречи характеризуется постоянством и устойчивостью, она противопоставляется вспышке молнии, тогда как прежде уподоблялась ей! И это уже — опыт, относящийся к высшим ступеням Лествицы. Надо только заметить, что даже на высших ступенях постоянство и устойчивость встречи очень относительны, они не могут быть на долгое время, ибо полнота Телоса — вне горизонта здешнего бытия. Палама здесь об этом не говорит, ему важно подчеркнуть именно различие с «молниеподобными» вторжениями времени Телоса; но то уточнение, что «постоянство и устойчивость» не могут быть достигнуты на долгое время, делают многие подвижники. Так пишет, например, уже цитированный игумен Софроний: «Благодать возлюбил человека, и уже не будет оставлять его,— это завершение подвига... Третий этап, конечный... Он не может быть длительным... ибо состояние обожения благодатью земное тело не выдержит»².

Из этих свидетельств, которые можно подкрепить многими другими, мы извлекаем важные структурные выводы. На разных этапах практики темпоральность исихастского опыта сохраняет в своей структуре один и тот же элемент с тройственным составом:

Выход из времени — Возврат во время — Последствие выхода.

При этом выход из времени (конечно, имеется в виду «обычное внутреннее время») есть не что иное, как внезапное вторжение в обычную темпоральность — темпоральности Телоса. Этот тройственный элемент может рассматриваться как универсальная структурная единица, или же порождающий элемент исихастской темпоральности, в том смысле, что формации темпоральности, отвечающие разным ступеням Лествицы, строятся на основе данного элемента, который в них может присутствовать в различном числе и в различных вариациях. Это означает, что каждая из формаций может включать разное число этих универсальных элементов (вторжений времени Телоса), и сами вторжения также могут быть разными по характеру выхода из времени и характеру последствия. Наряду с этим самыми разными, вообще говоря, могут быть и интервалы между вторжениями.

¹ *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих.* М., 1995. С. 282–283.

² *Архим. Софроний (Сахаров).* Цит. соч. С. 213.

В указанных интервалах исихастское сознание пребывает, очевидно, в «обычном внутреннем времени», откуда мы заключаем, что наряду с «универсальным элементом мистической темпоральности» формации времени всех ступеней Лествицы сохраняют в себе также и формацию исходной эмпирической темпоральности в качестве базовой, или «фоновой», темпоральности. В результате каждая из формаций имеет двойственную, расщепленную природу, сочетая в себе формации начальную и конечную, эмпирическую темпоральность и темпоральность Телоса, предельно различные меж собой. Возникает отчетливая итоговая картина исихастской темпоральности: имеется базовая, или фоновая эмпирическая темпоральность, и в нее происходят вторжения эсхатологической темпоральности, характеризуемые «универсальным элементом» тройственного состава.

Сделаем ряд замечаний к этой итоговой картине. Прежде всего, поскольку выходы из времени имеют природу дискретных миггов, которые не интегрируются, не сливаются ни между собой, ни с эмпирическим временем, формации, включающие такие выходы, по всей видимости, конституируют дискретную темпоральность. Не столь трудно найти свидетельства подвижников, выражающие довольно ясно это качество дискретности; например, как пишет игумен Софроний, вторжение времени обожения есть «вечное мгновение, не поддающееся никаким определениям или измерениям, ни временным, ни пространственным, ни логическим»¹. Далее, можно заметить, что с продвижением к высшим ступеням Лествицы существенно усиливается ретенция, последствие выхода из времени; при этом, число таких выходов может расти, а интервал между ними — сокращаться. Это значит, что эсхатологическая темпоральность, время Телоса, по мере духовного восхождения, начинает занимать все более значительное место в темпоральности исихастского опыта. В этом общем процессе можно отметить один особый, переломный момент, совпадающий с переходом экватора процесса практики. Данный переход соответствует установлению непрерывной молитвы, и это установление отражается на темпоральном измерении практики как смена или перестановка ведущих формаций темпоральности. Как мы выяснили, темпоральность каждой из ступеней Лествицы включает две формации, базовую эмпирическую темпоральность и эсхатологическую темпоральность, которая проявляет себя вторжениями. Вплоть до экватора практики преобладающей из них является эмпирическая темпоральность, но с переходом экватора две составляющие обмениваются ролями: на высших ступенях Лествицы, как ясно видно из описаний их опыта, ведущей формацией становится уже эсхатологическая, и вторжение времени Телоса делается доминирующим элементом.

В свидетельствах подвижников отчетливо выделяется и такая ступень практики, темпоральность которой можно со всем основанием считать максимальным, предельным приближением к времени Телоса. Это — ступень чистой молитвы, которую сами подвижники характеризуют именно определенным отношением ко времени или, что то же, к движению. Чистая молитва уже не развертывается во времени (обычном), она не есть процесс, движение, как прямо указывает Исаак Сирий: «Ум имеет возможность различать свои движения только до предела чистой молитвы... [здесь] молитва

¹ Там же. С. 107.

лишается движения»¹. Тем не менее и для этой радикально не базовой, не обычной темпоральности дается весьма содержательное, хотя и образное описание: в чистой молитве, как пишет исихастский автор IV–V веков Нил Анкирский, «ум приближается к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое, подобно исписанной книге»². Этот яркий образ насыщен, в том числе, и богатым темпоральным смыслом. Чистая молитва — все же не полнота обожения, это — ступень Умного Делания, реально достигаемая в аскезе. Но ее темпоральность обладает уже главным качеством темпоральности Телоса: в ней совершается единовременное или, скорее, вневременное, *в единый миг*, предъявление Богу «исписанной книги» — всего, как мы выражались, содержательно-смыслового наполнения пути человека; и сгущение всего этого наполнения в единый миг мы сопоставляли понятию Исполнения. Темпоральность чистой молитвы, как она описана Исааком Сирином и Нилом Анкирским, мы можем назвать «темпоральностью являемой книги». И можно предполагать, что в данной формации достигается максимальное приближение ко времени обожения, к эсхатологической темпоральности.

На этом нашу беглую реконструкцию исихастской темпоральности сочтем завершенной.

2010

¹ *Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические.* М., 1993. С. 63, 67.

² См.: Добротолюбие. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 229. Здесь данный текст приписан св. Нилу Синайскому, которому в XIX в. атрибутировались многие сочинения св. Нила Анкирского. Современная атрибуция: *Преп. Нил Анкирский. К досточтимейшей Магне, диакониссе Анкирской, Слово о нестяжательности.* Гл. 27. Греч. оригинал: PG. T. 79. Col. 1004. Рус. пер.: *Преп. Нил Синайский. Творения.* М., 2000. С. 313.

ОПЫТ ПРЕОБРАЖЕНИЯ У ПРЕП. СИЛУАНА АФОНСКОГО

Введение. «Силуанов извод» исихастского опыта

Преображение, как известно, не входит в круг тех фундаментальных понятий христианского богословия, что создавались классической патристикой и закреплялись церковным сознанием в эпоху Вселенских Соборов. Его богословская история начинается заметно позднее. Имея христологическую природу, оно тем не менее не возникает в концептуальных разработках, связанных с христологическими соборами и, в частности, в великом богословском синтезе преп. Максима Исповедника. Хотя позднее оно окажется весьма близко родственным понятию обожения, однако в течение всего первого тысячелетия богословие обожения уже активно развивается, меж тем как преобразование лишь постепенно закрепляется как праздник в церковном календаре и получает отражение, не слишком обильное, в гомилетике и литургике¹. У Симеона Нового Богослова богатейший дискурс мистики Божественного света и благодатного обожения, несомненно, в значительной мере является и речью о преобразении; но, фактически говоря о нем, Симеон не пользуется самим термином². С большой вероятностью причину этого замедленного формирования концепта можно видеть в известной сложности его смысловой структуры, в которой совмещаются христологический и антропологический планы, «Преображение Христово» и «преобразование человека».

С самого начала Преображение воспринималось христианским сознанием в контексте Евангельского рассказа (Мф. 17, 1–6; Мк. 9, 1–8; Лк. 9, 28–36), как очередное деяние Спасителя и событие, с Ним свершившееся: «Иисус... преобразился пред ними». Подобно другим Его деяниям, оно стало вехой в истории нашего спасения и потому — праздником Церкви. Долгое время понимание События ограничивалось этим прямым его содержанием. Широкое сознание всегда удовлетворялось им, и даже в наши дни можно видеть, как только им ограничивается Богословский Словарь, изданный в России незадолго до революции: «Преображение Господне... великое событие в жизни И[исуса] Христа, когда Он...

¹ В эпоху ранней Церкви известны, в частности, слова и поучения на Преображение Господне свв. Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Анастасия Синаита и др.; каноны на Преображение сочинены были свв. Иоанном Дамаскиным и Космой Маюмским в VIII в.

² Ср.: «Внезапное и радикальное преобразование человека, внутреннее и духовное по характеру, но захватывающее всего человека в целом, называется пр. Симеоном разными именами — духовным рождением, мистическим воскресением, крещением Духом, обожением...» (*Архиеп. Василий (Кривошеин)*). Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980. С. 348). Ясно, что описываемое «преобразование» отвечает и понятию преобразования, однако в этом ряду «имен» данного понятия нет.

доказав достаточно свою божественность дивным учением и чудесами, решил еще особым необычайным способом показать ученикам славу своего Божества»¹. Но столь же изначально, пусть неотчетливо, осознавалось и то, что в Событии нечто произошло также с учениками Христа: они узрели Христа во славе, как прежде не могли Его видеть; и эта благодатно данная им способность значила коренное изменение их ветхих чувств, «модальностей восприятия» в самой их природе. И постепенно, по мере углубления духовного опыта и рефлексии, зрело понимание того, что в своем внутреннем, смысловом содержании Событие относилось именно к ученикам, произошло с ними, как ИХ радикальное изменение, меж тем как Спаситель в своей Божественной природе, разумеется, оставался чужд любым изменениям. Так пишет Вл. Лосский: «Для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших... способность видеть своего Учителя таким, каким Он был»². Это изменение или претворение, действием Божественных энергий свершающееся с учениками, составляет антропологический план Преображения. В Священном Событии оба плана, христологический и антропологический, связаны неразрывно: *созерцание человеком нетварного Света «Преображения Христа», его осияние сим Светом, есть «преображение человека».*

Отчетливое различие двух планов События, обретение нового богатого опыта, относящегося к антропологическому плану, глубокое осмысление этого опыта и развитие на его основе цельного богословия Преображения — всё это суть достижения зрелого поздневизантийского исихазма. Конкретней — по преимуществу, афонского исихазма, а еще конкретней — в главной части, в окончательном богословском закреплении, — трудов св. Григория Паламы. В двух Омилиях Паламы на Преображение (Омилии 34, 35), отчасти — в Омилии на Введение Богородицы во храм и др., явно и ясно выражены все основоположения богословия Преображения, начиная с ключевого соотношения христологического и антропологического планов, включая указание различия между Преображением Христа и преобразованием человека и заканчивая установлением связи опыта Преображения с молитвенной практикой исихастов, Умным Деланием. Ср., например: «Христос, преобразившись, не воспринял тогда нечто, чем не был (до того), и не изменился в нечто, чем не был (прежде), но сделал это, являя Своим ученикам, То, Что Он был, открывая им глаза и делая их из слепых зрячими... Что значит “преобразился”? ...Во время же молитвы Он... просиял и неизреченным образом открыл избранным из учеников неизреченный оный Свет... дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с ним нашего ума происходит и является оное Осияние, даемое и зримое для всех тех, которые путем усердного доброделания и чистой молитвы непрестанно простираются к Богу... созерцатель сияний и благодатей... и сам воспринимает нечто от нее [от Красоты

¹ Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь. СПб., б. г. Т. 2. Кол. 1898.

² Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви // Богословские труды. 1972. Т. 8. С. 116.

неизреченного Света], впитывая в свое зрение как бы некий яркий Свет; отсюда и лицо Моисеево просветилось при беседе с Богом. Видите, что и Моисей преобразился, когда взшел на гору (Синайскую) и увидел славу Господню? Однако его преобразование происходило от воздействия на него силы Божией и было, так сказать, пассивного характера, а не результатом действия внутренней, присущей ему силы, и то до той степени, до какой его допустила тогда надлежащая мера сияния истины видеть и вынести Свет Божий. Господь же наш Иисус Христос внутри Себя имел оное Сияние; поэтому ни в молитве... не имел Он нужды, но этим Он показал: *на основании чего* Святым будет приходить озарение Божие и каким образом оно будет созерцаемо ими; ибо и праведницы просветятся как солнце... всецело став Светом божественным, как порождения божественного Света»¹.

Богословие Преображения, развитое афонским исихазмом XIV века, по сей день хранится монашеством Святой Горы и составляет основу православного понимания этого Священного События. Преп. Силуан был с молодости и всю жизнь афонским монахом, и было бы очень естественно ожидать, что его собственный опыт Преображения (насколько он был ему дарован по благодати), полностью лежит в русле афонско-паламитской традиции, кратко охарактеризованной выше. Но первые впечатления от писаний Старца оказываются неожиданно совсем иными. Нам кажется, что перед нами — нечто совершенно отличное от аскетического дискурса XIV века, и притом не более позднее, не принадлежащее нашей современности, а скорее — более древнее, возвращающее в ранние века Традиции, если не во времена Апофтегм, то к эпохе Исаака Сирина и Иоанна Лествичника. Речь византийского исихазма XIV века — как правило, искусственная и уверенная речь, хотя и отсылающая к опыту аскезы как к последней основе, но строящая на этой основе тонкие рассуждения, сложную полемику; а главное, в центре этой полемики — высшие ступени духовного восхождения и, в первую очередь, опыт Преображения, который обсуждается прямо и пространно. В противоположность этому речь старца Силуана предельно бесыскусна, бесхитростна², чужда и рассуждениям, и полемике. Она как будто целиком ограничена прямой передачей его сугубо личных духовных размышлений и переживаний. К тому же эти переживания, на первый взгляд, сосредоточены никак не на высших ступенях духовного опыта, а почти исключительно — на низших, их постоянные темы — покаяние, сокрушение, скорбь, плач, относимые классической аскетикой к начальным этапам Подвига — «Духовным Вратам», «Невидимой Брани». В мире, который встречает нас на страницах писаний Старца, царит стихия смирения; истовым смирением здесь проникнуто всё — интонации речи, атмосфера — смирение без конца утверждается как главный долг и главное благо для души... Что же касается Преображения, то этого слова мы здесь не найдем вообще, оно не из словаря Старца. По первым впечатлениям нетрудно решить, что перед

¹ *Св. Григорий Палама. Омилия 34 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2. М., 1993. С. 90, 88–89.*

² К тому же письменная его речь безграмотна до предела, по-детски, он в самом деле едва выучился писать, как то показывают точные тексты его записей, приведенные в публикации: *Гуревич А. Л. Блаженный старец архимандрит Софроний (Сахаров) и его работа над книгой «Старец Силуан» // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений». Клин, 2001. С. 131–132.*

нами — то, что на Западе называют «вера угольщика», явление из богатого мира народной святости, где хранят чистую и простую веру, не мудрствуя и не притязая на высокие духовные созерцания. Как сообщают¹, таким было, например, впечатление выдающегося богослова В. Н. Лосского, который сам внес немалый и ценный вклад в раскрытие исихастских созерцаний для современного сознания.

И все же это первое впечатление неверно. Нельзя и незачем отрицать органическую принадлежность фигуры св. Силуана, его духовного типа русскому народному православию, народной — если хотите, то и простонародной — религиозности. Но тут надо вспомнить один из старых мотивов духовной литературы: о том, что на путях духовного восхождения ученость и образованность — отнюдь не главное, дух имеет особые свои средства возмещать их отсутствие и потому случалось не раз, что простецы, не ведающие внешних наук, стяжали великую благодать и достигали высочайших вершин духовного опыта. Преп. Силуан — из сих простецов. Начнем его читать внимательней, глубже — и мы найдем в его безыскусных записях богатый и очень своеобразный опыт, включающий в себя все классические составляющие исихастской аскезы и в том числе — ее высшие ступени. Больше того, мы обнаружим, что, на поверку, высшие духовные состояния, посещения благодати Божией, занимают самое большое место в опыте Силуана! И об этих посещениях, об их опыте, их значении он говорит часто, говорит немало и содержательно. Наряду с другими видами благодатных проявлений мы обнаружим и опыт преображения, речь о котором тоже достаточно богата, хотя, как уже сказано, сам термин практически не употребляется.

Тем не менее налицо и очень заметные, сильные отличия от привычного дискурса византийского исихазма. Прежде всего, Старец всячески избегает говорить о подвиге как о методической дисциплине, систематической практике, процессе последовательного восхождения по ступеням духовной Лествицы. Вместо этого у него всегда доминирует дискурс личного общения, в котором состоят меж собой любящий Господь, Пречистая Дева, кающийся во смирении человек и в котором «Дух Святой, благой и сладкий, влечет душу любить Господа, и от сладости Духа Святого душа не боится страданий»². Такой дискурс, пожалуй, напоминает уже индивидуалистскую мистику западного типа, и может даже явиться вопрос: соответствует ли духовность св. Силуана исихастской традиции? Но положительный ответ не вызывает сомнений. Как мы выше сказали, опыт Старца содержит «все классические составляющие» исихастского опыта, и это полностью подтверждается описанием этого опыта у архим. Софрония: согласно Софронию, учение и опыт Старца строго соответствуют дисциплине умного безмолвия, стоя на ее канонических элементах: покаяние — борьба со страстями — изгнание помыслов и воображения — непрестанная молитва — высшая чистая молитва. При этом непрестанная молитва, ключевой элемент исихастской практики, у Силуана не только полностью

¹ См.: *Kallistos Ware*. "Kenosis" e umiltà "a somiglianza di Cristo" in San Silvano // Silvano dell' Athos. Atti del Colloquio internazionale "Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare!" Silvano dell' Athos: Vita e spiritualità. Bose, 3-4 ottobre 1998. A cura di Adalberto Mainardi. Edizioni Qiqajon, 1999. P. 63.

² *Иером. Софроний*. Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 322.

сохраняет свою ключевую роль, но и выдерживается в особой, исключительной мере: «С того дня, когда по дару Божией Матери в сердце его начала действовать Иисусова молитва, до конца жизни молитва его НИКОГДА не прекращалась»¹.

Здесь перед нами очень характерная черта духовного облика и стиля Старца. В совершенстве владея исихастским Методом, обладая даром умной молитвы в необычной, уникальной форме и степени, он тем не менее почти скрывает эти свои дары, а также и не открывает свою «внутреннюю лабораторию», свои (несомненно, искусные и богатые) навыки в совершении Умного Делания. Не надо отсюда заключать, что он считал мало важными эти стороны аскезы; верней будет думать, что он их считал нужными и непрменными, однако само собой разумеющимися для монаха: тем, что должно уметь, должно делать, но много о том не распространяться, а прежде всего — не выставлять напоказ свое совершенство в этом. Распространяться же о сем он полагал не полезным, поскольку подлинное содержание Умного Делания видел отнюдь не в техниках и методиках, а в том, что для него было более высоким и ценным: как он был по опыту убежден, в Умном Делании обреталось исполнение обеих заповедей Христа, о полноте любви к Богу и к ближнему². Это-то исполнение он и описывал — вполне уместно — в том дискурсе, о котором мы говорили, дискурсе любви и благодатного общения с Богом в Духе Святом.

Так для нас постепенно раскрывается своеобразное положение опыта старца Силуана в исихастской традиции. При явных отличиях этого опыта от классических образцов поздневизантийского исихазма, в нем заведомо нет существенных отступлений от традиции. Однако при этом, хотя безусловная верность основаниям традиции налицо, но, в силу своеобразия духовных даров Старца, на этих основаниях возникает глубоко индивидуальный, неповторимый опыт, возникает — решимся это сказать — собственный оригинальный извод исихастской духовности. *Toutes proportions gardées*, можно вспомнить здесь преп. Симеона Нового Богослова, опыт которого также отмечен этими двумя чертами: верностью основам традиции и в то же время ярчайшим своеобразием, созданием собственного уникального извода традиции.

Особенности же «силуановского извода» далее отчетливо выступают в теме о высших ступенях подвига — бесстрастии и чистой молитве, синергии, созерцании нетварного Света, Преображении и обожении. Во-первых, коль скоро Силуан избегает речи о Методе, о подвиге как последовательном процессе, — он избегает, тем самым, раскрывать генезис этих духовных состояний, раскрывать, как подвижник восходит к ним и их достигает. Вместо этого он, как правило, «просто» характеризует их как даруемые по благодати. Вот типичный пример: «Молиться легко, потому что помогает благодать Божия. Господь милостиво нас любит и дает нам молитвою беседовать с Ним»³. Зато полней раскрывается у Старца другой аспект, уже составляющий специфическую особенность его «извода»: на всех высших

¹ Там же. С. 36.

² Ср.: «Старец Силуан... тоже разделял [исихастскую] жизнь на деятельную и созерцательную, но и ту и другую рассматривал именно как хранение заповедей» (*Иером. Софроний*. Цит. соч. С. 125).

³ *Иером. Софроний*. Цит. соч. С. 273.

ступенях сохраняются, как неотменимый, универсальный элемент подвига, изначальные установки исихаста — покаяние и смирение, сокрушение и скорбь. Уточним, что этот аспект — совсем не нововведение Старца, он не раз отмечался классиками Традиции, от Исаака Сирина до Феофана Затворника (как правило, применительно к покаянию). Мы же в свое время предложили его философскую интерпретацию, базируясь на энергийной, а не эссенциальной природе ступеней духовного восхождения: в силу такой природы, удержать плоды любой из ступеней возможно, лишь продолжая отвечающее ей делание — т. е. в некоей сжатой, «свернутой» форме сохраняя его в составе всех последующих ступеней¹. У Силуана, однако, известная тема представляется совершенно по-своему. Прежде всего, из всех «неотключаемых», сохраняемых всегда исихастских установок, на первое место он решительно выдвигает *смирение*. Роль смирения в учении Старца, во всем его духовном облике поистине трудно преувеличить. Мы будем еще не раз говорить о нем, теперь же только укажем, что наряду с классическими исихастскими принципами «хранения сердца» и «хранения ума» у Силуана можно выделять и особый принцип «хранения смирения», утверждаемый как необходимое условие Богообщения и стяжания благодати (а стало быть, и всех высших ступеней опыта): «Душа, теряя смирение, теряет вместе с ним благодать и любовь к Богу»². Как св. Феофан Затворник выделял «покаяние при одних собственных усилиях» и «покаяние благодатное», так и у Силуана находим «первоначальное смирение» и благодатное «смирение Христово», «совсем особое смирение», прямо связываемое со смирением самого Христа (Мф. 11, 29), обожением и преображением: «Благодать Святого Духа делает всякого человека похожим на Господа Иисуса Христа еще на земле. Кто в Духе Святом, тот похож на Господа еще здесь... а ведь Господь такой кроткий и смиренный, и если бы ты увидел Его, то от многотой радости хотел бы сказать: "Господи, я таю от Твоей благодати", но в эту минуту ты не можешь сказать ни единого слова о Боге, ибо душа твоя изменилась от обильного Духа Святого»³. Изменившись всею душой, «статься похожим на Господа» — это ех definitione и есть опыт Преображения; и, по Силуану, он есть и опыт смирения, коль скоро Господь, на Которого становится похож человек, «кроткий и смиренный». В другом месте Преображение ставится в связь со смирением и еще прямее: «Смирение есть свет, в котором мы можем узреть Свет-Бога»⁴.

Далее, хранимые и «неотключаемые» установки подвига отнюдь не принимают у Старца какой-либо сжатой формы, не уходят на второй план. Напротив, даже и в речи о высших ступенях опыта они остаются на первом плане, и далеко не всегда можно заметить сразу, что речь ведется уже не о начальных ступенях, а о высших, о благодатном Богообщении. Это — сознательная черта, печать опять-таки глубочайшего смирения: Старец не желал выделять, подчеркивать ту высоту, на которой пребывал его опыт, и утверждал, что не превосходит ничем тех, кто лишь начинает духовный путь: «Я недостойн называться монахом.

¹ См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 71–72.

² Иером. Софроний. Цит. соч. С. 274.

³ Там же. С. 261.

⁴ Там же. С. 276.

Более сорока лет прожил я в монастыре и записал себя в новоначальные послушники»¹. И за счет этого высшие духовные состояния исихастского опыта рисуются в писаниях Старца крайне своеобразно: заслоняясь строго хранимыми смирением, покаянием, сокрушением, эти высшие состояния, во-первых, предстают как бы отчасти скрытыми, прикровенными, а во-вторых, проникаются, окрашиваются их духом — становятся тоже покаянными, смиренными...

Таков и есть тип духовности преп. Силуана: высокий духовный опыт в смиренном обличье неискушенного опыта новоначальных.

Опыт Преображения: первое обретение

Св. Силуан практически не пользуется словом «преображение», даже когда говорит о Священном Событии на Фаворе. Зато сквозною нитью в его писаниях проходит речь о «всецелом изменении», которое свершается с человеком при обретении благодати Святого Духа. Очевидно, что преобразование также принадлежит к событиям благодатного изменения; но столь же очевидно, мы не должны считать, что в учении Старца и собственном его опыте опыт благодатных изменений всегда можно рассматривать как именно опыт преобразования. По самому смыслу опыт преобразования отсылает к евангельскому прообразу, он должен быть неким образом связан с Событием на Фаворе, Преображением Христа — и, стало быть, внимание наше должно обращаться на те события благодатного изменения человека, что несут в себе подобную связь. Как говорит история православной духовности, эта связь может носить как прямой характер, когда подвизающийся удостоивается видения преобразенного Христа, так равно и не столь прямой, когда она заключается в благодатных явлениях и созерцаниях несозданного Божественного Света. Опыт исихастской традиции содержит немало свидетельств о духовных событиях как того, так и другого рода; и в опыте преп. Силуана мы также найдем оба эти рода событий. В них, как мы будем считать, и заключается тот опыт преобразования, который был дан Старцу.

При внешней простоте речи Старца она всегда содержит тонкие различия; и в обретениях благодати он различает разнообразные степени и формы. Основные из этих различий в стяжании благодати подвижником преподобный связывает с определенным строением пути подвига. Наряду с известными, принятыми делениями и членениями этого пути (на ступени Духовной Лестницы, на Праксис и Феорию), он указывает и еще одно членение, на котором настаивает особо: «Старец... указывал на три существенных этапа духовного пути: первый — получение благодати, второй — потеря ее, третий — возвращение благодати или новое стяжание ее через подвиг смирения. Многие получили благодать... но никто не сохранил первой благодати, и лишь очень немногие снова стяжали ее»². Ученик поясняет это членение, вводя, в свою очередь, «классификацию» христианских подвижников на три рода. Те, кто первого рода (а он включает «подавляющее большинство» людей), «привлекаются к вере малою благодатью и жизнь свою проводят

¹ Там же. С. 368.

² Там же. С. 158–159.

в умеренном подвиге... и лишь при конце жизни своей, в силу переживаемых страданий, познают благодать в несколько большей мере». Второй род привлекается также «сравнительно малою благодатью», но отличается ревностным духовным деланием, отчего и познает в середине пути бóльшую благодать, а к концу пути достигает «высокой меры совершенства». Наконец, «третий, наиболее редкий род — когда человек в начале своего подвижнического пути... получает великую благодать, благодать совершенных. Этот последний род является... самым трудным, потому что никто, насколько возможно судить... не может удержать в полноте полученный дар... и после, в течение долгого времени, переживает отнятие благодати и богооставленность»¹. Таким образом, по Софронию, указываемое Старцем строение духовного пути совсем не всеобщее, напротив, им наделен лишь «наиболее редкий род» подвижников. Бесспорно, однако, что сам старец Силуан принадлежал именно к сему роду, и собственный его путь обладал описанной им троичной структурой. Больше того, в его писаниях красной нитью, повторяясь, проходят указания на то, что в его личном случае исходное получение благодати имело громадное, ни с чем не сравнимое значение, явилось великим духовным событием, которое навсегда определило его духовную судьбу. Это исходное событие прямо относится к нашей теме: в нем Старец, тогда еще молодой послушник Симеон, получил несомненный опыт Преображения. Событие же сие было — явлением Христа.

Как сам Силуан, так и Софроний упоминают об этом Явлении постоянно, а однажды Силуан дал ему и прямое описание. «Я пошел в церковь на вечерню и, глядя на икону Спасителя, сказал: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного”. И с этими словами увидел на месте иконы живого Господа, и благодать Святого Духа наполнила душу мою и все тело... и душа Духом Святым познала Господа нашего Иисуса Христа»². Дополнением этого описания служит свидетельство Старца о предельной, невместимой величине дарованной благодати — величине, заставляющей его уподобиться сие Явление Преображению Христа: «Знаю человека, которого Милостивый Господь посетил Своею благодатью; и если бы спросил его Господь: “Хочешь — дам тебе еще больше?” — то от немощи плоти душа сказала бы: “Ты видишь, Господи, что если больше, то я умру”, ибо человек ограничен и не может понести полноту благодати. Так на Фаворе ученики Христовы пали ниц от славы Господней»³. Надо сюда добавить и другую, уже косвенную, оценку события, которая заключена в утверждаемой Старцем иерархии даров благодати или, как он говорит, «меры любви Божией»: «Когда человек боится оскорбить Бога каким-нибудь грехом, это первая любовь. Кто имеет ум чистый от помыслов, это вторая любовь, большая первой. Третья, еще большая, когда кто ощутимо имеет благодать в душе. А кто имеет благодать Святого Духа и в душе и в теле — это совершенная любовь»⁴. По приведенному нами описанию, такая именно благодать и была им получена в Явлении. Но вот что он говорит об этой благодати, которую также называет «четвертой совершенной любовью к Богу»: «кто сохранит эту бла-

¹ Там же. С. 27.

² Там же. С. 407–409.

³ Там же. С. 328.

⁴ Там же. С. 334.

годать, у того будут мощи, как у святых мучеников, или у пророков, или у преподобных... У того освящается тело... Кто имеет благодать Божию в полноте [у того] сладость Духа Святого перерождает всего человека»¹.

Итак, вкушенная в Явлении полнота благодати несла с собой начало освящения тела и «перерождения всего человека» — была *преображающей благодатью*. В описании ученика Старца Явление еще сильнее сближается с событием Преображения Христа: «Мы знаем из уст и писаний Блаженного Старца, что его осиял тогда великий Божественный Свет, что он был изъят из этого мира и духом возведен на небо, где слышал неизрекаемые глаголы»². И вкуче, из сказанного со всею определенностью следует, что опыт Явления представлял собой в чистом виде — опыт Преображения.

«Явление Христа брату Симеону, несомненно, наиважнейшее событие его жизни»³. Однажды и навсегда оно изменило весь характер ее: «До двадцати семи лет я только веровал, что Бог есть, но не знал Его; а когда душа моя познала Его, то стала с жаром рваться к нему и теперь, горя, ищу Его день и ночь»⁴. Живя всю жизнь плодами сего события, Силуан находит в нем многие глубокие смыслы, важные грани; и одна из них в том, что чрез это событие устанавливается некое таинственное подобие и сближение меж духовными поприщами самого Силуана и преп. Серафима Саровского, одного из столпов христианской мистики Преображения (кстати, подвизавшегося в родных местах Силуана, на Тамбовщине). У Силуана нет ни малейшего пристрастия к подсчетам, цифрам, и потому сразу обращает внимание то, что в двух случаях, говоря о духовном событии, он точно указывает возраст испытывавшего событие человека. Один из этих случаев — Явление Христа ему самому, Силуану, другой же — Явление Христа преп. Серафиму: «Преподобный Серафим был двадцати семи лет, когда увидел Господа, и душа его настолько возлюбила Бога, что он от сладости Духа Святого весь изменялся»⁵. Старец фиксирует, таким образом, что оба подвижника удостоились Явления на одном и том же году своей жизни; в другом месте он называет этот год «совершенным возрастом». Сейчас, в ретроспективе, мы можем пойти и дальше, поскольку соответствие духовных событий, лишь осторожно, едва заметно указанное Старцем, на самом деле значительно и глубоко. Видение преп. Серафима, данное ему на литургии в Страстной Четверг, также дошло до нас в рассказе от первого лица: «Только что провозгласил я убогий: Господи, и услыши ны! и, наведя орарем на народ, окончил: и во веки веков, вдруг меня озарил луч, как бы солнечного света; взглянув на это сияние, увидел я Господа и Бога нашего Иисуса Христа, во образе Сына человеческого, во славе и неизреченным светом сияющего, окруженного небесными силами... от западных церковных врат грядущего на воздухе... Я же, земля и пепел, сретая тогда Господа Иисуса на воздухе, удостоился особенного от Него благословения; сердце мое возрадовалось чисто, просвещенно, в сладости любви ко Господу!»⁶

¹ Там же. С. 334, 313.

² Там же. С. 25. Ср.: Деян. 9, 3.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 312.

⁵ Там же. С. 302.

⁶ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архим. Серафим (Чичагов). СПб., 1903. Т. 1. С. 56–57.

Событие свершилось в начале служения Серафима, когда он был молодым иеродиаконом в Саровской пустыни. Оно осталось одною из главных вех его духовной биографии и отражено в акафисте Преподобному: «Воссия в тебе новой боговидец, Моисею подобный, Серафиме блаженне: непорочно бо служение алтарю Господню совершая, сподобился еси зрети Христа во храме...» (Икос 6). Глубокое родство двух событий совершенно очевидно, и даже в описаниях, приведенных нами, сквозит духовная общность испытанных. Неявную параллель с преп. Серафимом старец Силуан продолжает и далее, указывая, что и Саровский подвижник, следом за познанием великой благодати претерпевал богооставленность: «Преподобный Серафим... вышел в пустыню и, познав, что с ним нет ГОЙ благодати, три года стоял на камне, зывая: “Боже, милостив буди мне, грешному”»¹.

Хотя ни разу, нигде Старец не делает явных утверждений о сходстве и общности собственного опыта, собственного духовного пути с таковыми у преп. Серафима, нет никаких сомнений в том, что он усматривал подобную общность, и она немало значила для него. Мы же, со своей стороны, можем лишь признать вслед за ним безусловное наличие этой общности, равно как ее существенность и глубину.

Опыт преображения: паки-обретение, раскрывающее опыт в соборных и кенотических измерениях

Как свидетельствует преп. Силуан, человеку не удастся сохранить первообретенную благодать в ее полноте и ее преображающем действии. На духовном пути его, подвижника, ожидает этап «потери благодати»; и, как замечает Софроний, у имевших «великую благодать, благодать совершенных» этот этап много тяжелей, нежели у прочих, ибо «после созерцания Божественного Света мрак богооставленности и приражения страстей переживается, в силу контраста, несравненно глубже и острее: знают они, ЧТО потеряли»². В записях Силуана данный этап представлен с яркостью и богатством. В отличие от темы о высших духовных состояниях, здесь смирение не призывало его к особой сдержанности и скупости выражения, и речь Старца становится эмоциональна, образна и метафорична, обретает близость к народной поэзии. Он ярко и сильно описывает «скучение о Боге» — состояние скорбного поиска утраченной благодати, скрывшего Лик свой Бога, когда душа «слезно ищет... и плачет, и рыдает, и зовет ко Господу: “Боже Милостивый, Ты видишь, как печальна душа моя, и как скучаю я по Тебе”»³. Это состояние сравнивается с горем и скорбью Адама после изгнания из Рая — и так возникает духовная поэма «Адамов плач», в которой тема богооставленности получает вселенское и космическое звучание.

Период скорбных исканий и взываний был длителен, но и по-своему плодотворен: он вел к новым углублениям духовного опыта. И, прежде всего, и Старец и ученик его выделяют в этом периоде одну важнейшую

¹ *Иером. Софроний*. Цит. соч. С. 302.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 334.

веху: получение о. Силуаном его духовного девиза, ныне ставшего знаменитым. Софроний указывает, что это событие произошло через 15 лет после Явления; сам же Силуан поведал о нем в своих записях прямой речью: «Однажды сию я в келлии ночью, и бесы нашли ко мне... встал я, чтобы сделать поклоны иконам, а бесы вокруг меня, и один впереди, так что... получилось бы, что я ему кланяюсь. Тогда я снова сел и говорю: "Господи, Ты видишь, что я хочу Тебе молиться чистым умом, но бесы мне не дают. Скажи, что должен я делать, чтобы отошли они от меня?" И был ответ от Господа в душе: "Горделивые всегда так страдают от бесов". Я говорил: "Господи... скажи мне, что должен я делать, чтобы смирилась душа моя?" И отвечает мне Господь в душе: "Держи ум твой во аде и не отчаивайся"... С тех пор я держу ум свой во аде... и великую пользу получил я от этой мысли: ум мой очистился и душа обрела покой»¹. Много и многое сказано было за последние годы о смысле сего духовного правила. Нам, однако, важно сейчас лишь то, что с его получением у Силуана «уладились душа покоем в Боге». Он это поясняет так: «Кто в сердце своем почитает себя достойным вечного огня, к тому не может приступить ни один враг... но весь ум и все сердце в Боге пребывают»². Сие означает, что к исихасту вернулась исихия; а с нею и явилась возможность новых духовных подвижений.

Наука Умного Делания указывает со всею определенностью, какие именно подвижения, какие ступени должны далее проходить на пути духовного восхождения. Духовный путь Старца следовал, разумеется, этой науке; но его подвиг теперь включал еще особое делание, данное ему от Господа: *Держать ум свой во аде и не отчаиваться*. (Будем его называть для краткости «Правилком» Силуана). И в силу этого зрелый, поздний духовный опыт Старца, будучи опытом высших ступеней исихастского подвига — бесстрастия, преображения и под.— вместе с тем, получает свою особенную окраску, налагаемую его Правилком.

Как указывают и сам Старец, и его ученик, смысл Правила — прежде всего в смирении. Так говорит Софроний: «Сущность указания Божия Отцу Силуану... в том, что отныне душе его открылось... что Бог есть Смирение, и потому желающий стяжать Бога должен стяжать смирение... весь подвиг должен быть направлен на стяжание смирения»³. Но опыт смирения теперь очень обогащается, расширяется, в нем открываются новые стороны и новые связи. Правило «держат ум во аде» значило иметь ум всегда, постоянно обращенным к судьбе умерших, к судьбе грешников; значило постигать умом и переживать сердцем свою общность и связанность с ними. С ними со всеми, до единого, с их скорбной участью. И мы читаем у Старца: «Душа, вкушившая сладость любви Божией, ...до известного времени остается покойна в Боге, а потом начинает скорбеть за народ»⁴. Правило выводит к размышлению о судьбе всех, к озабоченности судьбой всех: «Кто носит в себе Духа Святого хотя бы и немного, тот скорбит о всем народе день и ночь, и сердце его жалеет всякое создание Божие, и особенно людей,

¹ Там же. С. 386.

² Там же. С. 369.

³ Там же. С. 41–42.

⁴ Там же. С. 382.

которые не знают Бога и противятся Ему... За них он молится день и ночь, больше чем за себя»¹.

Так начинают складываться новые измерения духовного опыта, связующие подвижника с усопшими, грешниками, всеми смертными: *соборные* измерения. Дело подвижника — молитва, и жизнь его в этих новых измерениях выражается тоже прежде всего в молитве. Поздние годы жизни Старца отмечены в его опыте особенным развитием «молитвы за Другого»: за ближних и дальних, за «народы», за всё творение, и особо, как сказано уже, за тех, кто сам не может или не хочет молиться. «После указания Божия: “Держи ум твой во аде” — для старца Силуана было особенно характерным молиться за умерших, томящихся во аде, но он молился также и за живых и за грядущих... он действительно молился за всех; молиться только за себя стало ему несвойственным»². Софроний, бывший в эти годы в постоянной близости к Старцу, говорит, что эта «молитва за мир» была Старцем развита в некую особую форму молитвенного делания, которую он и описывает: «Слова этих молитв произносятся очень медленно, одно за другим. Каждое слово с силой, глубоко захватывает все существо человека. Весь человек собирается воедино; собирается весь даже физически. Дыхание изменяется, делается стесненным или лучше сказать, затаенным... Весь ум, все сердце, все тело до костей — все собирается воедино. Ум безвидно мыслит мир; сердце безвидно живет страданием мира. И в нем самом страдание достигает последнего предела. Сердце, вернее, все существо, объято плачем, погружено глубоко в плач. Немногословны молитвы Старца, но они продолжались очень подолгу»³.

Как мы видим отсюда, эта молитва Старца была необычайна и тем, что, сохраняя всю духовную напряженность, всю силу молитвенной любви, она бесконечно расширяла свои пределы — обращалась от судьбы отдельных людей к «молитве за всех», включая в круг «всех», и усопших и еще не рожденных, «всего Адама», — а там ширилась и еще больше, охватывая не только уже род людской, но всё живое, всю тварь Божию и всю вселенную. В ходе углубления, вызревания духовного и молитвенного опыта, его соборные измерения, сложившись, затем непрерывно переходят, перерастают в измерения *космические*. Органическую необходимость этих космических измерений исихастского и православного опыта Старец подчеркивает не раз. Как он уверен был, «душа в Духе Святом “видит” весь мир и объемлет его своей любовью»⁴, и потому для обретения благодати Духа «нужно иметь милующее сердце, и не только человека любить, но и всякую тварь жалеть, всё, что создано Богом»⁵. Это космическое расширение христианской любви он однажды назвал «сердечной болезнью за всю вселенную».

Как известно, подобное дополнение аскетической и христианской духовности соборными и космическими измерениями давно признано характерной чертой русской духовной традиции. И тема соборности, и тема космичности христианства и Христа, преображения тварного бытия любовью

¹ Там же. С. 319.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же. С. 334.

Христовой, входят в круг главных тем мысли Религиозно-философского возрождения в России конца XIX — начала XX века. Св. Силуан был современником этого яркого движения, однако не имел никакой связи с ним, возможно, и вообще не ведал о его существовании. Тем примечательнее, что в этих темах речи Старца оказываются совершенно созвучны тому, что можно прочесть у знаменитых русских философов его времени — Бердяева, Булгакова, Флоренского. Еще же тесней — его близость к Достоевскому, чьим творчеством вдохновлялась культура Серебряного века. Можно почти ругаться, что старец Силуан не читал «Братьев Карамазовых», однако мотив вселенской и преображающей силы, которую несет в себе любовь Христова, находит себе почти совпадающее выражение в записях Старца и в речах юноши Маркела, брата будущего старца Зосимы. «Умиляясь и радуясь и весь трепеща любовью», так говорил Маркел: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»¹. Старец же пишет: «Если бы люди познали Господа... то ЗА ОДИН ЧАС изменилось бы лицо всего мира и у всех была бы великая радость и любовь»². Во всей теме «милующего сердца», любви ко всей твари, хвалы красоте мира Божия мы найдем почти такое же совпадение с Достоевским — а через него и с мыслью Религиозно-философского возрождения, в одной из ключевых для нее идей «преображения мира и жизни» Светом, что просвещает всякого человека³.

Итак, хотя Старец практически не воспринял современной ему русской культуры, его духовность и его опыт Преображения таинственными путями оказываются близки исканиям русской христианской мысли его эпохи. Трудно здесь усомниться в том, что это говорит о реальном существовании некоего соборного единства, назвать ли его «русским сознанием», «русской душой» или еще как-либо. Нам же важно заметить, что в это «русское сознание» неотъемлемо входит чаяние Преображения, переживаемого как всечеловеческое и вселенское явление. В свете пройденной истории этому вряд ли следует умиляться — скорей надо помнить и понимать, что эти чаяния «русского сознания» им же самим с успехом забалтывались, опошлялись и предавались. Но тем ценней для нас то, что на его вершинах, как у преп. Силуана, соборность и космичность Преображения Христова была подлинным и глубоким духовным опытом.

С развитием соборных измерений в опыте преп. Силуана, в его внутреннем мире не могла не возникнуть классическая проблема мистической жизни — проблема взаимных отношений двух установок, двух духовных устремлений, выражаемых двумя заповедями Христа: о любви к Богу и любви к ближнему. Как известно, эти отношения нередко принимают форму конфликта, когда два устремления представляются человеку несовместимыми — если не в принципе, то, по крайней мере, в жизни, на прак-

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М., 1959. Т. 1. С. 376, 375.

² Иером. Софроний. Цит. соч. С. 382. (Прописные буквы — старца Силуана.)

³ Несомненно, один конкретный источник данного совпадения — зачин Слова 48 преп. Исаака Сирина: именно он с проникновением говорит о «возгорении сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари», и именно в его русском переводе, вышедшем в 1854 г., употреблено было выражение «сердце милующее». Это место из преп. Исаака известно было прежде всей православной России. Оно пользовалось великой любовью, и вся обсуждаемая нами тема прочно ассоциировалась с ним.

тике. В этой связи ученик Старца говорит о его опыте так: «В душе человека, не познавшего совершенной любви, две заповеди Христа нередко становятся в резкое взаимное противоречие. Любящий Бога уходит от мира и погружается в некоторый духовный эгоизм... Страстно любящий человеческий мир живет его страданиями. Нося в себе скорбь о мире, он восстает на Бога... Но в Блаженном Старце можно было видеть, по образу Христа, и ту и другую любовь в их органическом единстве»¹. Это, однако,— слишком сжатая формула. На отношение двух духовных установок, «двух любовей» в опыте Старца стоит взглянуть внимательней, тем более что с ним связаны и существенные черты опыта Преображения.

Нет сомнения, что преп. Силуан с равной силой отстаивает и утверждает безусловную необходимость хранения и первой, и второй заповеди Христа; больше того, как мы уже замечали, цитируя Софрония, все содержание исихастского подвига, включая и Праксис и Феорию, он видел именно в хранении этих заповедей. О заповеди любви Божией (любви к Богу) он неустанно говорит на всем протяжении своего пути; о заповеди любви к ближнему, к «брату», он говорит особенно усиленно в поздний период, когда вполне сложились соборные стороны его духовного опыта. Этот дискурс заповедей у Силуана своеобразен: в нем вновь проявляется столь характерное для Старца сочетание или переплетение «начальных» и «высших» элементов аскезы. Обычно тема заповедей выступает в аскетике в ряду тем именно о начальных элементах; хранение заповедей рассматривается как некая прагматика религиозной жизни, исполнение обязательных простых правил. Однако у Старца, как можно заметить, обе заповеди являются в совершенно ином качестве! И та, и другая суть заповеди духовной любви, и с каждой связана, тем самым, своя стихия духовного опыта. По неотъемлемому свойству такого опыта в нем можно и должно возрастать, в нем есть ступени восхождения — и в силу этого, как опыт первой заповеди, опыт любви к Богу, так и опыт второй заповеди, опыт любви к брату, может достигать полноты, вершины, где он становится подлинно мистическим опытом: опытом ошутимо стяженной благодати, опытом Преображения. На этих-то вершинах «мистики любви к Богу» и «мистики любви к брату» и пребывает опыт Старца.

Таким образом, речь преп. Силуана о заповедях Христа — речь о высших духовных состояниях, об опыте благодати и Преображения. Записи Старца полностью подтверждают это. Разумеется, нет нужды доказывать причастность любви Божией к такому опыту, но для любви к брату это уже не столь очевидно — и Силуан твердо, отчетливо утверждает: «От любви к брату приходит благодать, и любовью к брату хранится она»². Речь его никогда не ограничивается общими тезисами, и это свое «догматическое положение» он богато конкретизирует. Приводятся живые примеры — случаи из собственной жизни, совсем простые и неотразимо убедительные. В качестве критерия подлинности и полноты «любви к брату» утверждается любовь к врагам: именно ее достижением проверяется действительное стяжание благодати, поскольку «любить врагов без благодати мы не можем»³. И на выс-

¹ Там же. С. 215.

² Там же. С. 336.

³ Там же. С. 212.

ших ступенях этой братской любви достигается опыт Преображения, преобразенное видение реальности: «Своим избранникам Господь дает столь великую благодать, что они любовью обнимают всю землю, весь мир, и душа их горит желанием, чтобы все люди спаслись и видели славу Господню»¹.

Но это прочное закрепление «мистики второй заповеди» как сферы благодатного опыта заставляет заново поставить вопрос о соотношении «двух любовей». Каждая на вершине своей дает опыт благодати и преобразования — но это опыт разный, разного рода, и человек не может иметь одновременно тот и другой. Если вернуться к вышеприведенному суждению Софрония, то можно сказать, что мы пришли к несколько иному выводу: проблема соотношения опыта первой и второй заповеди, проблема сочетания и согласования этих видов опыта остается и для того, кто «познал совершенную любовь». Можно сказать и больше: именно для него, на высших ступенях духовного опыта, проблема обнаруживает всю свою глубину, свою природу одной из фундаментальных апорий религиозной жизни.

Записи поздних лет Старца ярко показывают, что он пребывал на высотах духа, что опыт его был опытом благодатной любви — и что этот опыт всегда оставался двойким, включал в себя два разных рода опыта, которые не сливались друг с другом. «Влечется к Нему душа ненасытно... разжена любовью Господней и вся поглощена Богом... и мир тогда забыт совершенно. Но не всегда так дает Милостивый Господь душе; иногда Он дает любовь ко всему миру, и плачет душа за весь мир, и умоляет Владыку... чтобы излил Свою благодать на каждую душу и помиловал ее»². И потом снова: «Когда душа в Боге, то мир забыт совсем и душа созерцает Бога. А в *другое время* Господь двигает душу своею благодатью молиться за весь мир»³. Наконец, это же неисчезающее двойство устремлений, двойство опыта рисуется с большою художественной силой в поэме «Адамов плач». И важно, что нигде Старец не дает какого-либо рационального, логического решения апории. Не противопоставляясь, но равно и не сливаясь, и не подчиняясь друг другу, в высшем, благодатном опыте подвижника остаются: полюс полного забвения мира и твари в совершенной поглощенности любовью Божией — и полюс скорби и жалости ко всей твари, вбирания всякого человека и всей твари в свою любовь.

* * *

Итак, подведем итоги. Мы видим, что путь Старца полностью отвечает указанной им самим последовательности трех этапов. По собственному его свидетельству, на этом пути в полной мере совершилось возвращение, или паки-обретение опыта благодати Святого Духа: «Блажен, кто не теряет благодать Божию, а восходит из силы в силу. Я же потерял благодать, но Господь много меня пожалел и дал мне вкусить бо́льшую»⁴. Проходимым этапам духовного итинерария сопутствовал и опыт Преображения, который также проходил свою эволюцию. На первом этапе получение исходной, «напутственной» благодати 27-летним послушником Симеоном облеклось

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 343.

³ Там же. С. 438. (Курсив наш.)

⁴ Там же. С. 302.

в форму духовного события, опыт которого был чистым, классическим опытом Преображения, и сам Старец позднее сопоставлял это событие в его духовной природе, в его воздействии, со Священным Событием на Фаворе. На заключительном этапе с паки-обретением благодати приходит и паки-обретение опыта Преображения. Как Старец заметил, благодать паки-обретенная была еще большей, нежели напутственная благодать; и мы можем видеть, что это сказалось и на опыте Преображения. Паки-обретенный опыт Преображения обогащается за счет нового рода этого опыта — опыта преобразенного видения реальности, которое достигается в русле мистики соборности, «мистики любви к брату», на путях скорбной молитвы и плача за «всего Адама», весь мир. Наряду с ним присутствует, будучи паки-обретен, и другой род, более традиционный опыт Преображения, являющийся как увенчание совершенной любви к Богу и несущий с собою «совершенное забвение мира». Рядопологаясь, они соседствуют в зрелом позднем периоде подвижничества преп. Силуана, являя этим соседством некое таинственное решение ключевой апории мистической жизни.

Но есть и важная общая черта, придающая единство всему зрелому аскетическому опыту Силуана и сообщающая этому опыту печать уникальности. Весь подвиг Старца в этот период проходит под знаком неукоснительного исполнения полученного им от Бога Правила: *Держи ум твой во аде и не отчаивайся!* Как не раз уже замечали, в своем христорологическом содержании, это Правило глубоко кенотично. Ум подвижника не может не быть устремлен ко Христу, и, следовательно, опыт держания себя во аде этот ум также каким-то образом претворяет в опыт устремления ко Христу и соединения с Ним. Он ищет встречи со Христом, пребывая во аде,— и подобную встречу делает возможной исключительно кенозис Христа: свидетельствуемое уже не столько в Писании, сколько в литургике Сошествие Спасителя во ад, где Он пребыл «во аде же с душою яко Бог»¹ и «ад умертвил... блистанием Божества»². Встреча со Спасителем — всегда опыт Преображения; и, стало быть, «Силуанов извод» исихастской духовности являет нам новый «извод», новый облик также и этого опыта: в подвиге Старца пред нами опыт своего рода «кенотического Преображения». К такому выводу приходит и митр. Иоанн Зизиулас: «В случае Силуана, тема Преображения, центральная тема афонской традиции, ...окрашивается кенотической христорологией»³. И, завершая, нельзя не присоединиться также и к дальнейшему выводуладыки Иоанна: «В этом афонский подвижник более современен нам, нежели исихасты XIV века: в сравнении с византийцами мы сегодня куда сильнее осознаем трагедию пустоты и ничто»⁴. Растущее почитание преподобного Силуана во всем христианском мире доказывает, что христианское сознание уже причислило его к тем, чей опыт особенно нужен и ценен для нашего противостояния этой трагедии.

2007

¹ Часы пасхальные // Православный молитвослов. М., 1970. С. 134.

² Тропарь Великой Субботы // Православный молитвослов. М., 1970. С. 124.

³ *Ioannis Zizioulas. La teologia di San Silvano dell'Athos // Silvano dell'Athos. Atti del Colloquio internazionale "Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare!" Silvano dell'Athos: Vita e spiritualità. Bose, 3-4 ottobre 1998. A cura di Adalberto Mainardi. Edizioni Qjqajon, 1999. P. 124.*

⁴ *Ibid.*

Раздел 3

ИСИХАЗМ И БОГОСЛОВИЕ. ИСИХАЗМ И ОБЩЕСТВО

ИСИХАСТСКАЯ ФОРМАЦИЯ БОГОСЛОВИЯ И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Хорошо известно, что в аскетической традиции Православия, исихазме, существует особое понимание богословия, которое сложилось в ней уже на самых ранних этапах ее истории, в IV веке. Согласно этому пониманию, богословие (речь о Боге, о Божественной реальности, «вещах Божественных», как говорили прежде) лишь тогда истинно отвечает своему имени, когда представляет собою прямую передачу, прямое поведение личного опыта самим человеком, который испытал этот опыт. Опыт же «вещей божественных», как говорит исихазм, становится достижим для человека на высших ступенях аскетического делания.

Исток подобного взгляда на богословие находится, однако, не в аскетике, а в патристике. Богословие отцов-каппадокийцев, весь их способ мышления, включали в себя существенный нравственно-аскетический компонент, идею о том, что Богопознание с необходимостью требует нравственно-аскетических предпосылок. С наибольшей определенностью эта идея выражалась у св. Григория Богослова. Как он писал, для занимающегося богословием необходима аскетическая жизнь, следующая определенному порядку восхождения, который передавался триадой начал: очищение — созерцание — богословие, *κάθαρσις* — *θεωρία* — *θεολογία*. Но уже весьма вскоре ученик св. Григория Евагрий Понтийский переносит идею на почву исихастской аскезы, где она сразу же занимает место более значительное, чем в патристике, усиливается и заостряется. Став первым систематизатором аскезы, Евагрий отчетливо проводит идеи св. Григория. Путь духовного восхождения в аскетическом делании разделяется им на два большие этапа, *Πρόξις* и *Θεωρία*, деятельность и созерцание, очевидным образом соответствующие очищению и созерцанию у Назианзина; в широком смысле, главное содержание *Πρόξις*, покаяние и борьбу со страстями, можно рассматривать как очищение. (Заметим, что концепт созерцания влечет активные коннотации с другими духовными традициями и с философией, где он несет совсем иной смысл, нежели в исихазме; и потому в исихастской литературе часто предпочитают сохранять греческую кальку, «Феория».) Прохождение этих этапов принимается в качестве необходимой предпосылки богословствования. Высшая стадия практики, Феория, соотносима с Боговидением, и Евагрий утверждает: «Кто не видел Бога, не может и богословствовать» (Гностические главы). В известнейшие основоположения исихастской аскезы вошло другое утверждение, сделанное им в знаменитом трактате «О молитве»: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» (гл. 61). Так закладывается фундамент исихастской трактовки богословия.

В дальнейшем эта трактовка достигает достаточной отчетливости. Предполагается, что с достижением области Феории подвижник делается откры-

тым для благодати, для встречи с Божественными энергиями, и в Божественных энергиях, в Духе Святом он приобщается ко Христу. Если не все, то некоторые, кому довелось испытать этот опыт Богообщения, оказываются способны его сохранить и выразить, поведать другим. Отсюда идет, в частности, типичное для исихастских трактатов название «Деятельные и богословские главы»: в содержании таких трактатов рассказ об опыте Praxis последовательно переходит в рассказ об опыте Θεωρία, опыте Богообщения, что, согласно аскетической позиции, и есть богословие. Это опытное понимание богословия — нередкая тема в исихастской литературе. После Евагрия мы находим ее у Диадокха Фотикийского, в «Лествице», у Максима Исповедника и так далее. При этом у преподобного Максима и у Лествичника встречается и такой своеобразный мотив «от противного»: рассуждения о Боге, которые лишены опытного основания, сии отцы называют «богословием бесов». Например, Максим в письме к монаху Марину говорит так: «Знание тех, кто им кичится без делания, есть богословие демонов»¹. Отражением этого понимания — причём не только уже в аскетическом, но и в общеправославном сознании — является и присвоение преподобному Симеону Нового Богослова: нельзя не признать, что все богословствование преподобного есть именно — прямое поведание испытанного им опыта. Палама практически отождествляет богословие и Феорию. Позднее, через посредство «Добролюбия», данное понимание переходит и в исихазм двух последних столетий, времени Филокалического возрождения. И уже в наши дни его вновь и со всею определенностью утверждает и закрепляет архимандрит Софроний (Сахаров). В числе многих его речений на эту тему есть, например, такое: «Богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»².

Следует подчеркнуть, что описываемая позиция аскетической традиции вовсе не сводится к заявлениям о том, каким должно быть богословие. Эта позиция не декларативна, а конструктивна: в обширнейшем корпусе исихастских текстов существует и богатое собрание трудов на богословские темы, включая и немалый набор таких, которые уже в самом названии обозначаются как богословские (как, скажем, упоминавшиеся «богословские главы» различных авторов — Максима Исповедника, Иоанна Карпафского и др.). В данном собрании перед нами налицо основательный фонд «исихастского богословия», и это богословие предстает в нем как самостоятельная и оригинальная богословская формация.

Как уже сказано, определяющее отличие этой формации — ее строго опытный характер, опытная природа богословия. Но эта черта не означает, что исихастское богословие — чисто эмпирический дискурс, ограниченный простым описанием данных опыта. Оно не могло бы являться таковым, даже если бы стремилось к тому, ибо опыт, требующий передачи, в нем крайне специфичен: это — внутренний опыт, духовный опыт, на высших ступенях аскезы — опыт мистический, и его выражение ставит целый круг проблем. Поэтому даже в начальный период, в эпоху отцов-пустынников, исихастский дискурс, каким он дан, прежде всего, в «Апофтегах», лишь на поверх-

¹ Преп. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2008. С. 212.

² Иером. Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С. 153.

ностный взгляд может показаться чистой и наивной эмпирикой, рассказами разных случаев из быта отшельников. В действительности же перед нами — притчи, каждая из которых точными и скупыми средствами доносит определенную «единицу смысла», связанную с аскетическим деланием. В дальнейшем же, в период зрелого византийского исихазма, аскетика становится не чуждой рефлексии и даже аналитического разума. Исихазм создает цельный свод своих правил, или же органон, в классическом аристотелевском смысле этого понятия, который включает собственную методологию и герменевтику, собственный аппарат организации и проверки аскетического опыта. Исихастская критериология — это обширный комплекс разнообразных процедур, которые критически поверяют подлинность всех опытных феноменов, возникающих в ходе исихастской практики. Определенная часть этих процедур проводит проверку опыта, выходя за пределы самой сферы практики и рассматривая опыт в перспективе Писания и Предания.

Выстраивая органон своего опыта, исихастское богословие одновременно формирует определенные дискурсивные связи. С одной стороны, оно, как видим, интегрируется в сферу церковного и соборного знания и разума, укореняется в Писании и Предании, в патристике. Стоит подчеркнуть, что связи с греческой патристикой были в нем изначально, и в диаконском рукоположении Евагрия Понтика св. Григорием Богословом можно видеть своего рода символическое выражение их. Они носили обоюдный характер: как правило, православные Отцы Церкви, от святого Василия Великого до Максима Исповедника и Паламы, были искушены в аскетике. Они твердо признавали личный молитвенный и аскетический опыт необходимой предпосылкой и глубинной питающей основой богословствования. Прочную связь аскезы и патристического богословия закрепляет наличие у них особого пункта встречи: обожение, $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, к которому направляется исихастская практика, одновременно является и предметом богословия. В силу этой двойной природы обожение выступает как соединительное звено, топос, в котором сближаются и сходятся сферы подвига и святоотеческого учения, аскетики и патристики. Эта тесная органическая связь, в которой достигается синтез двух сфер, — важное типологическое отличие богословского способа православия, который может быть охарактеризован как патристико-аскетический дискурс.

С другой стороны, рефлексивная проработка исихастского опыта в его органоне создает почву общности исихастского богословия с философией, а наиболее близким образом — с феноменологией. Нетрудно увидеть общие черты в их отношении к опыту, в эпистемологических установках. Как исихазм, так и феноменология Гуссерля утверждают свою приверженность почве опыта и исключительную сосредоточенность на дескрипции опыта. В то же время они отнюдь не стоят на позициях эмпиризма, но производят углубленную рефлексию своего опыта и тщательно структурируют, организуют его, выстраивая определенные формации сознания (структуры интенциональности и ноззиса — в феноменологии, конфигурации энергий, отвечающие Лестнице духовного восхождения, — в исихазме). Но, как я показал в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998), общность идет и много глубже. Исихастское сознание, выстраивая ступени Лестницы, проводит ограничение своего горизонта миром опыта аскетической традиции, помещает себя в перспективу этого мира, отсекая, «беря в скобки» все воле-

ния и все предметы, не входящие в Универсум Традиции: и это, очевидным образом, значит, что *в исихастской практике осуществляется аналог феноменологической редукции*.

Дальнейшие общие элементы мы обнаруживаем уже на конкретных стадиях исихастского восхождения. Упомянем сейчас лишь самый важный из них: полное сходство интенциональности с исихастской установкой трезвения ($\nu\eta\mu\varsigma$). На центральных, средних ступенях Лествицы у подвижника формируется специфическая структура сознания, способная стать ключом, наличие которого сообщает восхождению по ступеням беспрепятственный характер; и с появлением этого ключа подвижник вступает на высшие ступени, что выводит на подступы к обожению. Эта структура представляет собой прочное соединение, сцепление двух активностей, внимания, или же трезвения, и молитвы. Молитва (исихастская непрестанная молитва) — ведущее слагаемое, именно в ней сосредоточена восходящая способность и сила. Но роль внимания (трезвения) также критически важна. Только оно может создать условия для непрестанной молитвы: сосредоточив внутреннее зрение на процессе молитвы, исихастское трезвение бдительно охраняет этот процесс, отсекая с порога все внешние вторжения и пресекая в зачатке все чуждые, отвлекающие импульсы и помыслы. Это весьма сложная функция, и трезвение получает в исихазме особый статус: это не столько отдельная активность сознания, сколько специальное состояние, или модус, последнего, который соединяет в себе целый ансамбль активностей (впрочем, как ниже увидим, термин «активность» здесь не точен). Исихастское «сознание в модусе трезвения» включает в себя: внимание (членимое на ряд видов: внимание ума, сердца, внимание к себе и др.), память (также членимую — памятование о Боге, память смертная, память о грехах своих...), самонаблюдение, различение ($\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\rho\iota\varsigma$), хранение или стражу ума и — отдельно — сердца, бодрствование, бдительность, «внутри-пребывание» (особый род интроспекции, термин св. Феофана Затворника), сердечное безмолвие ($\eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$), чистоту сердца. В этом многообразии можно выделить порождающее ядро, которым обеспечивается главное назначение модуса трезвения — прецизионно сфокусировать сознание на определенной конфигурации энергий человека, которая соответствует непрестанной молитве, и тождественно сохранять, воспроизводить эту конфигурацию.

Параллель *трезвение — интенциональность* полностью ясна отсюда. Интенциональность есть также не отдельное свойство, но определенный модус сознания, который, по Гуссерлю, содержит в себе богатый набор интенциональных предикатов: Abzielen, Erfassen, Aufmerksamkeit, Achtsamkeit u. s. w. Нетрудно найти соответствие всем этим предикатам в модусе трезвения; и стоит также добавить, что наряду с другими общими свойствами трезвение и интенциональность разделяют и такую характерную особенность, как преодоление Аристотелевой оппозиции активности и пассивности: они представляют собой бдительную готовность к действию, alertность и собранность сознания, нацеленного на определенный предмет. Но в исихастской практике этот «интенциональный предмет» таков, каким его никогда бы не выбрала феноменология: исихастское сознание осуществляет интенцию на непрестанную молитву. И дело отнюдь не только в религиозно-мистической природе предмета: собрание энергий молящегося человека — подвижная, постоянно меняющаяся конфигурация энергий, при-

том включающая, помимо интеллектуальных, также эмоциональные и телесные энергии; и подобный интенциональный предмет неизмеримо сложнее всех, что когда-либо рассматривались в феноменологии. Феноменологические техники переносятся здесь на область предельного антропологического опыта.

Итак, хотя исихастское сознание и феноменологическое сознание работают в разных опытных горизонтах, однако за счет общих принципов примата опыта и строгой проработки опыта, за счет общего внимания к технике контроля и фиксации содержаний сознания они приобретают ряд общих трансцендентальных структур. Исихастское же богословие обретает дискурсивную связь и близость к феноменологии.

Другая дискурсивная и концептуальная связь исихастского богословия, еще более существенная, находится на поверхности: развиваясь в контексте аскетической, ergo, антропологической (хотя также и мета-антропологической) практики, это богословие не может не иметь прямой близости к антропологии. Будучи интегрированы в такой контекст, богословские проблемы и концепты с неизбежностью опосредуются антропологическим опытом; и потому *исихастское богословие есть внутренне антропологизированное богословие*, которое уже в своей структуре и аппарате понятий несет связь с антропологическим дискурсом.

Но тема «богословие и антропология» сегодня имеет весьма насыщенную историю, в свете которой установка антропологизации богословия вызывает в Православии сомнения и вопросы. Порождаются они тем, что связь богословия с антропологией выдвигалась на первый план, прежде всего, в протестантизме, где давно сложилось широкое и влиятельное русло антропологизации богословия; и богословские установки в этом русле, как правило, расходятся с православными позициями. Корень расхождений прост и прозрачен: в протестантских стратегиях антропологизации православное сознание обычно видит редукцию богословия — тенденцию к снижению роли Откровения и догматов, к урезанию или полному отсечению всех аспектов, выражающих мистическую жизнь Церковного Тела и каждого христианина. К такому взгляду есть основания. Нельзя отрицать, что на все русло протестантской антропологизации богословия оказала самое сильное, стойкое влияние философия Фейербаха. Именно она содействовала объединению всех разнообразных антропологизирующих проявлений в протестантизме; в известной мере она задала матрицу протестантского типа антропологизации: матрицу, в центре которой знаменитый фейербаховский тезис: «*Вся тайна и подлинный смысл теологии есть антропология*». Конечно, концепции, остававшиеся в границах христианского вероучения, не проводили вполне «антропологизации по Фейербаху», означавшей уже не столько редукцию, сколько полный разрыв с этим вероучением. Но вектор, сформированный купно Фейербахом, Шлейермахером, школой исторической критики, всегда сохранял влияние и силу, и те или иные проявления редукции легко отыскать во всех без исключения протестантских опытах антропологизации богословия. Это верно, в частности, и для самого популярного из таких опытов, экзистенциальной теологии Бульгмана: лежащая в ее основе концепция демифологизации решительно редуцирует множество существенных содержаний христианского опыта, как соборного, так и аскетического.

При всем том православное богословие в целом не отвергает установки антропологизации. Это не раз подчеркивал о. Иоанн Мейендорф, указывая при этом одно существенное условие: та антропология, на языке которой православное богословие могло бы выражать себя, должна базироваться на некотором *открытом воззрении на человека*. О. Иоанн — крупнейший исследователь византийского богословия и исихазма, и можно с уверенностью сказать, что под «открытым воззрением на человека» он понимал то православное воззрение, которое видит природу человека не замкнутой в себе, но размыкающейся в восхождении к обожению, делающей себя открытой навстречу Богу. Такое видение человека утверждается в патристике и воплощается на практике в православной аскезе, в исихазме. И в свете этого позиция Мейендорфа означает, что обсуждаемое нами исихастское богословие, которое мы квалифицировали как «внутренне антропологизированное», несет в себе антропологизацию богословия иного типа, не связанную с редуциацией догматических и мистических содержаний богословия. Действительно, опыт исихастской практики есть опыт онтологической открытости, опыт человека, который открывает, размыкает себя навстречу Богу. Богословие и антропология здесь достигают взаимного равновесия, они друг к другу взаимно обращены и обоюдно служат непрерывным продолжением друг друга. И за счет этого, в исихастском богословии реализуется стратегия антропологизации богословия, принципиально отличная от протестантского руслу и чуждая редуциации богословия.

* * *

Можно подвести итог. «Исихастское богословие» обрисовалось у нас как определенная богословская формация, специфическими чертами которой служат прямая опора на исихастский опыт, последовательная (но не редуцирующая догматико-мистические аспекты) антропологизация и эпистемологический аппарат, близко родственные феноменологии. Нельзя не согласиться, что это — оригинальный набор свойств, создающий глубокие отличия от обычной формации богословия как определенной школьной, теоретической дисциплины, которая главным образом занимается всевозможными рассуждениями и построениями на базе догматов Церкви и основных вероучительных положений. Однако необходимо учитывать, что этот традиционный, «классический» тип богословия, по типу дискурса и природе понятий соотносимый с классической метафизикой, вместе с последней давно уже испытывает кризис, и в богословской мысли происходят активные поиски и попытки обновления. В контексте этого богословского поиска особенности исихастского богословия должны привлекать к нему внимание.

Прежде всего, подобный тип богословия — богословие, передающее живой религиозный опыт, использующее язык практик, — актуален сегодня как реальная возможность ухода от языка отвлеченных категорий старого школьного богословия. В таком богословии, на почве опыта и на языке практик, иначе ставится, в частности, актуальнейшая проблема отношения к Другому — проблема выстраивания отношений богословия и православного сознания с сознанием секулярным, иноконфессиональным и иноверным. Уход от отвлеченных категорий означает здесь уход от идеологического дискурса, выстраивающего отношение к Другому посредством бинарных оппозиций, полярных противопоставлений и идеологических конфронта-

ций; принцип примата опыта указывает возможность замены этого дискурса диалогом практик, что исходит из разной опытной почвы и, храня верность своему опыту, в то же время сопоставляют его с опытом Другого практически, а не идеологически. Здесь открывается возможность феномена, который я некогда описал, дав ему название *встречи на глубине*¹. Это — феномен возникающего взаиморасположения, взаимопонимания и неформализуемого, нерегламентируемого обмена опытными содержаниями при встрече взаимно далеких и существенно разных духовных миров, в частности — разных духовных традиций. В идеологическом плане по отношению к Другому по вере и религии отнюдь не возникает участного сознания, но в сфере духовных практик такое сознание способно возникнуть. Из глубины моего опыта, благодаря его глубине и подлинности, я способен ощутить и удостоверить подлинность опыта Другого. И тогда складывается ситуация, в которой глубокие различия становятся побуждением не к враждебности и конфликту, но к взаимной заинтересованности и взаимному расположению, стоящим на признании подлинности опыта Другого.

Феномен «встречи на глубине» выводит нас к новым сторонам исихазма и исихастского богословия. Исихазм — практика, развертывающаяся на личностном уровне, в стихии жизни человеческой личности, и исихастский опыт, в отличие от опыта социальных практик, есть личностный опыт. Именно поэтому и возможна встреча на глубине: в ней проявляются характерные свойства личного общения, отличающие его от всех институционализированных, формализованных видов коммуникации. Личное общение обладает непредсказуемостью, нерегламентированностью, в нем всегда способны открыться новые повороты, новые пространства общения и диалога. Общение и личность, будучи краеугольными принципами христианской онтологии, в этом же качестве переходят и в исихастское богословие, которое благодаря этому представляется как богословие личностного строительства, основанного на христоцентрическом Богообщении и предполагающего углубленное общение с духовными учителями и соучастниками в аскетическом делании. В ряде отношений это сближает его с философией личности и диалогической философией.

Здесь создаются предпосылки его приложения и к другой актуальной сегодня проблематике, персонологической. Кризис концепции Декартова субъекта и, шире, классической европейской модели человека обратил европейскую мысль к поискам новых модусов субъектности и новой парадигмы конституции человека. Исихазм же — не просто личностная практика, но *конститутивная* антропологическая практика, поскольку в духовном восхождении формируются структуры личности и идентичности человека. При этом реализуемая в этой практике парадигма конституции человека является заведомо неклассической, поскольку никак не опирается на понятие сущности человека, лежащее в основании классической модели. В свете этого раскрытие парадигмы конституции человека, заложенной в исихастской практике и реализуемой в восхождении по ее ступеням, составило бы ценный вклад не только в исихастское богословие, но и в решение проблемы

¹ См.: Хоружий С. С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры. СПб.; Бейрут, 2009. С. 10–21.

отыскания новых модусов субъектности — проблемы, насущность которой для современного общества быстро растёт. Но пока в изучении личностных структур, конституируемых в исихастской практике, сделаны только первые шаги¹.

Можно констатировать, что сегодня исихазм — и, в частности, «исихастское богословие» — отнюдь не только древнее наследие, изучаемое современной наукой. Налицо значительные примеры плодотворного развития исихастского богословия современными представителями традиции. В трудах игумена Софрония (Сахарова; 1896–1993) классические предметы исихастского опыта представлены заново на языке современного сознания, притом с особым вниманием к опыту высших ступеней аскезы, Богообщения и приближения к обожению: здесь перед нами доподлинное исихастское богословие XX века, столь же твердо, как прежде, стоящее на почве опыта подвига. Для трудов же здравствующего ныне митрополита Каллиста (Уэра) характерно особое внимание к исихастской *парадигме возврата*, согласно которой подвижник-исихаст, по достижении искушенной зрелости в подвиге, вновь обращается к миру и обществу для помощи им на путях духовного наставничества, просвещения исихастским опытом. Выражая эту установку возврата, его труды часто обращаются к злободневным проблемам мирского разума и современного общества, вбирая их в орбиту исихастского богословия.

Образцовым примером, который мы кратко обсудим в заключение, может служить его известная работа «Молиться телом: исихастский опыт и не-христианские параллели»². Современная культура испытывает огромный интерес, усиленную тягу к проблематике тела и телесности человека, и обращение митрополита Каллиста к этой теме — явный пример его «установки возврата». В старом богословии осмысление телесности принимало бы форму «теологии тела», одной из типовых «частных теологий» в эссенциальном богословском дискурсе. Здесь тело и телесность выделяются как отдельный изолированный предмет, и «теология тела» строится стандартным образом как составление и последующий анализ фонда скриптуральных, догматических, патристических и аскетических источников, говорящих о сем предмете. Но в обсуждаемой работе никакой изолированной «теологии тела» отнюдь не строится. Богословский дискурс тела возникает как органическая часть, аспект антропологического, или антропологизированного богословия, которое описывает актуализацию конститутивного отношения Человек — Бог в комплексе практик; и он представляет собой феноменологическую и аналитическую дескрипцию опыта этих практик.

Как нам представляется, этот пример хорошо демонстрирует как свойства исихастского богословия, так и его перспективность в современной духовной и научной ситуации.

2010

¹ См.: Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 75–85.

² Рус. пер. см.: Символ (Париж — Москва). 2007. № 52. С. 13–50.

БОГОСЛОВИЕ — ИСИХАЗМ — АНТРОПОЛОГИЯ ¹

Предмет моего доклада — связи и отношения православного богословия с антропологией, какими они представляются в современной ситуации богословского и гуманитарного знания. Я буду отправляться от понимания богословия в аскетической традиции, в исихазме, с которым и связана, главным образом, моя работа. Главная особенность этого понимания в том, что подвижники исконно настаивали и настаивают на опытной основе и сути православной речи о Боге. Подлинным богословием признается здесь только собственный рассказ о встрече с Божественною реальностью того человека, который лично пережил эту встречу.

Ясно, что такой взгляд на богословие глубоко отличен от понимания общепринятого, согласно которому богословие — это попросту одна из теоретических, школьно-академических дисциплин, и занимается оно, главным образом, всевозможными рассуждениями и построениями на базе догматов Церкви и вероучительных положений. Однако, невзирая на это отличие, аскетический взгляд отнюдь не рассматривается в Православии как некое маргинальное отклонение от верного обычного понимания. Аскетическая традиция занимает в православной духовности, как все мы знаем, отнюдь не маргинальное положение. Напротив: Православие признает, что смысл и назначение христианского существования есть, по преподобному Серафиму, стяжание Духа Святого, есть устремление к Богу и соединение с ним. И подвижническая практика есть именно тот образ существования, который всецело посвящается тому, чтобы осуществлять это устремление и соединение. Здесь посредством особого искусства, или «духовного художества», хранится, воспроизводится и передается аутентичный опыт христоцентрического Богообщения; и потому исихастский опыт, как сейчас уже достаточно признано церковным сознанием, это *квинтэссенциальный опыт православной религиозности*. Соответственно, и то понимание богословия, которое выработала исихастская традиция, должно признаваться в качестве несколько не маргинальной, а вполне основательной позиции.

Далее я попробую показать, что данное понимание и сегодня может быть актуальным. Попытаемся очень кратко наметить вехи, помогающие ввести это понимание в современный контекст. Начнем с необходимого уточнения. Конечно же, православное богословие своей основой имеет Священное Писание и Предание, оно должно строиться как дискурс, сохраняющий прямую связь с патристикой, усваивающий ее принципы и установки. Но аскетическое понимание богословия вполне согласуется с патристической укорененностью. Исихастская практика направляется к обожению. И хотя

¹ Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета ПСТГУ, 15 мая 2009 года.

полнота обожения принадлежит уже эсхатологическому и мета-антропологическому горизонту, но опыт высших ступеней исихастского подвига несет в себе уже явственные подступы и зачатки той трансформации человеческого существа, которая соответствует обожению. Обожение же является для Православия особым, двуприродным понятием, которое равно принадлежит и области аскетического опыта и области церковно-богословского учения; это — пункт встречи аскетики и патристики. Притом это далеко не единственный пункт, в котором эти две сферы церковной жизни обнаруживают между собою тесную связь. Как описывалось многими авторами, в частности, и в моих работах¹, в Православии их характеризует направленность друг к другу и гармоническая соподчиненность, так что они образуют единство и синтез. Этот *синтез патристики и аскетики* отражается и на исихастском понимании богословия как поведения личного опыта: явно или неявно, но это понимание предполагает, что такое поведение осуществляется в перспективе и в контексте Предания. Таким образом, богословие в аскетическом понимании представляет собою не столько аскетический дискурс в узком смысле, сколько совокупный, расширенный *патристико-аскетический дискурс*.

Расширив таким путем аскетическую трактовку богословия и определив богословие уже как патристико-аскетический дискурс, рассмотрим, каковы его главные и определяющие свойства. Первое для нас и важнейшее — это связь с опытом, а точнее, прямая его принадлежность к опытной сфере, *опытная природа богословия*. В случае исходного, чисто аскетического понимания это непосредственно очевидно. Но легко видеть, что эта опытная природа сохраняется и тогда, когда мы расширили понимание богословия до патристико-аскетической сферы. Здесь надо вспомнить, что в Православии издавна сложился свой взгляд на Святоотеческое Предание, и отличие его составляет убеждение в том, что Предание — это не комплекс текстов или отвлеченных идей, но тоже своего рода опыт. Этот старый православный подход к преданию в XX веке напомнил, и усиленно подчеркивал его важность для общецерковного сознания, отец Георгий Флоровский. Патристический текст — не что иное, как ответ на вопросы православного сознания святоотеческой эпохи. А такие вопросы в любую эпоху имеют одну суть и назначение. Они связаны именно с христианским опытом и вопрошают в конечном счете всегда о том, как достигать единого на потребу, как достигать опыта единения со Христом. Поэтому святоотеческие ответы на эти вопросы суть не что иное, как опыт Отцов, который находится в близком родстве с опытом подвижников.

Когда же мы сегодня обращаемся к Преданию, наши с ним отношения тоже должны развиваться в стихии опыта. Конечно, Предание обладает для нас значением вехи и ориентира, значением регулятивным и, если угодно, даже нормативным. Но эти регулятивность и нормативность должны пониматься (что и подчеркивал Флоровский) как *установка верности опыту Отцов*. Что это значит? Очевидно, это установка выработки у себя того же самого рода опыта — а именно, опыта осиливания православным сознанием вопросов своей эпохи. И в нашем случае это уже наша эпоха,

¹ См., напр.: Хоружий С. С. Что такое православная мысль // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С. 17–34.

наша современность! Иначе говоря, это установка воссоздания того опыта, который живет в Предании; и это есть в точности то, что в Православии выражается старинными, всем нам известными формулами «жизнь в Предании» или «живое Предание». У о. Георгия Флоровского этот же смысл выражает его концепция *традиции как творчества*. Таким образом, патристическая компонента патристико-аскетического дискурса на поверку тоже опытная компонента. Она отсылает к опыту живого Предания, который находится в теснейшем родстве с опытом аскетическим.

Здесь еще нельзя не вспомнить, что Предание опирается на догмат. Предание ставит догмат в центр своего поля зрения, и эта зависимость от догмата, который имеет статус непререкаемой истины, не допускающей изменений, всегда служила предметом критики богословского дискурса со стороны философии. Однако для православного сознания и догмат интерпретируется как своего рода опытный факт. Православное сознание всегда тяготело именно к такому пониманию догмата. Догматические формулы рождаются в специфических и строго определенных условиях: на соборах Церкви, когда с молитвенным призыванием благодати Святого Духа складывается особый феномен собора и коллективное сознание всех собравшихся входит в некий, если угодно, модус *соборного сознания*. И только это соборное сознание усматривает, открывает догмат как определенный факт собственного опыта. Церкви как реальности Богочеловеческой присущ данный особый род опыта: опыт уже не индивидуально-личный, а коллективный, как скажет философия, интерсубъективный опыт, однако высоко специфический — на языке церковного сознания, *благодатный соборный опыт*. Усмотрение догматов, творчество догматических определений представляет миссию и прерогативу этого опыта. В итоге также и учитывая феномен догмата, мы можем продолжать рассматривать патристико-аскетический дискурс как дискурс опытный. Хотя, как сейчас мы видим, соответствующий опыт включает уже несколько разных видов: во-первых, чисто аскетический опыт устремления ко Христу и христоцентрического Богообщения, затем опыт жизни в Предании, а также опыт соборный, источник догмата.

Отсюда ясно, что богословие, понятое как патристико-аскетический дискурс, продолжает сохранять коренное отличие от того богословия, что понимается как дискурс спекулятивный и теоретическая дисциплина, и развивается как силлогистическое построение на базе догмата. Догмат в этом последнем случае принимается как теоретический постулат. Это школьное понимание, согласно которому богословский дискурс имеет не опытную, а отвлеченно-силлогистическую природу, соответствует, как известно, в основном, западнохристианским конфессиям. (Хотя, конечно, использование подобного дискурса в известной мере неизбежно в процессе образования, и в православной духовной школе оно может практиковаться в нужных пределах, не вытесняя собой другого, православно-аскетического понимания богословия.) Неоднократно поэтому предлагалось использовать преимущества русского языка и ввести смысловое различие между терминами «богословие» и «теология», закрепив за теологией значение именно внеопытного, теоретического дискурса, спекулятивных построений на догматической основе. В этом случае богословие и теология означали бы соответственно православный и инославные типы богословствования. Мне это всегда казалось разумным, и не раз в моих текстах мне приходилось

просто для удобства выражения пользоваться таким разнесением двух терминов.

Что же касается опытной природы богословия, стоит сразу проделать еще одно размежевание. Когда мы утверждаем сугубо опытный характер богословия, это в данном случае не означает, что богословие признается чисто эмпирической наукой. В привычном философском контексте наша категорическая отсылка к опыту означала бы, что мы говорим об эмпирической науке, которая не имеет и не создает собственных теоретических изменений, собственного концептуального и методологического аппарата. Но в данном случае это не совсем так или, возможно, совсем не так. Ибо опыт, которым богословие занимается, высоко специфичен: в нем присутствуют онтологические и мистические слагаемые. Здесь богословие связано с исихастским опытом. Описание же исихастского опыта требует развертывания органа этого опыта, и орган этот содержит развитую и изощренную систему понятий, свою эпистемологию, герменевтику и пр. Соответственно, никакой чистой эмпирики здесь не получается. И за счет этого, с позиций привычной европейской номенклатуры типов наук, богословие оказывается занимающим довольно особую нишу. С одной стороны, оно всецело опытно, а с другой стороны, оно вовсе не может рассматриваться как чисто эмпирический дискурс.

Несколько сходное, в методологическом аспекте, положение у классической гуссерлевской феноменологии. Она тоже объявляет своим девизом, своей твердой установкой строгую сосредоточенность на описании опыта. Но при этом она отнюдь не оказывается чисто эмпирической наукой в традиционном европейском смысле понятия. Описание опыта в феноменологии отстоит от эмпиризма весьма далеко. Фундаментом, безусловно, служит опыт, однако опыт, как и в случае исихазма, по-своему проработанный и отрефлектированный. Это некоторое методологическое сродство богословия с феноменологией играет полезную роль во многих вопросах. В частности, кто заглядывал в мои книги, знает, что в развитии исихастской антропологии обращаются к феноменологии приходится нередко, и это оказывается вполне конструктивным сотрудничеством.

Далее мы естественно обнаруживаем, что от опытной природы богословия тянутся нити к антропологии. Богословие, понимающее себя как дискурс опытный, неизбежно входит в тесные отношения с антропологией: в этом мы сейчас достаточно просто убедимся. Нам нужно увидеть, какую форму, какой облик богословие будет принимать, когда оно развертывается как поведение опыта; как это скажется на проблематике богословия, на его базовых категориях и т. д. Ответ же на эти вопросы, разумеется, зависит от природы и свойств того опыта, который богословие делает своим предметом. Поэтому надо снова вернуться к корпусу опыта и зафиксировать его главные свойства.

Мы указали три основных вида опыта, которые богословие собирается делать своим предметом: исихастский опыт (причем в первую очередь опыт высших ступеней аскезы), опыт жизни в Предании и опыт соборный. В своей цельности соборный опыт связан не только с феноменом церковного собора и догмата, но включает в себя и литургический опыт – в первую очередь опыт Евхаристии, которая и определяется как «таинство собрания»; но в нашей антропологической теме нам не потребуется его рассматривать.

Что же касается опыта жизни в Предании, то он имеет в существенном те же ориентиры, те же устремления, что и подвижнический опыт. Он представляет собой одну из тех достаточно многочисленных форм опыта, которые восходят к опыту духовной практики, примыкают к этому опыту и черпают из него. Поэтому в итоге базовым, ключевым видом опыта для богословия оказывается все тот же исходный вид, с которого мы и начали — опыт высших ступеней исихастского подвига. В известной мере этот вывод и заранее очевиден: ибо он, конечно, подсказывается стержневой и квинтэссенциальной ролью аскетического опыта для православной духовности.

Соответственно, вопрос наш теперь таков: какова природа исихастского опыта высших ступеней? В очередной раз надо сказать, что этот опыт весьма специфичен — на высших ступенях восхождения духовная практика становится уже практикою мистической. И все же по его общей природе, в качестве самой общей его характеристики, мы должны его квалифицировать как нечто куда более обычное: *прежде всего, исихастский опыт есть опыт антропологический*. Исихастская практика есть антропологическая практика, принадлежащая к обширному классу таких практик, в которых человек занимается преобразованием себя. Сегодня в науке они называются «практиками себя». Это название, которое ввел в науку Мишель Фуко, оказалось кратким, удобным, и соответствующий ему класс охватывает очень широкий круг антропологических практик.

В пределах «практик себя» исихастская практика относится к такому подклассу практик, в котором самопреобразование человека направляется к необычной и уникальной цели: к претворению человека в иной образ бытия, которое совершается действием энергий этого иного образа бытия. В философской лексике мы скажем, что самопреобразование человека направляется здесь к его актуальной онтологической трансформации. Развиваемая мною синергичная антропология обозначает эту категорию антропологических практик термином «духовные практики». Таким образом, мы заключаем, что тот базовый опыт, который богословие ставит в центр, является опытом определенного класса антропологических практик — духовных практик.

Как антропологическая природа базового опыта должна сказываться на богословии? Разумеется, здесь встают очень конкретные вопросы о богословских следствиях тех или иных сторон конституции и ситуации человека. Но есть также и одно весьма общее обстоятельство: богословие, развиваемое на базе исихастского его понимания, неизбежно сближается с антропологией. Допустимо сказать, что здесь происходит определенная *антропологизация богословия*. Когда же мы пришли к этой формуле, мы попадаем в русло известной и популярной ныне тематики, которая разрабатывается активно и уже довольно давно. Еще в 1969 году отец Иоанн Мейендорф в одной из своих статей писал так: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что богословие в наше время должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала принято было *открытое* воззрение на человека»¹. При внимательном взгляде эта формулировка отца Иоанна оказывается

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

очень емкой. Почти все, что я буду дальше говорить, будет развертыванием ее различных сторон.

Ясно, что отец Иоанн здесь имеет в виду какой-то достаточно богатый предшествующий контекст, какое-то уже происшедшее на тот момент богословское развитие. К какому же богословскому развитию он отсылал? Контекстов, которые стоят за приведенными словами, сразу несколько.

В первую очередь отец Иоанн имеет в виду, что тенденции, сближающие христианское богословие с антропологией, до недавнего времени развивались почти исключительно в протестантстве. Здесь они возникали вполне органично, ибо были прямо созвучны изначальным наклонностям протестантского сознания, рационализирующим и гуманистическим. Проявления этих тенденций сближения с антропологией были многообразны, и еще в первой половине XIX века они успели сложиться в заметное и влиятельное русло — русло *протестантской антропологизации богословия*, сохраняющее свою активность и по сей день. Толчком к объединению всех разнообразных антропологизирующих тенденций в протестантстве явилась, несомненно, философия Фейербаха, задавшая своего рода матрицу протестантского типа антропологизации. В основе этой матрицы — знаменитый фейербаховский тезис: «Вся тайна и подлинный смысл теологии есть антропология».

В составе этого, условно говоря, фейербахианского русла, было с тех пор много крупных явлений. Сюда принадлежит и вся линия протестантской исторической критики и экзегезы, начиная со Штрауса, — линия, которая стремится разрушить прочтение Нового Завета как Откровения о событии Боговоплощения и о Божественности Христа. В XX же веке сюда следует относить не только экзистенциальную теологию Бульмана (без сомнения, именно ее отец Иоанн и имел в виду ближайшим образом), но и теологию Тиллиха, базирующуюся на фундаментальной онтологии Хайдеггера, да, в общем, и диалектическую теологию Барта. Но методологически наиболее существенна именно теория демифологизации Бульмана. Эта теория доставила общее идейное обоснование, доставила удобную и эффективную концептуальную базу для всего этого протестантского русла. Разве что с небольшим, допустимым упрощением мы можем считать, что общим идейным знаменателем всех разнообразных учений в данном русле служит тезис Бульмана о том, что богословский дискурс следует подвергнуть систематической и последовательной демифологизации — и тогда он на поверку окажется антропологическим дискурсом, антропологией, пускай и с сохранением некоторой минимализованной, редуцированной керигмы. Бульман все-таки не Фейербах, и сохранение керигмы им предполагалось.

Далее, после Бульмана, в этом русле последовали новые, еще более радикальные теории. Антропологизирующая риторика усиливалась и продолжает усиливаться вплоть до сегодняшнего дня. Возникли концепции антропологической революции, «преображения сердец». Они получили большую популярность в современном инославии, при этом не только в протестантстве: одним из виднейших представителей этих тенденций, исконно протестантских, оказывается католик Иоганн Мец. Как раз ему и принадлежит речи о преображении сердец. Конечно, здесь же и весьма популярные концепции «нового мессианизма» Мольтманна, концепции «космической эсхатологии» и т. д. Характерно, кстати, что при всех антропологических

декларациях и лозунгах здесь на поверку мы совсем не найдем антропологической рефлексии, углубления представлений о человеке: все внимание концентрируется не на антропологической, а на социальной проблематике, главным образом на теме освобождения во всех ее вариациях.

Сейчас нам достаточно зафиксировать лишь общие родовые черты подобных опытов сближения богословия с антропологией. Со всею определенностью можно сказать, что вектор, заданный Фейербахом, всегда сохранял силу; и за его счет, данное сближение почти всегда носило характер сведения или низведения, редукции. Найдя для себя удобную форму и удобный словарь демифологизации, редукция богословия в разных теориях осуществлялась с очень разной степенью радикальности, но всегда вела к усечению, деформации Откровения и догматики, вела к изъятию из них всех аспектов, выражающих мистическую жизнь Церковного Тела и каждого христианина.

Именно против такой антропологизации и возражает неявно отец Иоанн, когда утверждает необходимость *открытого* воззрения на человека. Ведь эта редукция (а «редукция» здесь действительно ключевая методология, ключевой прием) происходит не только в чисто богословском, но и в антропологическом аспекте. Открытое воззрение на человека, которое видит человека открывающимся, размыкающим себя навстречу Божественному бытию, здесь тоже с неизбежностью подвергается редукции. Редукция, урезание богословских моментов отмечаются всегда в православных размежеваниях с этой линией, но антропологическую редукцию также не следует упускать из вида. Здесь урезается онтологически открытая антропология, которая допускает для человека быть не замкнутым в эмпирическом бытии, но наделенным способностью встречи с Богом в синергии и обожении. Резюмируя, можем сказать, что эта стратегия антропологизации богословия заведомо расходится с позицией Православия, и не только в богословии, но равно и в антропологии.

Но — говорит отец Иоанн — в случае сохранения открытого воззрения на человека православное богословие и может, и должно принять стратегию антропологизации. Ясно, что тут это должна быть некая другая стратегия — какая же? Прежде всего, возможен прямолинейный подход. Мы можем заново обращаться к классическому наследию патристики, к тринитарному и христологическому богословию с установкой последовательного выявления всего их антропологического содержания: так, чтобы этому содержанию придать современное выражение, сделать его наглядным для современной мысли о человеке. Разумеется, эти основополагающие разделы нашего вероучения представляют собой, прежде всего, учение о Боге, это закреплено в самой терминологии, в их названиях. Но несомненно, что антропологические, аскетические смыслы и содержания в них тоже есть — иными словами, в них есть своего рода *имплицитная антропология*. Извлечение, эксплицирование этой антропологии может дать новый импульс антропологическому мышлению, которое сегодня пребывает в состоянии кризиса и в напряженных поисках новой антропологии. На мой взгляд, реальным примером такого стимулирующего воздействия можно считать богословие митрополита Иоанна Зизиуласа. В нем специально не проводится установки антропологизации, однако оно выдвигает в центр богословского дискурса начала личности и общения. А ведь именно вокруг принципов личности и общения сегодня и сосредотачиваются глав-

ные усилия антропологической мысли, уже не богословской, а общефилософской, общеантропологической. Поэтому новое творческое продумывание этих принципов в православном богословии привлекает интерес и оказывает влияние в масштабах всей современной интеллектуальной ситуации. Богословие личности, которое восходит к творчеству Владимира Лосского, продолжает развиваться, и в известной мере в нем можно видеть успешно осуществляемый пример православной антропологизации богословия.

Но, говоря о современном богословии личности как примере антропологизации, все же нужно сделать некоторую оговорку. Добавляя в последней фразе «в известной мере», я имел в виду тот факт, что это богословское направление не входит и не стремится входить специально в область антропологии, оно продолжает себя видеть как учение о Боге. Однако иной род отношений с антропологией складывается в том богословском подходе, который мы обсуждали и который последовательно подчеркивает свою опытную природу. В этом опытно понимаемом богословии в качестве главного принципа выдвигается связь с опытом исихастской практики, ее высших ступеней, подводящих к обожению. И в данном случае взаимодействие антропологии и богословия становится уже намного более глубоким и тесным. Здесь в перспективе создается, быть может, новый тип богословия: богословие, которое во всех своих разделах учитывает, что любые содержания богословского дискурса достигают сознания и собираются, интегрируются в дискурс лишь через посредство некоторого антропологического опыта. *Богословский дискурс не может не опосредоваться антропологическим опытом*: вот исходная предпосылка этого типа. Опыт же высших ступеней исихастской практики выступает в качестве базового богословски релевантного антропологического опыта.

Именно такого рода связь с богословием возникает в синергичной антропологии. Богословские темы и проблемы появляются здесь исключительно в контексте исихастской практики, то есть будучи опосредованы антропологическим опытом. В данном случае богословие — это *внутренне антропологизированное* богословие, которое уже в своем аппарате понятий и в своей структуре несет связь с антропологическим опытом и антропологическими проблемами. Но заметим, что никакой редукции оно здесь не подвергается, поскольку опыт исихастской практики есть опыт онтологической открытости, опыт человека, который открывает, размыкает себя навстречу Богу. Богословие и антропология здесь достигают взаимного равновесия, они друг к другу взаимно обращены и обоюдно служат непрерывным продолжением друг друга. Это — другая возможность православной стратегии антропологизации, и в ней антропологизация осуществляется более целенаправленно.

* * *

Такова та идейная конфигурация, которую я хотел представить. В заключение можно кратко осветить проблемное поле того типа богословия, который тут намечается, — богословия, которое строится и развивается во внутренне антропологизированной перспективе. Здесь речь будет уже вестись преимущественно в проектном дискурсе, поскольку сегодня этот тип «исихастски ориентированного богословия» в значительной мере лишь проект. Но, на мой взгляд, это проект, который отвечает тенденциям развития как религиозной, так равно и гуманитарной мысли, — тенденциям посте-

пенного перехода в постсекулярную парадигму. Поэтому здесь возможны встречи с тем антропологическим поиском, который происходит в более широкой панораме, нежели панорама православного богословия.

Эта созвучность актуальным тенденциям сказывается в том, что осуществление такого богословско-антропологического проекта сегодня может уже начинаться совсем не с пустого места. Можно заметить, что и со стороны богословия, и со стороны антропологии ко многим его проблемам и темам уже предпринимались попытки подступов, а в некоторых случаях уже имеются и плодотворные результаты.

Конечно, отправляясь от исихастской трактовки богословия, мы никоим образом не приходим к какому-то другому богословию. Мы приходим всего лишь к *иной конфигурации богословского дискурса — такой, которая строится в перспективе стержневого Богочеловеческого отношения и его актуализации в антропологической практике*. Эта актуализация отношения Человек — Бог осуществляется в исихастском опыте и, в первую очередь, в опыте синергии и обожения. Здесь стоит вспомнить ту часто отмечаемую особенность православного богословия, что православная догматика в качестве своей исходной реальности отправляется не от Усии, как западное богомыслие, а от Ипостаси. Ведь Ипостась это и есть то, чем — а точнее сказать, Кем — Бог выступает для человека. Это то, что выходит на первый план именно в перспективе Богочеловеческого отношения, личностного отношения, тогда как Усия — то, что удалено от нас предельно (если не беспредельно) и о чем мы лишь строим умозаключения. Христианский опыт включает в себя опыт воипостазирования, приобщения Ипостаси Христа; однако Божественная Усия, согласно православному догмату, остается безусловно неприобщаемой и, значит, — внеопытной. Исихастская трактовка богословия еще далее усиливает, акцентирует этот православный упор на фундаментальное Богочеловеческое отношение, доводит его до логического завершения. При этом понятно, что большее внимание привлекается к понятию обожения. Обожение снова выступает как ключевой и связующий концепт, в данном случае — ибо оно изначально представляет собой внутренне антропологизированное понятие. Будучи богословским понятием, оно в то же время — искомая цель, финальное состояние определенной антропологической практики, исихастской практики; и, тем самым, оно по своей природе отвечает антропологизированному богословскому дискурсу.

Здесь такой дискурс обретает, если угодно, свой краеугольный камень: базируясь на концепте обожения, он может строиться далее. Иными словами, можно считать, что в новой конфигурации богословского дискурса центральный проблемный узел, топос, — это *топос обожения*. С ним связывается обширная проблематика православной энергийно-синергийной онтологии: от богословия обожения, как от центра, идут прямые нити к другим проблемным узлам, одни в направлении Божественной реальности, другие в направлении антропологической реальности.

Если ограничиться самыми главными из них, достаточно указать, что в антропологическом направлении в качестве важнейших узлов выступают *богословие синергии и богословие преображения*. В направлении же к Божественному бытию в качестве топосов возникнут *богословие энергий* (Божественных энергий, с которыми соединяется человек в обожении), а также *богословие личности*. Масштабность каждого из этих топосов, их собирательная,

интегрирующая роль очевидны. Ясно и то, что они также соответствуют новой конфигурации богословия: в каждом из них налицо как собственно богословский, так и антропологический аспект. Синергия, преображение и обожение — не только богословские понятия, это и антропологические события, к которым человек восходит по пути подвига. Богословие личности, трактуя, в первую очередь, о Божественной Личности, имеет выходы и к проблематике личности человеческой. Наконец, богословие энергий, рождавшееся в Исихастских спорах XIV века, изначально связано с проблематикой антропологического опыта — опыта Умного Делания, дающего человеку воспринять эти благодатные энергии как Свет Фаворский.

Все эти проблемные области сегодня привлекают внимание православной мысли и активно разрабатываются. Но богословие обожения и богословие синергии, в которых наиболее выражена специфика новой богословской конфигурации, пока разрабатываются не столько самостоятельно, сколько в контексте патрологических исследований, в связи с изучением преподобного Максима или поздневизантийских Отцов. Топос преображения, как мы знаем, исихастское богословие издавна развивало весьма активно, и именно богословие преображения продумывалось весьма интенсивно в Исихастских спорах. В 2007 году богословию преображения был посвящен один из конгрессов по православной духовности, проводимых ежегодно в католическом Спасо-Преображенском монастыре в Бозе (Италия). Там были весьма основательные доклады ведущих православных ученых, и я думаю, что труды этого конгресса доставляют значительное продвижение в данной теме.

Что касается богословия личности, то, будучи развиваемо в данном русле, оно делает явной свою связь с проблематикой личности, идентичности, субъектности в современной антропологии. Здесь исихастская практика выступает как процесс, в котором человек конституируется: именно в этом ее фундаментальное антропологическое значение. Соединение с Богом в Его энергиях есть вхождение-претворение человека в личное бытие, приобщение его Личности, лицетворение, согласно термину Льва Карсавина. В этом обретении личного бытия человек формирует структуры собственной личности, идентичности, субъектности. И можно согласиться, что именно в контексте исихастской практики православная концепция человеческой личности разворачивается наиболее конкретно и конструктивно. Ибо что такое человеческая личность в данном контексте? Это то, что строится в восхождении со ступени на ступень по Лестнице исихастской практики, — то есть в данном случае личность и ее конституирование можно описывать, раскрывать при помощи богатого арсенала аскетических понятий, которые при таком взгляде на практику выступают как понятия персонологические. Понятно, что это должно иметь немалую ценность и интерес для современных антропологических поисков, в которых пытаются переосмыслить принципы личности и общения, найти, как сегодня выражаются, новые модусы субъектности. Богословие личности возникает здесь как стимулирующая антропологическая разработка, как некий прообраз или пример отыскиваемой новой антропологии.

Наконец, топос богословия энергий давно уже остается самой актуальной богословской областью, которая исследуется и в русле антропологии богословия, и независимо от этого русла. Эта область сложна и про-

блемна в высшей степени, причем ситуация здесь отличается тем свойством, что, вопреки давности проблем, вопреки большим прилагаемым усилиям и многочисленным работам, все ключевые и дискуссионные вопросы продолжают и по сей день оставаться открытыми. Позиции православного умозрения, которые выражены в трудах святителя Григория Паламы, в Томосе 1351 года, продолжают не только вызывать вопросы, но и оспариваться. Большое внимание привлекают впервые вводимые в научный оборот писания антипаламитов — Акиндина, Феодора Дексия и др. Антипаламитские позиции занимают и некоторые современные исследователи, даже и православные. Корень этой бесконечности богословских споров достаточно ясен: он кроется в *нерешенности ключевой и фундаментальной проблемы энергии*, то есть, попросту говоря, в отсутствии такого концепта энергии, который полностью отвечал бы контексту православного учения о Боге. Можно ли полагать, что Божественным энергиям у Паламы отвечает то же самое понятие, что энергии у Аристотеля и у неоплатоников? Можно ли полагать, что античное понятие энергии полностью приложимо во всех ситуациях, где православное богословие и антропология говорят об энергиях, Божественных нетварных и тварных? У меня есть соображения и аргументы, говорящие, что это понятие не везде применимо и требует модификации. Напротив, Владимир Вениаминович Бибахин (1938–2004), выдающийся философ и переводчик «Триад» Паламы, полагал, что понятие энергии, развитое в античности, сохраняет свою единственность и универсальную справедливость. В то же время он находил, что паламитское положение об абсолютной неприобщимости Божественной сущности не согласуется с Аристотелевой трактовкой энергии, — откуда и шли его в существенном антипаламитские воззрения. Одним словом, в целом проблема энергии — труднейшая и открытая проблема. Продвижение к ее решению должно, в частности, учитывать и труды позднего Хайдеггера, как самые глубокие разработки на тему энергии в современной европейской мысли. Скорого решения тут едва ли возможно ожидать.

Чтобы наше заключение было более оптимистичным, можно сказать, однако, что вполне достижимо решение более частных проблем, которые касаются отношений учения о Божественных энергиях со смежными дискурсами, смежными явлениями. Для понимания этого учения некоторые из таких отношений весьма существенны. В первую очередь сегодня активно исследуются, переосмысливаются отношения богословия энергий с «Ареопагитиками», с софиологией и имяславием, а также с инославным богословием. Все эти направления достаточно актуальны для православной мысли.

Разумеется, в случае инославного богословия возникает неизбежное разветвление на католическое и протестантское русло, где ситуация весьма различна. Тема «паламизм и томизм» берет начало еще в Византии. Поздневизантийское богословие, даже то, которое следовало в паламитском русле, тем не менее определенной частью впитывало томистские влияния. Ярчайший пример этого — творчество патриарха Геннадия Схолярия. Здесь возникали живые, интенсивные взаимодействия богословских дискурсов, томистского и паламитского. Не столь давно подобные взаимодействия возродились вновь, на сей раз — в откликах католической мысли на новые разработки православного «неопаламитского» богословия. Какого-либо вер-

дикта или консенсуса по поводу этих взаимодействий в православной мысли сегодня нет, и поле остается открытым для дальнейших исследований.

Что касается протестантизма, здесь тоже есть своя актуальная проблематика. Современные теологи находят в лютеранстве, начиная с трудов самого Лютера, некоторую своеобразную версию учения об обожении: в частности, у Лютера заметную роль играет понятие, обозначаемое термином *Vergöttlichung*, что можно буквально перевести как обожение. Разумеется, здесь возникают и какие-то пункты общности, и какие-то существенные размежевания. Это — область, вполне открытая для исследования и в Православии мало разработанная.

Так выглядит в беглом обозрении проблемное поле богословия, которое сближается с антропологией, делая своим непосредственным предметом аскетический опыт. Мне думается, что в современной ситуации складывающегося постсекуляризма, новых возможностей сближения религиозной и научной мысли, подобный тип богословия может быть и жизнеспособным, и актуальным. Здесь, в этом поле, лежат и те богословские проблемы, с которыми я сталкиваюсь в синергичной антропологии. Но в заключение я вновь подчеркну, что моя работа не ставит самостоятельных богословских задач и, соприкасаясь со сферой богословия, она старается полностью опираться на наследие патристики и аскетики, включая и его продолжение в современном церковном умозрении.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И ИСИХАСТСКОЕ УМОЗРЕНИЕ

Издавна и традиционно главным руслом, в котором христианская мысль ставила и рассматривала такие проблемы, как присутствие и действие Духа Святого в природе, христианское осмысление Природы, Космоса, экологической ситуации, отношения христианского богословия и науки (прежде всего естественных наук) и т. п., — служила так называемая естественная теология¹. Под этим именем понимался богословский дискурс, базирующийся на положении о том, что познание тварного мира, природных явлений и процессов несет в себе религиозное содержание, позволяя делать заключения о Боге, о Его действиях и о связи Бога и мира. Но в Западном и Восточном христианстве идеи естественной теологии (далее — ЕТ) всегда воспринимались весьма по-разному, и ее история развивалась также очень различно. В целом, можно сказать, что эти идеи разрабатывались преимущественно на Западе (за важным исключением псевдо-Дионисия) и пользовались там заметно большим влиянием, меж тем как вклад Православия заключался, главным образом, лишь в той или иной реакции на них. В данном тексте мы кратко опишем рецепцию ЕТ в исихастском и паламитском русле православной мысли. Мы проанализируем причины сдержанно-критического характера этой рецепции и постараемся показать, что в этом русле заложены возможности иного, самостоятельного подхода ко всему полю проблем ЕТ и ко всей большой теме «Дух Святой в творении». Наше особое внимание к данному руслу объясняется и оправдывается тем, что исихастская традиция сегодня прочно признана стержнем и ядром православной духовности — тем лоном, где вырабатывается и хранится аутентичный опыт христоцентрического Богообщения, опыт соединения с Богом, которое Православие утверждает как цель христианской жизни.

I. Естественная теология в патристическом и аскетическом дискурсе Православия

Разумеется, всякая трактовка проблем ЕТ в христианской мысли, будь то западной или православной, отправляется от положений Писания, касающихся этих проблем. К скриптуральным основаниям ЕТ относят, в первую очередь, два высказывания, одно в Ветхом Завете и одно в Новом. Книга Премудрости Соломоновой говорит: «От величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5). С этим близко перекликается Послание к Римлянам: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Оба текста неизменно служат опорой для всех изложений и обоснований ЕТ.

¹ Theologia naturalis — термин, идущий от стоиков, а в христианстве — от Августина.

Однако прямые истоки ЕТ лежат в греческой философии. Нет сомнения, что, в составе христианского богословия, ЕТ принадлежит к тем его многочисленным элементам, что пришли из эллинской мысли и затем проходили, каждый по-своему, сложный процесс христианизации, интегрируясь в христианский способ мысли. Данный способ складывается в эпоху Соборов и имеет два фундаментальных отличия от античного мышления: Личность (понятая как Божественная Ипостась) и догмат. Соответственно, в до-Никейский период христианизация была лишь поверхностной; и именно в этот период ЕТ прочно внедряется и закрепляется в христианской мысли.

Выражение позиций ЕТ можно встретить у большинства до-Никейских богословов и, в первую очередь, у Оригена и Климента Александрийского. Особенно отчетливо и логично выстраивает основания ЕТ Ориген. Его космология — типичная позднеантичная космология, базирующаяся на идеях порядка и закономерности мироздания, среди которых выделяется столь важный в будущем принцип иерархии, или же чина (τάξις). Христианизация сводится, в основном, лишь к замене Аристотелева перводвигателя на библейского Бога-Творца, что имплицитно и самоочевидную *христианскую версию античной ЕТ*: «Разве существует нечто более пагубное, чем, взирая на чиносообразное устройство мира, не мыслить о Творце его?» (Contra Celsum, 4). Эта версия была воспринята и продолжена у псевдо-Дионисия, а в дальнейшем — в Западном христианстве. Псевдо-Дионисий следует в том же эллинском русле, хотя, в отличие от эклектичности Оригена, опирается почти исключительно на неоплатонизм. В своей космологии он близок к Оригену, однако гораздо сильнее подчеркивает иерархический принцип, делая его универсальной структурной парадигмой реальности; а в ЕТ он еще более определенно утверждает ее основной постулат: «Познание сущего... истинных философов должно возводить к Виновику (Αἴτιος) и самого сущего, и ведения его»¹.

От псевдо-Дионисия идет прямая линия к ЕТ в западной мысли Нового Времени. По мере развития секуляризации происходит все более открытое и последовательное воссоединение этой мысли с античной философией. Аспекты этого процесса и его следствия крайне многообразны; для нашей темы существенней всего то, что в диаде ЕТ — теология Откровения (Natural Theology — Revealed Theology) второй полюс все более отодвигается на периферию, маргинализуется как в философском, так даже и в теологическом дискурсе. Установка ЕТ — познание Бога в рамках «внешней науки», посредством «естественного разума», «размышлений и силлогизмов», на основе «общих понятий» и т. п. — все более представляется как полноценная и (само)достаточная. Предпосылки для развития такого тренда уже налицо в «Ареопагитиках», в таких их концептах как «мир в Боге» и сущие в Боге «прообразы» (παράδειγματα) всех вещей: очевидным образом, эти концепты существенно (нео)платонизируют христианское учение о Боге и делают Божественную реальность более доступной для «естественного разума» и «общих понятий». В тесной связи с этими концептами псевдо-Дионисия находится философия Николая Кузанского, весьма укрепившая базу ЕТ: нетрудно увидеть, что онтология панэнтеизма, глубоко и многооб-

¹ Дионисий *Ареопагит*. Послание 7 (Поликарпу иерарху) // Он же. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 428.

разно разработанная Кузанским, содержит в себе онтологическое обоснование ЕТ. Следующий этап в усилении позиций ЕТ — деизм, столь влиятельный в эпоху Просвещения и представлявший отношение Бога к миру метафорой часовщика и его изделия. Особенность этого этапа в том, что здесь ЕТ остается уже главным и почти единственным содержанием теологического дискурса; в значительной мере, происходит редукция теологии как таковой к ЕТ. Но с дальнейшим углублением секуляризации отвергается и сама ЕТ, вместе с любыми формами теологического сознания. В наши дни этот путь пройден до конца: как заявил Жиль Делез, «теологического сознания сегодня уже не существует». Легко догадаться, что Западное христианство, активно продолжающее свою теологическую работу, другого мнения на сей счет. Но в том, что касается ЕТ, следует признать, что сегодняшним теологическим сознанием не создано ее обоснованной современной парадигмы. Тем не менее существует немало импровизированных построений в русле ЕТ, возникающих, главным образом, в контексте усилий христианского осмысления современных физических и космологических концепций. Ниже мы кратко обсудим их идейные основания.

Существенно другой была история ЕТ в Православии. В целом ее отличия соответствуют общим типологическим различиям христианской культуры Запада и Востока: если на Западе ее лейтмотив — гуманистический пафос широких горизонтов познания, бесконечных возможностей совершенствования человека, то на Востоке — необходимость постоянной внутренней работы — покаяния, преодоления и изменения ветхого себя в устремлении к соединению со Христом. Уже в эпоху Каппадокийцев установки ЕТ начинают подвергаться критической рефлексии, главный предмет которой — утверждение принципиальной ограниченности подхода ЕТ. Безусловно, Каппадокийцы не отрицают данного пути познания Бога, однако они усиленно подчеркивают его неполноту и несовершенство в обоих аспектах познавательной деятельности: и в том, что возможно познать на путях ЕТ, и в том, какой степени, какой ясности способно достигать это познание. И тот и другой аспект явственно выступают в словах Григория Нисского: «Мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но Премудрости премудро все Сотворившего... По видимой во Вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего. Как и в человеческих произведениях... усматривается не естество художника, но только художническое знание, какое художник вложил в произведение»¹. Итак, естественным разумом познается лишь Премудрость Бога, его «художническое знание», и познается только гадательно. В «Жизни Моисея» св. Григорий еще более скептичен по отношению к возможностям этого разума в Богопознании: как он утверждает здесь, все понятия о Боге, которые строит разум, предоставленный самому себе, суть лишь «идолы и кумиры», что велит разрушать уже и Ветхозаветное благочестие. Св. Григорий Богослов всюду подчеркивал недоступность Св. Троицы, всей икономии Ее, для любых подходов и методов естественного разума, он отрицал, в противоположность Августину, допустимость даже привычных в богословском дискурсе сравнений и уподоблений Троицы тварным вещам. Как он находил, познаваема из творений лишь «благость Отца Небесного».

¹ Св. Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 88–89.

Нам нет нужды в подробном разборе этих особенностей, поскольку ЕТ у Каппадокийцев (и, шире, у Восточных Отцов Церкви вплоть до св. Иоанна Дамаскина) не раз тщательно изучалась и излагалась. Отметим лишь один важный момент патристического учения о тварном мире, который издавна поверхностно толковался в духе платонизма и ЕТ. Это — известная концепция божественных «логосов творения», λόγοι, присутствующих в тварных вещах и явлениях. Как предполагалось в большинстве толкований, эти «зародышевые», или «сперматические», логосы укоренены в Боге как Божественном бытии и Божественной Сущности, и вследствие этого познание тварных вещей в их логосах заключало бы в себе и истинное познание Бога. Однако, как показывает о. Иоанн Мейендорф, «личностное и динамическое понимание Бога», присущее византийской мысли, влечет за собой также динамическое, или же «энергийное» понимание логосов как «энергий, которые не существуют сами по себе». Не только у Паламы, но уже и у преп. Максима Исповедника вполне отчетливо акцентируется трансцендентность Бога. В «Вопросоответах к Фалассию» Максим использует для ее выражения оригинальный образ, говоря, что Слово предоставляет нам плоть и кровь свою, но не кость; и раскрывает эту аллегория, сопоставляя плоти Слова познание (ἐπιστήμη), заключенное в логосах вещей видимых, крови — более глубокое познание (γνώσις) вещей невидимых, кости же — особые «логосы окрест Божества» (περὶ θεότητος λόγους), сущие за пределами разума и бесконечно удаленные от всякой тварной природы¹. В целом же можно утверждать, что концепция «логосов творения» отнюдь не идет вразрез с общим скептическим отношением к ЕТ в греческой патристике. В недавнем капитальном исследовании Я. Пеликана², автор характеризует ЕТ Каппадокийцев как «метаморфозу» той ЕТ, которая прежде существовала в античной философии. Мы полностью присоединяемся к этой оценке, добавив, что, на наш взгляд, главное содержание метаморфозы составляет именно рефлексия границ ЕТ и придание ЕТ статуса строго ограниченной когнитивной парадигмы.

Напротив, гораздо меньше изучено отношение к ЕТ в аскетической традиции Православия, в исихастской и паламитской мысли. Меж тем, как мы покажем, православная рецепция ЕТ получает здесь весьма существенное развитие. Во-первых, здесь продолжается демонстрация неполноты и несовершенства ЕТ, причем критические оценки последней делаются более решительны, принимают более отчетливую и категоричную форму. Во-вторых, здесь столь же отчетливо раскрываются и причины, корни неполноты и несовершенства ЕТ. И в-третьих, что самое важное, здесь, независимо уже от ЕТ, развертывается иной способ и путь Богопознания, отнюдь не нуждающийся в ЕТ и не предполагающий опоры на нее как на некую пропедевтическую или начальную фазу. Более точно, здесь развертывается иная стратегия актуализации фундаментального отношения Человек — Бог: стратегия, которая строится уже не в парадигме познания, а в парадигме

¹ Об этих концепциях преп. Максима см.: *Rossum J. van. Les Logoi de la création et les "énergies" divines chez Maxime le Confesseur et Grégoire Palamas // La Pensée Orthodoxe. 1998. XVIII / 6. P. 49–54.*

² *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven; London, 1993.*

любви и общения. В этой стратегии реализуется также и установка Богопознания, однако теперь оно выступает как аспект целостного, интегрального Богообщения, вовлекающего все человеческое существо и, в отличие от ЕТ, уже не ограниченного в своих возможностях, а ведущего к исполнению цели христианской жизни, соединению с Богом в Его энергиях.

Критика ЕТ — исходная тема знаменитой полемики Паламы с Варлаамом. Для Паламы Варлаам — апологет ЕТ, утверждающий ничем не уменьшенную ценность и полноту возможностей «внешней мудрости», познания посредством «внешней науки». Подобно Каппадокийцам, Палама не думает отрицать ЕТ, он не раз говорит, что познание творений способно дать «первоначальное познание Бога», а до Закона и вне христианства оно остается единственным и небесполезным способом Богопознания: «Богопознание через сущее отвечало младенчеству живших до Закона¹... Язычники... приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания» (I 1, 18). Но главная его цель — показать не просто неполноту, но и ущербность ЕТ. Через познание творений можно прийти лишь «к представлению о Боге, не достигающему Бога и не отвечающему Его природе» (I 1, 18). Такое познание дает лишь «знание Бога из вероятности», то есть возможность «путем вероятных рассуждений догадываться о Боге» (II 3, 16). Палама выносит четкий вердикт: «Ожидать от внешней науки каких-либо точных познаний о Божественных предметах мы и вовсе запрещаем, ибо нельзя от нее научиться ничему надежному о Боге» (I 1, 12). Это сугубо гадательное и ненадежное знание не дает даже «понимания того, какое место занимает человек у Бога» («150 глав», 29). В связи с современными попытками толкования космологических теорий в русле ЕТ можно указать, что Палама особо подчеркивает: из познания творений нельзя с надежностью заключить о Боге как Творце мира, ибо к такому заключению не приходили греческие ученые и философы, достигшие вершин в этом познании, «ни Птолемей... ни Гиппарх, ни Марин Тирский, мудрецы, приведшие свой ум в согласие с истиной небесных кругов, эпициклов и сфер... ни Аристотели и Платоны» (II 3, 4). Мысль и наука Нового Времени вернулись на путь античного разума, к его логике познания, его принципам и установкам. Но Палама из всего внехристианского мира специально выделяет античную философию, находя ее воззрения, ее ЕТ максимально чуждыми библейско-христианскому учению о творении. Как он утверждает, познание Бога через творения «показывало Творца лишь тем, кто не отошел вслед за эллинскими мудрецами и от этого природного познания» (II 3, 44).

Итак, не отрицая ЕТ, Палама в то же время дает ей весьма критическую оценку, предельно сужая ее возможности и подчеркивая ущербность ее плодов. Но он далеко не ограничивается простой критикой. В «Триадах» Паламы, вкуче с другими текстами исихастской традиции, можно найти цельное выражение позиций православного богословия и исихазма по всему спектру проблем, касающихся ЕТ и места ее в христианском умозрении. Прежде всего, здесь указывается, чего именно недостает ЕТ, чем порождаются зачаточность и ущербность Богопознания, которое она способна доставить. У Паламы, как и у других исихастов, повторяется часто очень простое

¹ *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II 3, 70. М., 1995. С. 257. (Далее ссылки на это изд. — в скобках после цитат.)

положение, азбучная истина аскетического сознания: «Истинное знание, единение с Богом и уподобление Ему достигается лишь через соблюдение заповедей» (II 3, 75). Это простое положение заслуживает, однако, самого пристального взгляда: оно является, на поверку, не чем иным, как краеугольным камнем «высшего способа познания», отличного от пути ЕТ. Еще даже не выясняя, что значит «соблюдение заповедей», мы видим здесь альтернативную установку Богопознания, альтернативную трактовку отношения человека к Богу: нам говорят, что для «истинного знания» о Боге человек должен меняться сам. Иначе говоря, истинное и неущербное Богопознание включает в себя некоторые *антропологические предпосылки*.

Этот вывод принципиален. Установка ЕТ — это установка познания, не предполагающего изменения познающего субъекта. Она соответствует когнитивной парадигме, которая господствовала в европейской мысли почти на всем протяжении ее истории и в Новое Время обрела окончательную форму в картезианской метафизике как «субъект-объектная парадигма». Еще прочнее, чем в метафизике, она закрепилась в науке, особенно в естественных и экспериментальных науках: в XX веке, в итоге известных процессов «преодоления метафизики» и «смерти субъекта», она была полностью отвергнута в философии, однако в этих науках продолжает доминировать и в наши дни (лишь относительно недавно здесь начали появляться попытки выхода за пределы оппозиции Субъект — Объект).

Что же до парадигмы, базирующейся на условии изменения субъекта, то к ней недавно привлек внимание М. Фуко, который детально проследил ее историю на Западе, представив ее в качестве незаслуженно отодвинутой, но вполне состоятельной альтернативы субъект-объектной парадигме. Проанализировав ее содержание, Фуко определил соответствующий ей процесс изменения субъекта как «практику себя» — антропологическую практику, в которой человек осуществляет целенаправленное преобразование себя самого — вообще говоря, не только сознания, но и всего своего существа. Таким образом, в терминах этой популярной сегодня концепции Фуко мы можем сказать, что позиция ЕТ — Богопознание в картезианской субъект-объектной парадигме, но позиция православно-аскетической мысли — Богопознание в парадигме практик себя. В исихазме эта альтернативная парадигма была довольно отчетливо описана очень задолго до Фуко; в частности, Палама, противопоставляя ее ЕТ, развивает, по словам И. Мейендорфа, целое «учение о двух видах знания». Однако практика себя, отвечающая исихастскому Богопознанию, весьма специфична, и по своей природе она уже не принадлежит к чисто когнитивным практикам. Дадим ее краткое описание.

II. Исихастская альтернатива естественной теологии

Конструирование альтернативной стратегии начинается со смены перспективы: признав необходимость антропологических предпосылок для «истинного Богопознания», сознание ставит эти предпосылки в центр своего внимания. Оно рассматривает их с максимальной тщательностью — конечно, не с целью научного изучения, а с целью чисто практиче-

ской: выяснить, как следует достигать их выполнения. Как должен человек себя изменить? Мы начали с указания Паламы, говорившего всего лишь о «соблюдении заповедей», но в аскетическом дискурсе за этой формулой стоит, в действительности, цельный способ существования. Заповеди Христа понимаются глубоко не формально, их соблюдение должно направлять сознание и всего человека ко Христу. Первая же заповедь, будучи понята как предпосылка познания Бога, вносит в установку Богопознания принципиальное отличие: познание Бога предполагает любовь к Богу, любовь же, в свою очередь, предполагает устремление к своему предмету, к соединению с ним. Это устремление есть глубоко личное отношение к Богу как Личности, и актуализация такого отношения представляет собой личное общение. В итоге установка познания кардинально трансформируется и расширяется: *Богопознание переводится из чисто интеллектуальной когнитивной парадигмы в интегральную, холистическую парадигму любви и общения*. Отсюда и раскрываются причины ущербности и недостаточности ЕТ: «истинное знание», о котором говорит Палама, — это не знание о Боге, а *знание Бога*, знание живой Личности, обретаемое в общении любви с Неою. Собственно же познание как когнитивная активность реализуется как аспект, составная часть этого общения, неотделимая от целого и питаемая им. В отличие от этого ЕТ — обособленная когнитивная активность, которая, не имея никакой связи с икономией Богообщения, пытается добывать какие-то выводы о Боге косвенным и отраженным путем, из познания эмпирических явлений. Понятно, что подобной активности доступны лишь некие обрывки истинного знания, в которых к тому же не может быть никакой уверенности.

Нетрудно также увидеть, что актуализация парадигмы Богопознания как Богообщения, действительно, требует изменения человека и разворачивается в некоторую практику себя. Меж человеком и Богом — разрыв, онтологическая дистанция, и в своем общении с Богом, устремляясь к соединению с Ним, человек должен преодолеть этот онтологический разрыв. Православное богословие описывает искомое преодоление как обожение (θεωσις) человека, совершенное соединение его энергий с Божественными энергиями. По самому определению, обожение означает изменение человека, и притом изменение максимального мыслимого масштаба, актуальную онтологическую трансформацию. И именно обожение православная аскеза утверждает как высшую цель своих трудов, как то духовное состояние, к достижению которого направляется практика подвижников-исихастов. Так устанавливается связь между «истинным знанием Бога» и исихастской практикой: она признается ядром православной духовности именно оттого, что вся ее цель и содержание состоит в культивации Богообщения, восходящего к обожению и включающего в себя Богопознание. Эта связь отражается и в том особом понимании богословия, которое изначально выдвинул исихазм. В этом понимании, богословие — отнюдь не теоретическая дисциплина, строящая рассуждения на базе Писания и учения Церкви, но дисциплина сугубо опытная: это — прямая передача опыта Богообщения теми, кто лично испытал такой опыт, — подвижниками, достигшими высших ступеней духовного пути. «Богословие... есть поведение о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»¹.

¹ Иером. Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С. 153.

Несомненно, исихастская практика — практика себя, однако такого рода, который Фуко отнюдь не рассматривал и даже не считал возможным. Преобразование себя человеком направляется здесь к цели, лежащей вне наличного способа бытия, к мета-эмпирической и мета-антропологической цели. Достижение подобной цели неосуществимо собственными усилиями человека. Как говорит игумен Софроний в приведенной цитате, в иное, Божественное бытие человек вводится «действием Духа Святого». Бытийное претворение человека совершается действием благодати Святого Духа, Божественных энергий, но совершается никак не помимо усилий и воли самого человека, а только в согласии, сотрудничестве — *синергии* с ними. Это претворение — итог всей аскетической практики, представляющей собою сложный духовно-антропологический процесс, лестницу восхождения к обожению. Мета-эмпирическая природа цели (телоса) этого процесса имплицитно определяет его специфические черты, главная из которых — необходимость строгого метода, полной путевой инструкции для продвижения к цели. Как практика, направляющаяся к онтологически внеположному телосу — к цели невидимой, отсутствующей в здешнем бытии, исихазм особенно подвержен опасности подмены цели, утери пути, верного направления. Поэтому он должен создавать полный органон своего опыта, свод правил, определяющих организацию, испытание и истолкование этого опыта; и эта тонкая антропологическая работа заняла 1000 лет, с IV по XIV век. Путь восхождения структурируется на крупные части, каждая из которых сосредоточена на определенном антропологическом задании: начальная часть посвящается покаянию (*μετάνοια*) и борьбе со страстями, центральная — созданию союза-сцепки двух активностей, Внимание — Молитва, которые, будучи связаны воедино, рождают способность продвижения к телосу и приводят к синергии, размыканию человека навстречу Божественным энергиям, а в заключительной части, за счет синергии, возникают уже начатки актуальной трансформации человеческого существа (в первую очередь, формирование новых перцептивных модальностей, «умных чувств» (*νοερά αἰσθήσεις*)). И важно, что весь процесс развертывается в парадигме личного общения, как «онтологический диалог» человека с Богом, в ходе которого человек, меняясь, размыкается к своему Собеседнику и движется к соединению с Ним.

Различия «двух видов знания» теперь представляются вполне отчетливо. С исихастских позиций, Бога не познают как предмет научного изучения, а узнают как живую Личность, с Которою вступают в углубляющееся общение любви. Но за различиями установок Богопознания открываются и принципиальные антропологические различия: различия парадигм конституции человека, антропологических формаций. ЕТ отвечает Новоевропейской модели человека как субъекта познания, который конституируется, актуализуя в познавательной деятельности свое отношение к бесконечному Универсуму (и в частности, обнаруживая в ходе познания некоторые аргументы — заведомо не обязывающие, не доказательные — в пользу существования Создателя Универсума, Его премудрости и благодати). Исихастское Богопознание соответствует человеку, который конституируется, актуализуя свое отношение к Богу как Личности в особой практике онтологического трансцендирования, развертывающейся как диалог с Ним, размыкая себя к Нему и всецело соединяется с Его энергиями. В этом онтологическом диалоге человек устремляется к личному бытию и, достигая соеди-

нения с ним (в Ипостаси Христа), сам обретает личное бытие, претворяется в личность (воипостазируется, в терминах православного богословия). «Два вида знания» (богословского) ассоциируются с двумя разными типами философствования и видения реальности. Богословие как ЕТ развивается преимущественно в рамках метафизического видения реальности, стоящего на оппозициях Природы и Разума, Мира и Бога; идейно и эпистемологически оно коррелирует с философским дискурсом, выдвигающим на первый план спекулятивную метафизику, натурфилософию и теорию познания. Исихастское же богословие развивается в рамках христоцентрического, антропоцентрического и личностного видения реальности; идейно и эпистемологически оно коррелирует с философским дискурсом, где на первом плане антропология и философия личности. С позиций этого богословия, ЕТ оправдана лишь как сугубо частный аспект истинного Богопознания-Богообщения; пытаясь развиваться как самостоятельный дискурс, она немедленно теряет почву и искажает перспективу.

Стоит добавить, пожалуй, что скептическое отношение православно-аскетического сознания к ЕТ имеет совершенно иные основания, чем отрицание ЕТ в реформатской теологии и «диалектической теологии» К. Барта. Логика здесь прямо противоположна: в указанном протестантском русле, отвергающем синергию, ЕТ рассматривается как недопустимое преувеличение возможностей познания Бога человеком; для исихастского же сознания обособленная ЕТ — скорее преуменьшение, сокращение этих возможностей. Это — ложный путь, ведущий лишь к скудному, «гадательному» познанию Бога и уводящий, отвлекающий от истинного пути, на котором Богопознание разворачивается как Богообщение, а человек в синергии и по благодати удостоивается «видеть Бога как Он есть», по слову современного исихаста.

Некоторые выводы для современной проблематики ЕТ

О. Иоанн Мейендорф напоминает: «Мир не божествен... Секуляризация космоса была с самого начала христианской идеей»¹. Суть этой идеи в том, что Новый Завет Бога заключен с человеком, и лишь через человека осуществляется Божественное присутствие в мироздании. В своем бытийном смысле и содержании целокупная реальность, охватывающая и тварное и нетварное бытие, именуется в христианстве *Богочеловеческой* реальностью, но не «теокосмической», и эта терминология отражает ту же идею: онтологическое строение реальности конституируется отношением Бог — Человек, но не отношением Бог — Мир (Природа). В философском дискурсе точно ту же позицию выражает Хайдеггер: «Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг другу... Только человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием»². Эта общая позиция, с ее сосредоточенностью на человеке, полностью согласуется с описанной

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 173–174.

² Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 73–74.

позицией исихастского богословия. Как легко увидеть, она влечет определенные выводы о предметной области ЕТ, о должной постановке ее проблем, а также об отношениях богословия и науки.

По привычному способу рассуждения в ЕТ, свидетельством и печатью присутствия Бога в тварном мире объявляется наличие законов природы, факт подчиненности природного мира — всех его вещей, явлений, процессов — строгим законам и структурам. Природному миру твердо присущи свойства закономерности и структурированности: все процессы следуют определенным законам, все явления и предметы обладают определенным строением, структурой, и все законы, все структуры соотносятся меж собой, организуясь и объединяясь в стройный ансамбль упорядоченно устроенного мироздания. Так или иначе варьируя «телеологическое доказательство бытия Божия», от этой упорядоченности заключают к осмысленности, целесообразности, а от них — к Высшему Разуму и Творцу мира. Меж тем, с позиций православно-исихастского умозрения, все эти свойства природного мира — равно как и любые другие его свойства — сами по себе не несут никакого религиозного смысла и не допускают религиозного истолкования, будь то в пользу существования Божия или против него.

Взгляд, стремящийся видеть в законах и структурах мироустройства разумность и целесообразность, которые должны быть заложены извне, некоей сверхъестественной инстанцией (Божественным разумом, Вышней волей и т. п.), — тривиально необоснован. Никакой разумности и целесообразности в природных явлениях *самих по себе* нет: это — характеристики не явлений как таковых, а только способа описания, применяемого сознанием человека, которое по своему произволу ассоциирует с явлениями собственные конструкции. Притом даже и в рамках принятого способа («объективное описание природных явлений»), эти характеристики необоснованны тоже, ибо сознание заключает к ним, тенденциозно манипулируя частичной информацией, и таким же манипулированием нетрудно прийти к противоположным характеристикам — к неразумности и нецелесообразности мироустройства. Ничего не стоит противопоставить «выборке разумного и благого» — «выборку абсурдного и мучительного», и в наше время найдется наверняка больше тех, для кого истина о мире — именно во второй выборке, а не в первой. Для них всех аргумент о порядке и красоте в творении чисто иллюзорен, а убедителен, правилен — прямо противоположный аргумент, который ярко выразил Ларс фон Триер: «В одном том, что Бог создал этот мир, есть что-то садистское. Сотворить столько живых существ, которые могут выжить единственным образом — пожирая друг друга!»¹ Ясно, что конфронтация двух выборок — порочный круг, и ни одну из сторон этой конфронтации равно нельзя признавать истинною о мире.

Эта критическая логика распространяется и на более широкий круг вопросов. Как мы заключили, *отношение Божественного и природного в христианстве необходимо опосредуется антропологическим*. В христианском видении реальности (в отличие от восточных религий — «религий Космоса»), природные явления и процессы наделяются религиозным смыслом, актуализуют свою связь с Богом — т. е. присутствие в них Свя-

¹ Триер Л. фон. Я не верю в Бога, но я его боюсь! // Долин А. Ларс фон Триер. Контрольные работы. М., 2004. С. 219.

того Духа, «Иже везде сый», — исключительно через посредство человека, через вовлечение в икономию Богочеловеческого отношения¹. «В христианском видении, невозможно говорить о тварном мире (création), не говоря о человеке»². Отсюда следует, что любой дискурс, содержание которого полностью ограничивается природным миром, лишен религиозного содержания и какой-либо связи с богословской проблематикой. Данный вывод может служить как полезный критерий или тест, с которым можно подходить к обсуждениям богословских проблем современного естествознания. Во многих случаях мы можем найти в этих обсуждениях наивную методологию «короткого замыкания» (Бога на Природу, богословия — на естествознание) — попытки непосредственной богословской интерпретации естественнонаучных фактов, концепций или теорий, никак не связанных с антропологической, а следовательно, и религиозной реальностью. В таких случаях перед нами — иллюзорная, псевдо-религиозная проблематика под видом религиозной³. Дабы избежать утраты предметной богословской почвы, любые обсуждения в данной области должны включать необходимый этап: раскрытие, эксплицирование *антропологического аспекта* рассматриваемых явлений, через посредство которого эти явления только и могут наполняться религиозным содержанием.

Учет нашего критерия может привести к заметному сокращению, сужению области взаимодействия, «интерфейса» богословия и естественнонаучных дискурсов. Псевдо-богословский дискурс изобилует (а возможно, и доминирует) в обсуждениях проблем космологии, квантовой физики. Из массы возможных приведем всего один краткий пример, во избежание голословности. Когда мне приходится читать о глубоком богословском смысле некоммутативности операторов в математическом формализме квантовой теории, — я твердо знаю, равно как один из членов-основателей Международной Ассоциации Математической Физики и как член Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви, что передо мною псевдо-религиозный дискурс. Структура такого дискурса, как правило, подчиняется своеобразной вариации Боровского принципа дополнительности: имеет место сочетание богословского и научного дискурсов, в котором либо первый, либо второй является имитацией.

¹ На первый взгляд, антропологическая зависимость и опосредованность отсутствуют в проблеме Творения, которая как раз и является одной из главных тем, где сегодня сходятся и взаимодействуют богословский и естественнонаучный дискурсы. Но вопрос не столь очевиден; весьма возможно, что имплицитный антропологический аспект существует и в данной проблематике. К примеру, определенная линия в христианском богословии утверждает неразрывную связь Творения и Воплощения — и, тем самым, отсутствие какой-либо теокосмической икономики, отделенной от Христа и от фундаментального Богочеловеческого отношения. В наше время эту позицию защищал, в частности, о. Георгий Флоровский, приводя патристические свидетельства в ее пользу (самое прямое — у преп. Максима Исповедника, в его экзегезе 1 Петр. 1, 20 в 60-м из «Вопросоответов к Фаласию»). См.: *Williams G. H. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky // Georges Florovsky: Russian Intellectual. Orthodox Churchman. A. Blane, ed. St. Vladimir's Seminary Press, 1993. P. 303.*

² *Stavrou M. Le mystère de la création // Supplement au SOP (Paris). 2009. № 339. P. 5.*

³ Следует оговорить, что мы всюду имеем в виду лишь христианскую религиозность. Вне христианства, методология «короткого замыкания» может быть и вполне оправданной — напр., в рамках магической религиозности или в дальневосточных «религиях Космоса».

С другой стороны, напротив, должно происходить кардинальное расширение и углубление аналогичного интерфейса богословия и гуманитарных, «человекомерных» дискурсов. Проблемная область «Теология и Наука» имела и продолжает иметь до сих пор искусственную конфигурацию, которая сложилась в рамках эпистемы Нового Времени и была сосредоточена на проблемных полях периферийного или вторичного, на поверку, характера. При этом игнорировалось очевидное: Теология и Наука встречаются и входят в самое тесное соприкосновение между собой, прежде всего, в центральной и ключевой проблеме гуманитарной сферы — в *проблеме Человека*. Соответственно, задача развития этой проблемной области заключается в продвижении к естественной конфигурации, в которой главные усилия были бы сосредоточены в топосе Человека, осуществляя сопоставление и взаимодействие богословского и научного подходов к феномену человека.

В этой задаче возникают сегодня новые интересные возможности. Как богословие (и на Востоке, и на Западе христианства), так и науки о человеке проходят период радикальных перемен, вызванных, с одной стороны, резкими изменениями духовной и антропологической ситуации, с другой — кризисом классических оснований научного дискурса, а в значительной мере и богословского дискурса, который также немало использовал классический фундамент аристотелианского эссенциализма. В гуманитарных науках кризис сказывается в отсутствии объединяющей основы, единой эпистемы гуманитарного знания. Усилия преодоления кризиса пытаются отыскать такую основу, обращаясь к деятельностному и энергийному дискурсу (взамен эссенциального), к языку гуманитарных стратегий и практик. Наиболее обещающим направлением в этих поисках является концепция практик себя, развитая М. Фуко (но, к сожалению, не завершенная им). В богословии же ведущей стратегией обновления выступает так называемая антропологизация богословия, выражающая ту идею, что богословие должно радикально приблизиться к антропологической реальности, выражать себя в антропологическом дискурсе. Такая стратегия отвечает общей тенденции христианской мысли, которая проявляется по-разному в разных ее традициях. Активнее всего и раньше всего, еще с XIX века, сближение теологии с антропологией проводилось в протестантстве, где в этом русле создан был целый ряд концепций, новейшей из которых является «теология надежды» Ю. Мольгманна. В православии же прямой и очевидный путь к антропологизации богословия заключается в обращении к опыту исихастской практики — квинтэссенциальному опыту православной религиозности, как мы указывали. И в ходе этих дискурсивных трансформаций теология и наука (гуманитарная) принимают такую форму, которая влечет за собой новую конфигурацию их отношений, создавая благоприятные предпосылки для их контактов и взаимного сотрудничества.

Прежняя конфигурация, в которой и теология, и наука строились на фундаменте эссенциалистского дискурса, на языке отвлеченных категорий, предрасполагала к взаимному противопоставлению, к идеологической оппозиции и конфронтации. Отражением этого служит, в частности, тот факт, что в православном богословии отношения с наукой причисляются к сфере апологетики, защиты веры, и мыслятся изначально в ключе защитной реакции — задача видится в том, чтобы в очередной раз возможно убедительней подвести к заданному выводу: «современная наука не проти-

воречит вере и богословию». В новой конфигурации положение меняется; покинув эссенциалистский дискурс, переходя на почву опыта и практик человека, теология и наука получают шанс выйти из тупиков идеологической борьбы. В парадигме антропологизации, православное богословие выступает как опытный дискурс, с собственной и весьма реальной опытной почвой. Понятно, что для него нет никаких оснований принимать защитную позицию по отношению к научным дискурсам, не имеющим касательства к данной почве; а с теми дискурсами, что к этой почве причастны, оно совместно обращается *zu den Sachen selbst* — вступает в рабочие, предметные отношения сопоставления методов и выводов. И эти отношения, освобожденные от пресса идеологии, могут быть обоюдно полезны и плодотворны.

Современные исследования исихастской традиции — один из примеров, где эта новая конфигурация уже конкретно реализуется. Не только паламитское богословие энергий, но весь опыт практического богословствования исихастов, собранный в компендиуме «Добролюбия», становится здесь базой для всесторонней современной реконструкции феномена исихастской практики. В нашем контексте эта реконструкция есть, несомненно, часть интерфейса Теология — Наука: ибо она представляет собой богословскую интерпретацию исихастского опыта и одновременно — его мультидисциплинарный научно-антропологический анализ. В ходе реконструкции богословская интерпретация использует понятия и методы многих гуманитарных наук (активно привлекая, в частности, теорию практик себя). Но взаимодействие не является односторонним. Различные аспекты феномена делаются предметом рассмотрения разных дисциплинарных дискурсов — психологии, философии, истории и др. И в своем рассмотрении исихастского опыта все эти дискурсы нуждаются в указаниях богословия — ибо только в богословском дискурсе передаются внутренний контекст, мотивации, цель (телос) опыта и другие необходимые для них моменты. Налицо, таким образом, обоюдное сотрудничество, «синергия» двух сфер.

Этот пример не является исключением. Современная ситуация несет в себе неоспоримые возможности того, что теология и наука способны к сближению позиций, к сотрудничеству в широкой общей задаче: понять современного человека в его отношениях с самим собою, природным миром и Богом. Так выражает эту задачу — и потенции православной мысли в ее решении — современный православный автор: «Богословие Божественных энергий — не как метафизическая система, но как разум веры в Бога, сущего в Своем творении, — может быть плодотворным, помогая христианству обрести всю полноту его космического измерения. Безусловно, речь не идет о том, чтобы отбросить научный прогресс или направить теологию против науки. Речь о том, чтобы связать меж собой два фундаментальных призвания человека по отношению к миру: царство и священство, господство и освящение, не отдаваясь ни одному из них в ущерб другому»¹.

¹ Stavrou M. Op. cit. P. 9.

ЛИЧНОСТЬ И ЭНЕРГИЯ В БОГОСЛОВИИ О. ИОАННА МЕЙЕНДОРФА И В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Современный человек... становится более восприимчивым к позициям византийской мысли, которые могут приобретать удивительно современную значимость.

О. Иоанн Мейендорф

1

Многие из идей и позиций, которые выдвинул и утверждал в своих трудах о. Иоанн Мейендорф, сегодня воспринимаются нами как очевидные и давно известные, как *общие места*. Но нужно сделать усилие и увидеть их в верной перспективе: до Мейендорфа они отнюдь не были общими местами, и они стали ими, обрели общепризнанность — в большой мере, благодаря ему. Судьба «общих мест» в культурном процессе незавидна. Хотя ими постоянно пользуются, их не ценят и к ним относятся с пренебрежением; а когда ищут нового и оригинального, стремятся пойти вперед в развитии мысли, то часто для этого избирают легкий рецепт отрицания и отбрасывания общих мест — или того, что стало казаться лишь общим местом.

Такие явления в наше время можно наблюдать также в развитии православной мысли и, в частности, в судьбах наследия Мейендорфа. При этом, стремясь найти новый взгляд на это развитие, пойти дальше в нем, обычно используют стандартные парадигмы процессов культурного и интеллектуального развития, в которых основным механизмом развития предполагается порождение новых явлений и течений, либо отвергающих старые, прежние, либо представляющихся как их модернизации, «нео-» или же «пост-» формы. Следуя этой логике, в православном богословии сегодня появляются работы, оценивающие творчество Вл. Лосского, Флоровского, Мейендорфа как уже устаревшее, заявляющие о необходимости перехода к «пост-патристике» и т. п. Эти тенденции вызывают серьезные сомнения, однако они не учитывают специфической природы духовной традиции, которой она отличается от культурных или научных традиций. Духовная традиция, питаемая от духовной практики и с древности понимаемая в православии как «Живое Предание», имеет свои парадигмы творческого продолжения и роста, которые не заключаются в продуцировании «нео-» и «пост-» формаций. Христианские мученики не были «пост-апостолами», и св. Григорий Палама не был «нео-каппадокийцем»! Если научные и культурные парадигмы развития описывают *дискретный* ряд модернизаций или же революций, то целью и нормой существования духовной традиции является *непрерывность* трансляции аутентичного христианского опыта, который всегда остается тем же, тождественным себе как опыт общения

и соединения со Христом, хотя и может облекаться в различные меняющиеся формы, а в эмпирическом времени жизнь традиции может проходить через периоды спада и перерыва. Как писал Мейендорф, «факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно называют “новым богословием”, которое порывает с Преданием и преемственностью»¹.

Итак, хранение и тождественная передача первоисточного порождающего опыта христианства — неизменная главная задача православного сознания и православной духовной традиции. В свете этой задачи и следует, по нашему убеждению, оценивать современную ситуацию православной мысли и определять пути дальнейшего ее развития. Универсализованная трактовка патристики, развитая Флоровским (и, по сути, попросту воспроизводящая исконную православную идею *Живого Предания*), говорит, что православная патристика должна пониматься как феномен, не ограниченный хронологическими рамками, но представляющий собой определенный тип сознания и способ мысли: именно, сознание, что принимает для себя и ставит в центр своего внимания вышеуказанную задачу. И ясно, что в рамках такой трактовки, уже и *нео*-патристика — скорее сомнительный и неточный, малоадекватный термин; тогда как *пост*-патристика есть попросту синоним *пост*-православия. Аналогично, и творчество Мейендорфа, как я постараюсь показать, в его основных принципах и достижениях оно не столько принадлежит какому-либо из преходящих, сменяющих друг друга богословских или философских течений, сколько заново раскрывает для современного сознания и на его языке определенные стороны непреходящих устоев православия.

Сразу оговорюсь, однако, что я буду рассматривать наследие о. Иоанна почти исключительно в философских аспектах. Эти аспекты не были для него главными; но и здесь труды Мейендорфа открыли новые перспективы, которые получили затем развитие в современной философии. Богословско-философская проблематика этих трудов связана, в первую очередь, с изучением мысли св. Григория Паламы: без всякого преувеличения можно сказать, что Мейендорфом была представлена новая рецепция этой мысли, цельная и обстоятельная. Главное содержание и значение этой рецепции в философском плане я бы определил так: вкупе с предшествующими трудами о. Василия (Кривошеина) и В. Н. Лосского, она открыла широкий путь для современного возрождения того, что можно называть *православным энергетизмом*. Эту часто употребляемую формулу правильной понимать не в узком смысле некоторого богословского или философского направления, но в широком смысле определенного типа ментальности, ставящего во главу угла живой опыт связи с Богом и видящего, воспринимающего реальность как арену присутствия благодатных энергий Бога и ответного отклика человека на благодать. Это — древнее, исконное православно-аскетическое видение и восприятие реальности, но в жизни православия бывали целые периоды, когда оно оказывалось отодвинуто и заслонено, не получая явного и артикулированного выражения. В середине минувшего столетия православная мысль успешно преодолела один из таких периодов, длительный

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Он же. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 167.

и трудный, и в этом успехе — самая значительная заслуга о. Иоанна Мейендорфа.

При всем том надо указать, что в текстах о. Иоанна в качестве основной общей характеристики православного богословия и православного менталитета чаще всего выступает не энергетизм, а *персонализм* («христианский персонализм», «богословский персонализм» и т. п.). Опять-таки и он понимается не в смысле некоей конкретной доктрины или догматического учения, но в смысле общего подхода и перспективы, на базе которых рассматривается и концептуализуется икономия божественной реальности и богочеловеческого отношения. Определяющее свойство этой перспективы в том, что первым и ближайшим предметом рассмотрения в учении о Боге служат божественные Ипостаси, Отец, Сын и Дух, от которых мысль затем переходит к рассмотрению божественной Сущности, Усии. (Как тут обычно замечают, в западном богословии, подход которого Мейендорф называет «эссенциализмом», порядок продвижения мысли обратный, от Усии к Ипостаси.) Для нашей темы важны, прежде всего, две особенности этой персоналистской перспективы, которую настойчиво утверждает Мейендорф.

Первая особенность — это ее отношение к философии. Как известно, концепции ипостаси и личности, понимаемой как ипостась, отсутствуют в античной метафизике и принципиально не могут принадлежать ее дискурсу: будучи созданы Каппадокийцами, они послужили началом и основанием кардинально иного дискурса, христианского догматического богословия. С учетом этого, требует уточнения популярный тезис, часто высказывавшийся, в частности, Флоровским: «Идея личности была величайшим вкладом христианства в философию»¹. Мейендорф справедливо указывает, что православный персонализм, или же первенство идеи личности в православной мысли, был фактором, как раз удалявшим эту мысль от философии, а также, в известной мере, и от западного богословия. Классическая метафизика, равно античная и новоевропейская, отнюдь не была метафизикой личности. Ее понятия субъекта и индивида, или индивидуальности, в корне отличны от православного богословского концепта личности-ипостаси, а весь ее дискурс, понятийный строй, который Мейендорф тоже именуется эссенциалистским, неадекватен для выражения персоналистского характера православного опыта². Поэтому в течение всей своей истории православная духовность лишь очень спорадически и частично находила отражение в философии. Более систематической попыткой ее философского выражения явилась мысль Религиозно-философского возрождения в России в начале XX века; но, в целом, эта мысль еще оставалась в рамках классической метафизики, и потому попытка имела лишь весьма относительный успех (хотя она и привлекла силы целого ряда ярких, крупных мыслите-

¹ Флоровский Г. В. Век патристики и эсхатология: Введение // Он же. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 239.

² Вот, к примеру, одна из типичных у Мейендорфа характеристик философских аспектов каппадокийской триадологии: «Тут нет притязаний на философскую согласованность (consistency), хотя и используются принятые философские термины. Окончательное значение этих терминов заведомо отлично от их значения в греческой философии, и их неадекватность признается открыто. В особенности же это верно для ключевого термина *ипостась*». (Meyendorff J. Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. Mowbrays, 1975. P. 182.)

лей). О. Иоанн относился к этой мысли сдержанно, а отчасти и скептически; в своих текстах он явно критиковал одно из ее основных учений, софиологию. В свете этой длительной негативной предыстории является немало важным, что в последние десятилетия XX века появились предпосылки к изменению ситуации в отношениях православной мысли как с философией, так и с западным богословием. В части богословия Мейендорф это успел заметить; в своей «Византийской теологии» он пишет: «Наблюдается возврат к экзистенциальному и опытному подходу в учении о Боге»¹. Что же до философии, то совершившийся в ней отказ от классической метафизики радикально изменил и позиции европейской мысли в проблеме личности. Вслед за эпистемологическим событием «смерти субъекта» эта мысль вступила в период поисков, главную тему которых выражает название коллективного сборника, выпущенного большою группой крупнейших европейских философов (Деррида, Делез, Нанси, Марион и др.): «*Кто приходит после субъекта?*» (1991). Поиск разворачивается во всем широком пространстве от Декартова субъекта познания до христианского человека, строящего свою идентичность в открытости Богу и приобщении Ему; и в дальнейшем мы вернемся еще к его результатам и перспективам.

Вторая же особенность персоналистской перспективы — ее теснейшая связь с концепцией Божественных энергий. По Мейендорфу, «персонализм» православного учения о Боге и человеке адекватно раскрывается и конкретно реализуется исключительно через «энергетизм» этого учения. Божественное личное (ипостасное) бытие, как в своей внутритроичной жизни, так и в своих действиях в мире, *ad extra*, осуществляется лишь посредством Божественных энергий. В свою очередь, и эти энергии, как их описывает православное богословие, необходимо связаны с икономией Ипостасей, так что вся концепция Божественных энергий может быть развита лишь в рамках «персоналистского», личностного видения божественной реальности. Поэтому Мейендорф пишет: «Богословский персонализм есть основная черта предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; в нем — ключ к пониманию его учения о божественных энергиях»². В итоге в православном учении возникает, по Мейендорфу, постоянное переплетение этих двух фундаментальных принципов и подходов. Персонализм православного мышления повсюду сочетается с энергетизмом: если первый принцип передает общий характер реалий и процессов, то второй идет вглубь, раскрывая, насколько это возможно, движение и жизнь, динамические связи и механизмы этих реалий и процессов.

С богословской стороны, это тесное сопряжение персонализма и энергетизма стало источником целого круга проблем — обширной и сложной проблематики взаимосвязей между Ипостасями Св. Троицы и Божественными энергиями. Многие из этих проблем не нашли освещения в трудах Паламы: Мейендорф не раз отмечает «явно незавершенный характер учения учителя

¹ *Meyendorff J. Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes.* Mowbrays, 1975. P. 181. В особенности, такой возврат о. Иоанн видел в теологии Карла Ранера, находя, что последний «среди современных западных богословов... ближе всех к основному течению святоотеческого Предания» (*Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Он же. Православие в современном мире.* Нью-Йорк, 1981. С. 178.)

² *Протопресв. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы.* Введение в изучение. СПб., 1997. С. 287.

безмолвия», а комментатор русского перевода его знаменитого «Введения» (В. М. Лурье) добавляет здесь, что «впечатление незавершенности учение св. Григория Паламы оставляло главным образом неясностью... соотношения в нем энергии Божией и ипостасей»¹. Но наша тема толкает нас взглянуть на данное сопряжение с другой, философской стороны. Уйдя от погружения в богословские контroversы, мы замечаем, прежде всего, что с чисто философской точки зрения, соединение персонализма и энергетизма — оригинальная и необычная для философской традиции конфигурация начал. Энергия и Личность — два фундаментальных предмета философствования, которые оба имеют свою давнюю историю и свой дискурс в европейской философии; но эти их истории и дискурсы почти не соприкасались. Имеется лишь один важный сближающий момент, однако негативного рода: в классической европейской метафизике как энергия, так и личность не находили внимания и понимания. Если, вслед за Хайдеггером, признать определяющей чертой классической метафизики «забвение бытия», то можно сказать, что *главными слагаемыми в забвении бытия служили именно — забвение энергии и забвение личности*. В обоих случаях забвение принимало форму подмены. Как подробно показывал Хайдеггер, подменной энергии в западной мысли стал «акт» (вследствие перевода греческой ἐνέργεια латинским *actus*), и смысловые различия двух терминов привели, как он полагает, к катастрофической потере всей глубинной специфики эллинского видения. Аналогичной подменой личности стал «субъект» (Декартов субъект познания, его корреляты и производные), и можно сказать, пожалуй, что *mutatis mutandis* последствия этой подмены были аналогичны — они привели к потере глубинной специфики христианского видения.

В наши дни, однако, классическая метафизика уже ушла. Процесс «преодоления метафизики», в целом, завершен, и европейская философия движется в постклассическом пространстве, пытаясь отыскать в нем свои новые принципы и парадигмы. В эпоху постклассического мышления как история энергии, так и история личности входят в новый этап. Оба фундаментальных принципа не принадлежали к старым, классическим основаниям философского дискурса, и сейчас они предстают как прежде недооцененные и неверно понимавшиеся, требующие новой трактовки. Внимание к ним растет, и кто знает — не смогут ли они стать ведущими принципами постклассической философии?

В этой ситуации православное учение, каким его представляет Мейендорф, открывает один из возможных путей к новой современной трактовке личности и энергии. Главная особенность данного пути — тесная внутренняя связь этих двух принципов, которая, как мы говорили, никак не была присуща их прежним философским трактовкам. Здесь, безусловно, не имеется готовых философских понятий и концепций; но здесь для философского разума открывается определенный род опыта, для которого личность и энергия служат ключевыми порождающими и организующими началами — и рефлексия этой опытной базы способна дать исходные ориентиры и интуиции для философского осмысления этих начал. Ниже мы кратко укажем некоторые основные черты возникающего на этом пути понимания личности и энергии.

¹ Лурье В. М. Комментарии // Протопресв. Иоанн Мейендорф. Цит. соч. С. 455.

2

Надо сказать, что с философской точки зрения речь об энергии в православном богословии, как у Мейендорфа, так и у самой Паламы, представляет категорию энергии в недостаточно значительном статусе и масштабе. После «забвения энергии», как бы стремясь его компенсировать, современная мысль, начиная с Хайдеггера, признает энергию фундаментальным производящим принципом, первоначалом онтологии, равновеликим началу бытия: по Хайдеггеру, если у Платона бытие предстает как идея, то у Аристотеля — как энергия; уже в ранних Марбургских лекциях 1924 года он пишет: «Energiea является, возможно, наиболее фундаментальным сказуемым бытия (*der Seinscharakter*) в учении о бытии у Аристотеля»¹. В отличие от этого, православный энергетизм, активно вводя начало энергии и в триадиологию, и в христологию, а в философском аспекте, в онтологию, все же не отводит этому началу верховной, первенствующей роли ни в одной из этих сфер. Энергия появляется здесь скорее как завершающее, «недостающее третье» в собрании принадлежащих Богу начал: Ипостась — Усия (или Природа) — Энергия, — раскрывающее, насколько возможно, онтологическую динамику божественной реальности как *ad intra*, в ее внутритроичной жизни, так и *ad extra*, в ее отношении к миру и человеку.

Но вместе с тем философский взгляд должен заметить, что православный энергетизм вносит новые содержательные моменты, новые коннотации в понимание энергии. Наиболее существенные из таких коннотаций — это связи энергии с началом любви и с парадигмой перихорисиса. Мейендорф пишет: «Благодаря божественной энергии божественные ипостаси выступают в своей взаимной сопричастности (*co-inherence*), перихорисисе: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14, 11)... Перихорисис выражает совершенную любовь и, следовательно, совершенное единство энергии Трех Ипостасей... Энергия, поскольку она всегда Троична, всегда является выражением и сообщением любви: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» (Ин. 15, 9)»². Толкуя слова Паламы о межипостасной любви в Боге («150 глав», гл. 36), о. Иоанн заключает: «Любовь единит три божественные ипостаси и чрез общую им божественную энергию изливается на тех, кто достойны ее принять»³. Но эти и прочие смысловые связи надо рассматривать как частности по отношению к единому ключевому фактору, что мы выделили с самого начала: вся главная специфика православного энергетизма заключается в его связи с личностью, его включенности в личностную картину Божественной и тварной реальности. *В православном учении энергии описывают икономию именно личного бытия, несут печать личности.* «Аристотелева диада природа-энергия в применении к Богу рассматривалась как недостаточная, поскольку в природе Бога решающий действующий фактор ипостатичен. В силу этого божественная энергия не только едина, но и три-ипостасна, коль скоро энергия отражает общую жизнь трех Лиц. Личностные аспекты

¹ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe, Band 18. Fr. a. M., 2002. S. 44.

² Meyendorff J. Op. cit. P. 186.

³ Ibid.

божественного существования не исчезают в единой энергии»¹. Глубоко личностный характер отличает и действия божественных энергий в мире. Мейендорф подчеркивал без конца важность православного принципа личного прямого Богообщения: «Во Христе человек встречает Бога “лицом к лицу”... Этот Бог-Дающий-Себя и есть божественная энергия: Бог живой и личностный»². Вовлекаясь в это Богообщение, печать личности, включенность в икономию личного бытия приобретают и тварные человеческие энергии.

Как видно уже, эти особенности православного энергетизма создают отличия между ним и первоисточной Аристотелевой концепцией энергии; а также и отделяют его от современных разработок философии энергии, стремящихся сохранить верность античному пониманию последней. Сравнительный анализ православно-паламитского и античного понимания энергии — большая и сложная проблема. Не входя вглубь нее, мы лишь укажем одно крупное различие, служащее источником других, менее существенных. У Паламы, а вслед за ним и у Мейендорфа, энергия характеризуется как, прежде всего, *динамический* принцип; Мейендорф всюду настойчиво подчеркивает, что богословие энергий было создано, чтобы передать «динамическое понимание Бога», «собственный тварный динамизм мира», «понимание человека как динамически нацеленного на дальнейшее продвижение в Боге» и т. д. и т. п. Однако «динамический» означает связанный с δύναμις — с возможностью, силой, движением, меж тем как Аристотелева энергия включает в себя существенные аспекты, сближающие ее не с δύναμις, а с ἐντελέχεια — завершенностью, совершенной осуществленностью, полнотой; и очень нередко, во многих контекстах, энергия и энтелехия отождествляются. Уже в самом начале трактующей об энергии кн. IX «Метафизики» Аристотеля говорится: «“возможность” и “действительность” (ἐνέργεια) простираются не только на находящееся в движении» (1046 a2; здесь, как видим, допускается еще также и расхождение между δύναμις и движением). Аспекты энергии, не связанные с движением и изменением, играют крупную роль в Аристотелевой онтологии, и, в частности, именно на них опирается концепция неподвижного Перводвигателя (τὸ πρῶτον κινῶν, Met. XII 1070 a2), лежащая в основе этой онтологии (Перводвигатель, безусловно, обладает энергией, но это не энергия динамики и движения, а энергия совершенной полноты и покоя). Поэтому встает немаловажный вопрос: *представлены ли в православном энергетизме подобные аспекты, в которых энергия, будь то божественная или тварная, фигурирует вне динамики движений и изменений?*

Ответ на этот вопрос не очевиден и требует особого исследования. В порядке предварительном и дискуссионном скажем лишь, что ответ может быть, видимо, различным в зависимости от онтологической ситуации: от того, действует ли энергия в божественном или тварном бытии. Бытие божественное ex definitione должно быть свободно от всех изменений и движений, так что энергия в божественной реальности может представлять лишь завершенную осуществленность и совершенную полноту — иначе говоря, она здесь является в точности «энергией покоя». Для Отцов Церкви

¹ Ibid. P. 185–186.

² Ibid. P. 187.

было достаточно обычным применять к Богу концепцию Перводвигателя¹; но стоит и несколько уточнить. Бытие божественное есть Троическое бытие, наделенное отношениями порождения (Сына Отцом) и исхождения (Духа от Отца чрез Сына), и между тремя Божественными Ипостасями существует отношение перихорисиса, осуществляемое именно посредством Божественной энергии. Весьма часто, и не без оснований, эти отношения характеризуются как онтологическая (однако не темпоральная!) динамика; и, в свете всего этого, нам следует полагать, что божественная реальность, или личное бытие-общение может мыслиться лишь антиномически, как «подвижный покой» и «покоящееся движение». Энергия же во внутри-Троической икономии может рассматриваться как «энергия подвижного покоя», своего рода антиномическое обобщение аристотелевской энергии покоя.

В бытии тварном мы находим иную ситуацию. Действуя в мире, Божественная энергия оказывается связана с сугубо динамическими проявлениями: она осуществляет онтологические изменения в человеке, его актуальное восхождение к обожению. Здесь она определенно не выступает как завершенная полнота осуществленности и «энергия покоя»; и именно к этой сфере ее действий относится весь радикальный динамизм в православном богословии энергий. Можно согласиться, что в данной сфере, в учении о Богообщении и обожении человека — непосредственно передающем опыт исихастской практики — православный энергетизм отличен от энергетизма античного. Но нетрудно увидеть также, что такое различие в характере энергии прямо вытекает из различия античной и христианской онтологии: в силу онтологического разрыва меж тварным и божественным бытием, тварное падшее бытие отнюдь не является полным в себе, самодовлеющим; оно обретает свое исполнение лишь в динамике, в «выходе из себя», не имея в самом себе завершенной полноты бытия — ergo, и соответствующей этой полноте «энергии покоя». Для античного же разума бытие исключительно едино и цельно — и в таком бытии энергия движения и динамики необходимо довершается самодовлеющей энергией полноты и покоя. Здесь уместен также дискурс равновесия / неравновесия: если античное мироздание мыслилось как глобальная реальность, пребывающая в вечном равновесии, то в христианстве тварное мироздание скорее мыслится как реальность, в глобальном неравновесная. Фундаментальный неравновесный элемент вносится в нее уже исходным событием Творения, затем еще усиливается событием Падения и окончательно закрепляется онтологической драмой, инициируемой Боговоплощением. Концепция же энергии, отвечающая неравновесной глобальной реальности, не может базироваться на примате энергии покоя. Интуиция глобально неравновесной реальности мало артикулировалась, ибо в учении о мире всегда сохранял влияние античный дискурс. Но она сказывалась неявно во многих темах; и можно сказать, пожалуй, что паламитское учение об энергии — один из главных прорывов этой интуиции в богословско-философский дискурс православия.

¹ Ср., напр., у еп. Немесия Эмесского: «Существует действие, происходящее и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен» (О природе человека. М., 1996. С. 120). Аналогично у преп. Максима Исповедника: «Божество... является совершенно недвижимым по сущности и природе... и движет каждое из сущих» (О недоумениях к Иоанну. LXXX (XVIII) // Преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия. М., 2006. С. 234).

Из сказанного понятно, что современные философские построения, стремящиеся полностью оставаться на почве Аристотелевой концепции энергии, приходят к расхождению с учением об энергии у Паламы и его продолжателей. Яркий пример таких расхождений мы найдем у самого значительного русского философа конца XX века — В. В. Библихина (1938–2004), который был и переводчиком «Триад» Паламы на русский язык. В большом курсе лекций «Энергия» (опубл. 2010) Библихин проводит углубленный анализ не только концепций энергии у Аристотеля и Паламы, но и обширной примыкающей проблематики, вплоть до трактовки божественных имен в индийских Ведах. Он всюду держится Аристотелева понятия, предельно акцентируя в нем роль «энергии покоя»: «Аристотелевская энергия... первое движения, изменения... Она первый двигатель... Первый двигатель это полнота энергии, но он неподвижен. Всякая сила, потенция после него. Он покой, энергия покоя»¹. Согласно Библихину, «у Аристотеля энергия это именно цель, а не средство... последняя цель, осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель»². Меж тем в православном учении, по Мейендорфу, в Богочеловеческой икономии «Божественная энергия есть то, что делает возможным видеть Бога и приобщаться Богу»³, — и здесь, как и в других «динамических» формулах, энергия явно не выступает как «бытие, которое полно собой и само себе цель» (хотя Бог всецело присутствует в каждой из Его энергий, но Бог не есть энергия, а есть «треугольник» Ипостаси — Усия — энергия). Самым определенным образом, эта икономия совершается не в элементе самодовлеющей самоцельной полноты, а в элементе встречной обоюдной открытости и самоотдачи Бога и человека, когда энергия — «сообщение любви» (Мейендорф). В итоге всего исследования Библихин приходит к резкому и категоричному неприятию паламитского различения сущности и энергии. Вот некоторые из его выводов: «С отделением Божественной сущности от Его энергии была забыта *энергия покоя*, было забыто, что такое энергия покоя... Энергии в Боге *не* могут быть отличны от сущности... Различение сущности и энергии в Боге... необоснованно, а главное, *не нужно*... Различение сущности и энергии в Боге... провал паламитской мысли... Паламитский догмат — догматическая неудача»⁴.

Быше мы уже отчасти пояснили, какая логика может приводить к таким выводам. Библихин пронизательно подмечает ключевой пункт, который прежде не выдвигался на первый план в дискуссиях богословия энергий: действительно, если принять, что в этом богословии должна быть соблюдена та же краеугольная роль энергии покоя, что в Аристотелевой концепции энергии — иначе говоря, что энергия должна выступать исключительно как «последняя цель, осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель» (заметим, какая насыщенная, выразительная формула!), — тогда паламитские положения о приобщаемой энергии и неприобщаемой сущности, о различении сущности и энергии в Боге окажутся необоснованными. В этом случае приобщение энергии есть приобщение

¹ Библихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 321.

² Там же. С. 333–336.

³ Meyendorff J. Christ in Eastern Christian thought. St. Vladimir's Seminary Press, 1975. P. 144.

⁴ Библихин В. В. Цит. соч. С. 137–141. (Курсив автора.)

последней полноте, самому осуществленному бытию, и превыше такого приобщения, за его пределами, уже не может оставаться ровно ничего, оно должно уже являться и приобщением сущности. Но суть дела именно в том, что здесь, в этом пункте, православный энергетизм расходится с аристотелевским; не отвергая концепции энергии покоя в целом, он ограничивает примат этой энергии в сфере тварного бытия и богочеловеческой икономии. В историко-философской перспективе, оставляющей в стороне опытные, исихастские истоки этого энергетизма, трудно признать саму возможность такого расхождения. Античная концепция предстает единственно возможной, и исследователи истории мысли по сей день нередко избирают антипаламитские позиции. Философский анализ паламитского *не-аристотелева энергетизма* остается открытой проблемой, которая допускает разные подходы; быть может, его принципы можно описать и без явного разрыва с аристотелевской основой — например, на пути ее расширенной трактовки, усиливающей отличия энергии от энтелехии¹ (Бибахин практически сливает эти понятия²).

Позиции Бибахина в проблеме энергии в большой мере родственны позициям Хайдеггера (как и в целом, Бибахин, переводчик главных трудов Хайдеггера на русский язык, близок был к его философии). Хайдеггер, мы знаем, не рассматривал учения Паламы; однако масштаб его мысли и его фундаментальные разработки в проблеме энергии, берущейся со всем комплексом смежных проблем и во всем историческом пространстве, задают горизонт и уровень для современного рассмотрения проблемы и делают необходимым с ними сообразоваться. Прежде всего, как упомянуто уже выше, Хайдеггер утверждает ключевое и основоположное значение проблемы энергии для онтологии и для философии в целом; ср., например: «Для Аристотеля вопрос о *δύναμις* и *ἐνέργεια* — это не вопрос о категориях... это вопрос о сущем как таковом... вопрошать о *δύναμις* и *ἐνέργεια* и есть подлинное философствование»³. Для сопоставления с позициями православного энергетизма наиболее важны лекции 1931 года, целиком посвященные скрупулезнейшему анализу нескольких страниц «Метафизики» Аристотеля (Кн. IX, гл. 1–3), трактующих о соотношении возможности и действительности, *ἐνέργεια*. Сквозной темой этого анализа служит та же тема, которую позднее ставит в центр и Бибахин: тема о характере и границах связи *δύναμις* и *ἐνέργεια* с движением. Хайдеггер развивает обобщенную трактовку этой связи, согласно которой данная связь необходимо включает в себя и связь с неподвижностью, покоем. Разбирая у Аристотеля пример возможности: «то, что может ходить, не ходит, а то, что может не ходить, ходит» (1047 a24), он говорит: «Способное ходить, которое не исполняет ходьбы, — каким образом оно действительно как способное? Не-хождение, рассматриваемое со стороны движения, есть покой, неподвижность. Значит, эта неподвижность позволяет схватить характеристическое наличие...

¹ Этот путь кратко обсуждается в нашей работе: Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 311–353.

² Ср.: «Энергия то же самое, что завершенность, законченность, *энтелехейя*... В энтелехии, энергии вещь дошла до полноты осуществления, до совершенства своего бытия» (Бибахин В. В. Цит. соч. С. 422).

³ Heidegger M. Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe, Bd. 33. Fr. a. M., 1981. S. 9–10.

способного как такового? Безусловно, это необходимый момент — но этого недостаточно... То, что способное ходить пребывает в покое, явно мыслится как некий род или способ той подвижности, к которой оно как способное способно. Таким образом, действительность способного *со-определяется* из способственной (*vermögbar*: относящейся к способности.— С. Х.) действительности, которая приводит себя в исполнение... Как постичь эту *со-определенность*, то, что способственное исполнение в способе своей действительности просвечивает (*hineinstrahlt*) в действительность способного как такового?»¹ Как видно отсюда, покой, в свою очередь, связывается с исполнением, осуществленностью. Род этой связи Хайдеггер иллюстрирует собственным примером, описывая неподвижного спринтера перед стартом, который весь пребывает в совершенной готовности, «в состоянии побегать». Вскоре, в 1936 году, в программном тексте «Исток художественного творения» он вновь возвращается к такому состоянию, характеризуя его более отчетливо: «Покой — это не такая противоположность движения, которая исключает движение, но такая, которая вбирает в себя движение... Если покой вбирает в себя движение, то может быть такой покой, который будет внутренним сосредоточением движения, то есть будет наивысшей подвижностью»². Подобными рассуждениями выясняется, что покой, полнота осуществленности играет определяющую роль в смысловом содержании как возможности, так и энергии. И мы можем заключить в итоге, что хайдеггеровская трактовка энергии, как и позднейшая трактовка Бибахина, в существенном следует Аристотелю и в трактовке Аристотелевой энергии утверждает онтическое первенство «энергии покоя»³. Можно полагать также, что в творчестве этих авторов мысль об энергии продвигается к некоторой новой онтологии радикально неклассического характера, прообраз которой можно видеть в философии события позднего Хайдеггера.

Что же до православного богословия энергий, то в нем явственно намечается собственная концепция энергии, интегрирующая энергию в личное бытие, питаемая из опыта исихастской практики и не вполне совпадающая ни с Аристотелевой, ни с неоплатонической концепцией. Но здесь нет покуда философски разработанного концепта энергии. Продвигаясь к его созданию, необходимо в полной мере учитывать и античные основания идеи энергии, и современные трактовки ее, кратко описанные нами.

3

Осталось сказать несколько слов о трактовке проблемы личности. С философской точки зрения персоналистская перспектива, которую столь последовательно утверждает Мейендорф, предлагает новую неклассическую парадигму конституции человека, новую персонологическую и антропологическую

¹ Ibid. S. 217. (Курсив автора.)

² Хайдеггер М. Исток художественного творения // Он же. Работы и размышления разных лет / Пер. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 80–81.

³ Можно отметить, что у раннего Хайдеггера, в цит. нами лекциях 1924 года, при анализе базовых Аристотелевых понятий, включая *δύναμις* и *ἐνέργεια*, еще не придается такого первенствующего, конститутивного значения принципу недвижной самодовлеющей полноты бытия.

ческую модель. В описании этой парадигмы и модели Мейендорф не первооткрыватель, он следует в русле современного православного богословия личности, развивавшегося многими авторами, начиная с Л. П. Карсавина, В. Н. Лосского и Г. В. Флоровского. В философском аспекте здесь представлена концепция личности, отправляющаяся от положений патристического богословия и основанная на отождествлении понятий личности и божественной Ипостаси: «Личность есть... начало божественное и само Божество»¹, — писал Лев Карсавин, стоявший у истоков современного этапа этой концепции. В связи с этой главной ее особенностью, я называю данную концепцию *теоцентрической персонологической парадигмой* (ТПП; у Мейендорфа найдем весьма близкий термин «теоцентрический персонализм»), в отличие от *антропоцентрической персонологической парадигмы* (АПП), созданной в классической метафизике и прилагающей понятие личности к индивидуальному человеку. Сжатое описание ТПП на современном этапе дано в моей недавней работе²; здесь же я укажу только, что в трудах Мейендорфа выявляется и акцентируется, прежде всего, энергичный характер ТПП.

Этот характер и составляет главное ее отличие. Человек в его отношении к Богу выступает как энергичное образование: по Мейендорфу, ключевое свойство человека в том, что он наделен «собственными энергиями, собственной целью и собственной динамической идентичностью», а также «собственным назначением, которое состоит в устремлении к Богу и приобщении к Нему... Истинная цель творения заключается в... приобщении к Богу в божественных энергиях, в преображении и в прозрачности для божественных действий в мире»³. По сути, в этих словах выражено энергичное содержание ТПП в ее части, говорящей о человеке: энергично приобщаясь личному божественному бытию, человек обретает собственную личность и идентичность. Очевидно, что здесь перед нами определенная парадигма конституции человека: структуры личности и идентичности человека формируются божественными энергиями, встречи с которыми в синергии человек стремится достичь. Равным образом, очевидно, что это — онтологическая и энергичная парадигма; и оба эти свойства в корне отличают ее от конституции человека в АПП, в классической метафизике, где человек конституируется в актуализации универсальной сущности человека. И «сущность человека», и «субъект», и все другие базовые концепты АПП вообще не используются здесь, и это значит, что православный персонализм и энергетизм предлагают радикально неклассическую парадигму конституции человека. Ключевым принципом данной парадигмы выступает «открытость вверх» (выражение Паламы) человеческого существа: человек конституируется в размыкании и устремлении всего себя навстречу Богу.

Другим свойством этой парадигмы, важность которого также подчеркивает Мейендорф, является ее холистический, или интегральный характер: актуализация конститутивного отношения человека к Богу есть дело

¹ Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство. Париж, 1927. С. 6.

² Horujy S. Personalistic dimensions of neo-patristic synthesis and modern search for new subjectivities // Theologia (Athens). 2010. 81 (4). P. 407–424.

³ Meyendorff J. Byzantine theology. P. 133.

не одного интеллекта или сознания человека, но цельного человеческого существа, в него вовлекаются все уровни человеческой организации, включая и телесные измерения. Мейендорф много пишет об этом, противопоставляя холистическую «библейскую антропологию» дуалистической языческой антропологии и развивая положение Паламы о том, что «тело вместе с душой проходит духовное поприще». В рамках такой антропологии с необходимостью возникает собственная оригинальная герменевтика телесности, которая привлекает к себе внимание в сегодняшнем секулярном обществе, поскольку проблемы телесности — одни из наиболее актуальных и обсуждаемых в современной культуре.

В философской ситуации наших дней новый неклассический подход в персонологии и антропологии, открываемый православным энергетизмом, представляет значительный интерес. Мы уже сказали в начале, что после «смерти субъекта» для современной постклассической мысли в центре внимания оказался персонологический (и эпистемологический) вопрос «Кто приходит после субъекта?». Тем самым, эта мысль активно обращается к проблематике личности и идентичности человека, пытаясь заново переосмыслить ее, найти для нее новые неклассические основания и новый язык. При этом речь не идет о построении очередного отвлеченного учения: ключевая задача в том, чтобы, сделав предметом рефлексии весь совокупный фонд антропологического опыта прошлого и настоящего, увидеть, идентифицировать в нем новые личностные формы, модусы субъективности. Сегодня такой поиск и исследование неклассических модусов субъективности успели уже принести результаты, самые заметные из которых — в постструктуралистской антропологии Фуко и Делеза. Особое значение здесь имеет концепция «практик себя» позднего Фуко, где глубокий анализ опыта стоических и других позднеантичных антропологических практик выводит к весьма общему проекту неклассической антропологии. Логика и методология этого проекта имеют явное сходство с вышеописанной православной персонологией: в обоих случаях строится парадигма конституции человека в практике направленной целостной трансформации себя (хотя сами конститутивные практики различны, и парадигма Фуко отнюдь не предполагает онтологического трансцендирования)¹. Но надо отметить при этом, что в православном подходе привлечение энергийных концепций существенно обогащает антропологический дискурс, открывая дополнительные возможности описания личностных структур в их динамике. Приведем выразительный пример: патристическая парадигма перихорисиса — одна из специфических парадигм личного бытия; и, как нетрудно увидеть, с персонологической стороны перихорисис может рассматриваться как определенный конкретный способ, каким конституируется идентичность личности. В самом деле совершенное взаимопроникновение и совершенный взаимообмен бытием Божественных Ипостасей на языке личного бытия суть не что иное, как Их взаимное удостоверение и подтверждение в Их бытии — что и есть установление идентичности. Мы видим, что божественное бытие как «личное

¹ Детальное сопоставление концепции Фуко и современной православной персонологии дано в нашей работе: *Хоружий С. С.* Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // Он же. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 492–684.

бытие-общение» содержит в себе определенную парадигму личной идентичности: это — совершенная, онтологическая идентичность, которую естественно называть *тринитарной идентичностью*. Она является конкретной моделью совершенной и полной идентичности и как таковая может служить для сравнения с другими парадигмами, отчего ее наличие ценно для современной персонологии, даже и в секулярной мысли.

Как видим, православные концепции личности и энергии, вкупе ведущие к энергичной конституции человека и к новой неклассической антропологии, в немалой мере созвучны поискам современной философии и способны в них внести ценный вклад. Происходящее сегодня продвижение и укрепление постсекулярных идей постепенно убирает идеологические барьеры, снимает конфликты и конфронтации, что прежде препятствовали сотрудничеству религиозной и секулярной мысли. Постсекулярный контекст обладает полезной собирательной и объединяющей способностью, и в постсекулярном диалоге, развертывающемся на пространстве современной культуры, идеи и плоды творчества о. Иоанна Мейендорфа обретают новую жизнь.

ИСИХАЗМ И ИМПЕРИЯ: ТАКИЕ РАЗНЫЕ СПУТНИКИ

История Византии представляет две стороны, две совершенно противоположные стихии: одну — эллинско-христианскую... другую — римско-государственную... Обе участвовали в жизни византийской, созида я или губя, обе отозвались на Востоке после падения Византии и отзываются до наших дней.

*Алексей Хомяков*¹

Этот краткий текст — не более чем отрывочные заметки, без всякого притязания на «охват» неохватной темы. Вдобавок, автор — не византолог, и права его высказываться на византийские темы вообще сомнительны. Однако уже и те отдельные стороны феномена Византии, с которыми сталкивали меня мои занятия в философии и антропологии, рождали любопытное, специфическое впечатление, которое я попытаюсь передать: впечатление, что этот феномен сегодня крайне актуален для нас, но в то же время — амбивалентен, так что его актуальность неоднозначна, она одновременно питает разные, едва ли не противоположные тенденции современной отечественной реальности.

Начну с предмета, наиболее мне знакомого в византийском мире. В моих исследованиях формаций личности, религиозных и антропологических практик я довольно систематически занимался изучением византийской мистико-аскетической традиции, исихазма. Как ныне признано и в научном, и в церковном сознании, исихазм — критически важное слагаемое феномена Византии, ядро и стержень византийской духовности, глубинная основа духовного и нравственного склада византийского человека. Что крайне существенно, эта роль или миссия исихазма не ограничилась собственно Византией, она перешагнула ее границы как в пространстве, так и во времени. Она была воспринята во всех частях Византийского Сообщества, ибо полноценные ветви исихастской традиции образовались во всех ареалах Восточного христианства, в том числе и в России; специалисты иногда говорят даже, что исихазм обрел вторую родину на Руси. В историческом же измерении исихазм пережил крушение Византии. В православных странах, которые на века оказались лишены независимости и государственности, исихазм стал одной из главных опор народного сознания, незаменимой частью тех внутренних ресурсов, защитных сил, которые помогали сохранить духовную и культурную идентичность. В дальнейшем и по сей день исихазм пребывал и пребывает живой традицией, что играет большую роль и в фонде исторической памяти православного сознания, и в кругу начал, формирующих и движущих это сознание.

¹ Хомяков А. С. Примечание к статье: Голос грека в защиту Византии // Он же. Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 3. С. 367.

Таким образом, исихазм — это, несомненно, актуальная часть византийского наследия; и есть целый ряд аспектов, в которых он актуален и ценен не только для России и Православия. Чтобы дать представление о многомерности явления и его значения, я укажу три различных аспекта, в которых современная актуальность исихазма проявляется во все более широком горизонте.

Поставим первым научный, достаточно узкий аспект. Уже немалый период исихазм выступает как обширное поле, на котором активно разворачиваются междисциплинарные исследования — исторические и патрологические, богословские и философские, психологические, культурологические... По существу, тут сложилась целая область науки с динамическим развитием, где получаемые результаты меняют состояние научного знания во многих сферах. Сложилось и многонациональное профессиональное сообщество, куда входили и входят многие выдающиеся ученые, гуманитарии и богословы не только из православных стран, но также и стран Запада. Со стороны Православия ряд открывают преп. Феофан Затворник и еп. Порфирий (Успенский), еще в XIX веке, за ними могут быть названы еп. Василий (Кривошеин), прот. Иоанн Мейендорф, из Греции — митр. Иерофей Влахос, иером. Феоклит Дионисиат, из Сербии — митр. Амфилохий Радович, еп. Афанасий Евтич, из Румынии — о. Думитру Станилоаз, архим. Иоанникий Балан... — можно было бы привести много еще имен. Что же до Запада, то стало уже традицией, что в круг ведущих авторитетов в изучении исихазма входят представители католической науки: сначала то был о. Мартин Жюжи, затем ему наследовали о. Ириней Осэр, кардинал Фома Шпидлик, а ныне такую роль играют о. Герхард Подскальский и проф. Антонио Риго. Наряду с отдельными исследованиями осуществляются и большие проекты, объединяющие все научное сообщество: к примеру, уже около двадцати лет проводятся ежегодные конференции по православной духовности и аскетике в католическом монастыре Спаса Преображения в Бозе, на севере Италии. И, в целом, деятельность этого сообщества — несомненный пример синергии, плодотворного сотрудничества на ниве византийского наследия.

Но, в известном смысле, такой научный аспект является только внешним: исихазм и византийское наследие выступают здесь лишь как объект изучения. Тем не менее есть и многие стороны, в которых исихазм актуален и ценен самим своим существом, внутренним содержанием. Все в большей мере современный христианский мир открывает и признает, что многие существенные элементы молитвенной жизни христианина, церковного устройства, христианской этики имеют корни в православно-аскетической традиции, и сегодня эта традиция продолжает быть важным фактором в сохранении устоев христианского существования, христианской нравственной дисциплины и строя личности, движимого устремлением ко Христу. Здесь ценность и значение исихазма выходят за рамки Православия. Еще в постановлениях Второго Ватиканского собора говорилось, что «на Востоке процветала иноческая духовность... которая стала своего рода источником латинских религиозных учреждений»¹, то есть, если продолжить, и источником действующего устройства латинской церкви. Вслед за тем папа Иоанн

¹ Второй Ватиканский Собор. Постановление об Экуменизме *Unitatis redintegratio*, 15. Цит. по: Апостольское послание «Свет с Востока»... Ватикан, 1995. С. 13–14.

Павел II в энциклике «Свет с Востока» указывает на общехристианскую ценность самого принципа священнобезмолвия, на котором стоит исихазм. Энциклика утверждает: «Все мы нуждаемся в таком молчании, преисполненном ощущения благоговейного присутствия... Все, верующие и неверующие, нуждаются в том, чтобы научиться такому молчанию, которое позволяло бы Другому говорить... а нам понимать Его слово»¹. Подобные свидетельства говорят, что в современном мире исихазм действительно и успешно служит преодолению антивизантийского мифа. Он признается важной частью фонда непреходящих общехристианских ценностей, которые равно необходимы и в нашей сегодняшней христианской жизни; и это — новый, более широкий аспект актуальности исихазма.

Этот аспект ведет нас и еще дальше. В суждениях энциклики рядом ставятся верующие и неверующие, за исихазмом тут утверждается не только общехристианская, но и общечеловеческая, универсальная ценность. И современные исследования исихазма обнаруживают в нем все более значительное и разнообразное содержание, обладающее такой ценностью. В числе главных направлений этих исследований — исихастская антропология, раскрывающая, какой образ человека формируется в исихастской практике христоцентрического Богообщения, возводящего к обожению. Как здесь выясняется, в восхождении к обожению по знаменитой «Райской Лестнице» исихастского опыта происходит личностное строительство, человек обретает личность и идентичность: *конституируется*. Иными словами, исихазм реализует определенную парадигму конституции человека — а именно, конституции на пути синергии и обожения, встречи и соединения с Божественными энергиями — и предстает, таким образом, как школа формирования личности. При этом важно заметить, что в исихастской практике личность формируется полномерно, не только в индивидуальных, но и в социальных измерениях. На раннем своем этапе, в эпоху египетских Отцов-пустынников, исихазм должен был создать основу искусства Умного Делания, выработать тонкие методики концентрации внимания и непрерывной молитвы. Эти задачи требовали от аскета полной сосредоточенности на переустройстве «внутреннего человека», и для этого — абсолютного исхода из мира, отказа от всякого участия в социальной жизни. Но далее, с обретением зрелости в духовном опыте, происходит возврат аскета к общению и обществу, в одних случаях ограничивающийся сообществом монахов, но в других — включающий и выход в мирскую жизнь для помощи, научения, совета ближним. Здесь происходит своеобразная «исихастская социализация», при которой исихастские начала вносятся в межчеловеческие отношения, в социальные роли.

Исихастские модели личностного строительства и, в особенности, исихастские стратегии социализации весьма актуальны и ценны в наши дни. Современная антропологическая ситуация несет признаки кризиса, ибо человек неуправляемо меняется, и многие из идущих изменений выражают негативные тенденции. Человек развивает радикальные и экстремальные тренды, тренды, размывающие его идентичность (как в виртуальных практиках) или стремящиеся вообще отбросить ее (как в практиках, заточенных к Постчеловеку). В обществе разрушаются устоявшиеся типы и способы

¹ Апостольское послание «Свет с Востока»... С. 35–36.

социализации, появляются новые, связанные с ведущими современными процессами — глобализацией, компьютеризацией, виртуализацией — и человек с беспокойством замечает, что эти новые механизмы социализации и коммуникации обедняют его личность и его отношения с другими людьми, заставляют его утрачивать свою человечность. В этих условиях исихастские установки социализации, исихастские личностные практики открывают возможности противостояния кризисным тенденциям. Они способны доставить противовес рискам и вызовам современности — тенденциям виртуализации человека, перехода к Постчеловеку, обеднения и формализации общения. И это значит, что исихазм сегодня — это еще и важный духовно-антропологический ресурс, который мы находим в византийском наследии.

* * *

Но разговор о византийском наследии никак не может ограничиться исихазмом. Не только исихазм, но даже Православие в целом — лишь одно из крупных слагаемых феномена Византии — византийского сознания и византийского культурно-цивилизационного организма. Организм этот изначально непрост, сложившие его факторы принадлежат разным мирам. Большинство описаний и обсуждений Византии начинается с указания трех ее фундаментальных составляющих — к примеру, так пишет Г. Острогорский: «Римская государственность, греческая культура и христианская вера суть главные источники византийского развития. Без любого из этих трех элементов сущность Византии немислима»¹. Все эти три столпа Византии — совершенно разной природы, и, разумеется, в византийской жизни они не существовали независимо и отдельно, но постоянно, сложно взаимодействовали меж собой. Нам сейчас наиболее существенны взаимоотношения первого и последнего, государственности и веры. Речь идет, конкретней, о римской имперской государственности; и она, в отличие от привычной нам европейской государственности Нового Времени, включает в себя даже не просто связь с религией, но мощную религиозную компоненту, как часть собственного внутреннего содержания. Начиная с Цезаря и особенно Августа, Империя обретает религиозную основу в виде особого *культу Императора*, куда входит божественное почитание персоны Императора, клятва его гением, воскурение фимиама перед его статуей, строительство храмов в его честь, где ему приносятся жертвы... Участие в этом культе — главный гражданский долг подданного Империи. Это — идейное и сакральное ядро римской государственности, и оно прочно перешло в византийскую имперскую государственность. «Культе Императора — единственный античный культ, сохранившийся после официального принятия христианства при Константине I и Феодосии», — констатирует авторитетный «Словарь античности». Но этот государственный культ — ярко выраженный *языческий* культ! Как таковой, он не может не расходиться с христианскою верой — и, в итоге, два столпа Византии вступают в непростое, напряженное взаимодействие меж собой: вера стремится христианизировать Римскую Империю, Империя же, в свою очередь, стремится объязычить, паганизировать или, точнее, в согласии с этимологией, *опоганисть* веру. Так фиксирует это обстоятельство Н. Н. Алексеев, крупный философ и государствовед из первой эмиграции:

¹ Острогорский Г. История Византийского государства. М., 2011. С. 64.

«В Византии... от столкновения евангельского учения с языческой государственностью произошла своеобразная равнодействующая»¹. Это довольно удачная формула, но далее, разумеется, надо раскрыть, какова же была эта равнодействующая.

Имеется изобилие фактов, черт, способных породить впечатление, что языческие элементы не только выжили, но и получили преобладание. Подобный взгляд был долгое время доминирующим в науке. Как отмечает крупнейший современный византист Ж. Дагрон, в его формирование главный вклад был внесен «римокатолицизмом, но не без помощи прогрессивного крыла русской православной мысли»². Не уходя в глубь времен, в качестве выразителя католического антивизантизма надо назвать, прежде всего, ученейшего М. Жюжи (1878–1954), российского же — Владимира Соловьева, который писал, не обинуясь: «Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при quasi-христианах Феодосии или Юстиниане»³. Такая позиция предполагала, что христианская Византия сохранила языческое обожествление Императора — чему находили богатые подтверждения в придворных церемониалах типа проскинезы (простиранья ниц) и проч. — и очень естественно выводила к пресловутой концепции «цезарепапизма», согласно которой в Византии кесарь себя сделал «папой», Император узурпировал prerogatives главы Церкви — притом, при ее собственном благоволении и содействии. Концепция прочно закрепилась, а ярлык «цезарепапизм» надолго стал одним из самых расхожих и популярных в западном и прогрессистском дискурсе о Византии. Еще в «Очерках византийской культуры» (1919) почтеннейшего П. В. Безобразова, принадлежавшего к школе акад. В. Г. Васильевского, упоминается как нечто бесспорное «цезарепапизм, несомненно преобладавший в Византии» и утверждается, что «теория симфонии... включает в себе скрытый цезарепапизм»⁴; апологетами цезарепапизма автор представляет крупнейших канонистов Вальсамона и Хоматиана, св. Симеона Солунского...

И все же с развитием науки эта концепция была оставлена, а с нею и целый набор других антивизантийских «предрассудков», по выражению Ж. Дагрона; как он находит, привели к этому «вселенский дух и просто историческая объективность». Разумеется, столкновение религиозности христианской и языческой в конституции византийского государства — имелось и отрицаться никак не может; однако «равнодействующая» этого столкновения на поверку оказывается иной. Современного научного анализа на базе полного корпуса данных не выдерживают ни представление об обожествлении персоны Императора (вопреки наличию императорского культа), ни утверждение о том, что Император себе присваивал иерейскую харизму

¹ Алексеев Н. Н. Христианство и идея монархии // Путь (Париж). 1927. № 6. С. 21 (Репр. изд.: М., 1992).

² Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010. С. 369.

³ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Он же. Полн. собр. соч. в 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 200.

⁴ Безобразов П. В. Очерки византийской культуры. Пг., 1919. С. 56, 59.

(хотя постоянно случались ситуации, которые были на волос от подобного присвоения). Это тонкое «баланси́рование на грани» Дагрон передает фразой парадоксальной и мастерской: «Ни один византийский правитель не утратил разум настолько, чтобы провозгласить себя “императором и иереем”, однако ни один из них не переставал мыслить себя таковым»¹.

Сейчас нас, однако, интересует не столько «преодоление предрассудков», сколько само содержание равнодействующей, истинные место и роль неискорененного язычества в византийской государственности (и других сферах византийского бытия). Пусть за императорским культом в Византии не стояло политической теологии, утверждавшей обоготворение Императора, как в языческих эллинистических монархиях; пусть не было и цезарепапистской узурпации. Но абсолютно невозможно отрицать религиозного, сакрального понимания феномена Империи! Вот уж за нею божественность утверждалась всегда и категорически, она сполна наделялась сакральной санкцией и сакральным закреплением. Уже в самом раннем очерке политической теологии Византии у Евсевия Кесарийского принималось, согласно Ж. Дагрон, что изначально, «в замысле божественного домостроительства Империя уже стала провиденциальным орудием человеческого спасения»². Аналогично пишет и С. Рансимен: Византия — это «империя, конституция которой была основана на чисто религиозном убеждении, что империя есть образ Царства Божия на земле»³. И уже понятно отсюда, что «христианство освятило не столько личность императора как таковую, сколько его власть, место, и лишь в связи с этим — самого императора»⁴.

Итак, в политической теологии Византии имел место «примат идеи царства по сравнению с идеей царя»: центр тяжести, главная идеологическая нагрузка и главное сакральное обеспечение — не за Императором, а за Империей. Но вот что важно заметить и подчеркнуть: каким бы ни был предмет этого обеспечения, оно было сугубо языческим делом, хотя исполнялось средствами христианской обрядности и языком христианского учения. Ибо *христианская, евангельская религиозность не дает почвы не только для обожествления Императора, но и для сакрализации Империи*, будь то в форме ее признания «образом Царства Божия» и «провиденциальным орудием спасения» или в форме Юстиниановой «симфонии». Так пишет о. Иоанн Мейендорф: «Как бы добросовестно ни читать Новый Завет, там не найти указания на... “симфонию” между Царством Божиим и “миром сим”; скорее — на напряженность между частными, неадекватными и неполными достижениями человеческой истории и абсолютной надеждой на иной мир, где Бог будет “всяческая во всем»⁵. Поэтому то «религиозное убеждение», на котором основана конституция Византийской империи, есть в корне языческое убеждение; и нет недостатка в свидетельствах ученых — притом, разных конфессий и разных школ — приходящих к такому выводу. Вот выводы

¹ Дагрон Ж. Цит. соч. С. 6.

² Там же. С. 72.

³ Рансимен С. Византийская теократия // Он же. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 142.

⁴ Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 98.

⁵ Протопресв. Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 160.

о. Александра Шмемана: «Обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой переоценки теократического сознания Империи, а, напротив, самих христиан, саму Церковь... в Империи заставило видеть богоизбранное и священное Царство... Теория Юстиниана укоренена в теократическом сознании языческой Империи, для которого государство есть священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание»¹. Вполне созвучны им выводы Ж. Дагрона: «С язычеством... императорская идеология продолжала оставаться связанной... власть по-прежнему оставалась втайне языческой»². Без труда можно найти и другие подобные оценки.

Как легко понять, в этих оценках — двойное суждение: не только о византийской государственности, но и о византийской религиозности. Религиозное сознание Византии, воспринимая влияние языческого теократического сознания, начинает «видеть в Империи богоизбранное и священное Царство»: иными словами, оно наделяет Империю статусом сакрального института, совершает сакрализацию Империи. Эту очевидность мы уже констатировали, но сейчас взглянем на нее со стороны структуры сознания: она значит, что в структуре византийской религиозности усиливается *установка сакрализации реальности* (утверждения прямой причастности Божественному каких-то явлений или вещей мира сего). Данная установка — универсальная принадлежность религиозного сознания, но в разных его формах она занимает очень разное место; и, в частности, одно из главных размежеваний между языческой и христианской религиозностью — именно в их отношении к сакрализации. Для краткости упрощая, можно сказать, что в язычестве это безусловно господствующая установка, но в христианстве она играет лишь весьма ограниченную роль: как *освящение*, она участвует в конституции литургической сферы, и круг явлений, охватываемых ею, определяется Евхаристией и остальными таинствами Церкви, оставаясь в границах литургической реальности. В современной науке установка сакрализации в христианстве, так влекущая огосударствление Церкви, трактуется как одна из форм секуляризации. Так пишет Дэвид Мартин, автор авторитетного исследования «Религиозное и секулярное»: «Частичный перенос ауры сакрального с Церкви на монархию, а позднее — на нацию... указывает, что история сакрального отлична от истории христианства и даже противопоставляется ей — ибо христианство как движение в своих истоках... стремилось лишать ауры сакрального территории, города, королей и императоров»³.

Главная же, доминирующая установка христианства — в корне иная, она соответствует, на евангельском языке, поклонению «в духе и истине» (Ин. 4, 24), всецелому устремлению человека к соединению со Христом в Духе Святом, к синергии и обожению, по православному учению. И вовсе не потому лишь мы начали обсуждение с исихазма, что это «мне лучше всего знакомо». Исихазм оттого и признан ныне ядром православной духовности, что исихастская практика создавалась с единственной целью добывания квинтэссенциального христианского опыта — опыта восхождения к обо-

¹ Прот. А. Шмеман. Исторический путь Православия. Париж, 1989. С. 104, 195.

² Дагрон Ж. Цит. соч. С. 372, 367.

³ Martin D. Religiöse Antworten auf Formen des Säkularismus // Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung. Fr. a. M., 2010. S. 59.

жению. Подвижники признаются подлинными носителями этого опыта, как в предшествующие эпохи — апостолы, а затем мученики. Хранимая и культивируемая в исихазме «установка обожения» отвечает аутентично христианской религиозности; тогда как установка сакрализации (которую следует отличать от укорененного в Евхаристии сакраментально-литургического освящения) не передает уникальность и новизну Благой Вести, толкая византийское сознание назад, к язычеству.

Надо притом заметить, что, получая свободу, установка сакрализации отнюдь не ограничивается сферой власти и государства. Это — общая установка, определенный тип отношения к реальности, который может сказываться в любых сферах. На другом полюсе от высоких имперских сфер — повседневное существование человека, и здесь сакрализация тоже получила усиленное развитие. Произвольное расширение круга явлений, наделяемых причастностью Божественному, выражается тут, прежде всего, в разрастании, гипертрофии культового символизма, когда стремятся проинизировать сакрализующим культом и ритуалом едва ли не весь порядок земного существования. И можно сказать, пожалуй, что по этому пути в России заходили дальше, чем в Византии. Славянство моложе эллинизма, и тут ближе были пласты архаической, примитивной религиозности, для которой «все полно богов», а еще больше — бесов, и которой близка тенденция к тотальной сакрализации и личного, и общественного бытия. Эта тенденция рождает такие известные явления нашей духовной истории, как «догматизация обряда», «сакрализация быта», «обрядоверие». В них пережитки славянского язычества получали христианское оформление и христианскую легитимацию от парадигмы сакрализации, пришедшей из Византии в составе транслированного на Русь восточнохристианского дискурса. Стоглавый Собор 1551 года всего более послужил догматизации обряда; и с нею в широком сознании поселилось прочное представление, что всякое изменение обрядности — ересь, измена вере. Поэтому через сто лет обрядовая реформа Никона вызывает истовый отпор и приводит к трагедии Раскола: как видим, эту трагедию приходится тоже отнести к воздействиям византийского наследия! Характерно, что в борьбе с Расколом властям пришлось сделать решения Стоглава секретными — так родился еще один стереотип, коренящийся в установке сакрализации и доживший до наших дней.

Что же до обрядоверия и сакрализации быта, то они сложили колоритную стихию народной жизни, которая умиляла бытописателей, а для многих ученых служила доказательством глубочайшей православности русского народа. Но эта стихия провалилась на историческом экзамене. За считанные годы — моментально, по историческим меркам! — Русь Православная стала СССРом, где православные были малозаметными гонимыми маргиналами, а миллионы прежних обрядоверцев обрели советское сознание, нередко и присоединяясь к гонителям. Свойства обрядоверческого сознания это неплохо позволяют. Если вера не имеет опоры в высших, интеллектуальных слоях сознания, эти слои нетрудно заполнить большевистской или иной идеологией, ясно доказывающей вчерашнему православному, что попы обманывали его.

Так постепенно мы возвращаемся к нашим дням и к главной теме об актуальности византийского наследия. Нет сомнений, с сакрализацией тоже связана самая высокая актуальность. «Отзываются в наших днях»,

по выражению Хомякова, и проблема христианской Империи, и формация религиозности, которая ограничивается обрядоверием и граничит вплотную с суеверием. Ущербность обрядоверческой формации не вызывает сегодня споров; однако совсем иное — в «имперском вопросе». Мы напомнили консенсус специалистов, говорящий, что Византийская Империя отнюдь не безоговорочно может быть названа «христианской империей»: она имеет религиозную конституцию, но соответствующая религиозность — языческой, а не христианской природы. В то же время, в своей теологии и идеологии она не желает этого признавать; напротив, она усиленно себя утверждает даже «христианнейшей». Расчленив это сращение, расцепить эти два пласта, две в корне разные формации сознания — даже в принципе невозможно. В. В. Бибихин фиксирует эту невозможность с полной четкостью: «Относительно едва ли не преобладающего числа византийских авторов и исторических лиц современному историку хотелось бы знать, были ли они истинно христианами или втайне язычниками. Дело не в нехватке исторического материала, а в том, что мы от себя навязываем византийцам вопрос, который они сами не спешили ставить и, даже поставив, решать»¹. И в итоге — практически вся византийская речь обретает «неисправимую двусмысленность всего говоримого». Гибридный и смутный, в высшей мере двусмысленный феномен!

Такова же и его роль в российской истории. Языческий культ государства, меняя обличья, становясь то ближе, то дальше от византийского прототипа, фальшиво объявляя себя то христианнейшим, то гуманнейшим, сопровождает всю историю нашего отечества. Двусмысленно и то, как сегодня вновь вбрасывают этот прототип в общественное сознание, то исподволь, а то и прямо выдвигая его как образец в сегодняшних поисках новых ориентиров для российской государственности. Так пишет в своем послесловии к фундаментальному труду Ж. Дагрона его переводчик А. Е. Мусин: «Темы царя и Византии... подпитываются на самом высоком уровне. На поддержку этой идеи брошены киноиндустрия и помпезные конференции... Монархия остается вождельной мечтой многих»². Естественно является мысль: не следует ли уйти совсем от этого мутноватого византийского наследия? не будет ли это прямее, смелее, чище?

«Иногда от постоянного всматривания в тайну России, от постоянного занятия большевизмом, в душе поднимается непреодолимая тоска и возникает соблазн ухода в искусство, философию, науку. Но соблазн быстро отступает. Уйти нам нельзя и некуда»³. Так заканчивает Федор Степун свои знаменитые мемуары «Бывшее и несбывшееся». *Mutatis mutandis*, и я скажу это о нашей теме. И феномен Византии, и феномен Империи со всем их язычеством неотделимы уже от судеб России, от русского христианства. За много столетий в них вложен неизмеримый капитал — отнюдь не только иллюзорных и обманных теологий и технологий, но и честных попыток настоящего следования заявленным христианским ценностям. «В Византии искренне пытались создать христианскую человеческую общ-

¹ Бибихин В. В. К византийской антропологии // Точки — Puncta. 2001. Т. 3–4 (1). С. 25.

² Мусин А. Послесловие переводчика // Дагрон Ж. Цит. соч. С. 417.

³ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. 2. Нью-Йорк, 1956. С. 429.

ность, которая была бы созвучна небесной»¹, — пишет сэр Стивен Рансимен, никак не склонный идеализировать Византию. Отыскиваемые сегодня модели и стратегии новой государственности должны учитывать историю и чувствовать органику российского государственного бытия; и стоит постараться, чтобы идеи и чаяния наших предшественников не были целиком отброшены как чистое заблуждение.

* * *

Что надо сделать — это даже довольно ясно. О. Александр Шмеман выразил задачу отчетливой формулой: «переоценка государства в свете христианского учения о мире»; и мы сегодня можем раскрыть эту формулу в ее философском содержании. Понятно, что государственная модель, в которой Империя мыслится как «подобие Царствия Божия на земле» и как «человеческая общность, созвучная небесной» (отсыл к Юстиниановой идее «симфонии»), связана не только с языческой теократией; она имеет философскую основу в платонической онтологии, предполагающей сущностную, эссенциальную связь мира с Богом. Но в православном богословии эта связь — не по сущности, а лишь по энергии; и потому мы должны, в первую очередь, констатировать, что *концепция христианской империи как богоустановленного, сакрально санкционированного государства идет вразрез с православным богословием энергий.*

Данный вывод ставит нас сразу в новую ситуацию, открывает новое русло рассуждения. Мы понимаем, что, оценивая феномен Империи, а также и все другие византийские и восточнохристианские формации общества и государства, мы непременно должны обратиться к паламитскому богословию энергий как последнему зрелому этапу развития православной мысли. Расхождение этого богословия с имперским культом, различие их онтологических предпосылок — лишь первое наблюдение, надо идти глубже. Связь Бога и человека, ergo, Бога и мира, по энергии — специфический род связи, конституирующий иную реальность и иную процессуальность, динамику мирового бытия, нежели связь по сущности, предполагаемая античной мыслью, равно как и классической европейской метафизикой. Паламитское богословие совершило отказ от эссенциализма, «преодоление метафизики», в проблеме человека и личности, в сфере антропологии (хотя и здесь остается еще немало открытых проблем). *Необходимо продолжить дело св. Григория Паламы, распространив его энергийный дискурс, концепции богословия энергий на уровень социальной реальности, в область учения об обществе и государстве.* Это — масштабная и нелегкая, глубоко творческая задача; но лишь на пути ее решения возможен основательный Государственный Проект для восточнохристианской цивилизации. Это путь кардинального, но конструктивного пересмотра имперских концепций. Напротив, все попытки их реанимации и внедрения в старом виде несут лишь фатальное повторение старой спеси и старых иллюзий, старой фальши, двусмысленности, умолчаний, манипуляций... — всего нашего «как всегда»!

Некоторые начальные вехи для открывающегося пути видны сразу. Как уже многократно отмечали, христианское учение о мире не может вести к сакральному обоснованию Империи; и ясно также, что энергийная

¹ Рансимен С. Цит. соч. С. 226.

связь мира и Бога не обеспечивает сакрализации вообще никаким мирским институциям в их статичном существовании; не доставляет она и обоснования Юстиниановой «симфонии». Но, с другой стороны, это содержательная связь, и она позволяет делать не только подобные негативные суждения. В согласии с нею «симфония» невозможна, однако возможна синергия; невозможна «созвучность», однако возможно со-устремление. И это значит, что устройство социально-государственной сферы, согласное с христианской энергийной икономией, не должно выражаться в сакрализации институций, но может выражаться в создании определенных социальных и государственных практик и стратегий, в содействии одним таким практикам и отказе от других, и т. п. Опыт такого рода исподволь возникал и в самой Византии в эпоху Исихастского Возрождения XIV века, и надо взглянуть заново на эту уникальную эпоху под данным углом зрения.

Весьма существенно также, что в религиозном сознании при этом уже не будет той давней двойственности и внутренней напряженности, которую порождала взаимная чужеродность исихастской установки обожения и установки сакрализации с ее языческими корнями. К исихастской аскезе мы вновь должны в заключение вернуться, чтобы вновь подчеркнуть ее ключевую роль как незаменимого источника подлинного христианского опыта. Черпать из этого источника, хранить с ним живую связь, ориентироваться на его ценности — единственный надежный способ обращения с колючим кладом византийского наследия.

АСКЕЗА КАК СТРАТЕГИЯ СОЦИАЛИЗАЦИИ ¹

В одной из книг об афонских подвижниках рассказывается о русском иноке Иоанне, подвизавшемся на Святой Горе, в Молдавии и в России в XVIII и XIX веках. После странствий по российским монастырям Иоанн достиг монастыря Нямец в Молдавии, где был со своею общиной старец Паисий Величковский, и в общежительном монашестве пробыл там до кончины старца. Вскорости же после нее он пошел на Афон, где был отшельником-безмолвником несколько лет; но затем возвратился в Молдавию и там подвизался также один, но подле монастыря и участвуя в общих послушаниях. После пяти лет такой жизни он уходит вновь на Афон и живет в полном отшельничестве, однако через три года Афон разоряют разбойники, и он вынуждается его покинуть. Снова Иоанн водворился в Нямец, но не в монастырь, а в пустынную келию, и жил в безмолвии неподалеку от другого отшельника, инока Платона, одного из ближайших учеников старца Паисия, служившего советником и наставником для братии. По кончине Платона Иоанну пришлось покинуть безмолвие и самому стать наставником для братии. Вот как описывает он этот новый поворот: «Братия плачут, всегда меня беспокоят, даже до конца разорили безмолвие мое. И начал я помышлять, что делать: если мне жить здесь, то братию надобно до конца любить и душу свою за них положить... Если же удалиться, как Бога не прогневать тем, что себе одному буду искать покоя, а братию оставлю скорбеть без всякого утешения; а больше той любви нет, как положить душу свою за брата своего»². Пребывая в этих сомнениях, после малого периода служения для братии Иоанн все же покидает Нямец и удаляется в безмолвие, в келию недалеко от другого монастыря именем Ворона. Там провел он поздние свои годы, по словам его, «подобно как в раю, во всяком спокойствии и тишине»; там и закончились дни его.

В этом рассказе перед нами проходит как бы некое челночное существование: много раз иннок повторяет те же два противоположно направленные движения: уход — возврат, уход — возврат... хотя этот возврат и не в мирское общество, а в общество монашеской братии. Эти повторения не должны показаться странными. Как нетрудно увидеть, повторяемые движения — это два первичных импульса, две базовые стратегии существования человека как «существа общественного», по Аристотелю: уход в себя — выход к людям, в общение. Разные люди их сочетают очень по-разному, тут сказывается уникальный рисунок личности и судьбы; но в православной аскезе

¹ Пленарный доклад на Международной конференции «Афон — уникальное духовное и культурное достояние современного мира». Веймар (Германия), 23–26 июня 2012 года. Работа выполнена при поддержке Гранта РФФИ 11-06-00 032.

² *Иером. Антоний (Святогорец)*. Житиеописания афонских подвижников XIX века. Джорданвилль, 1988. С. 234.

между ними устанавливается вполне определенная связь и последовательность.

В данном случае уход в себя — это уход в священнобезмолвие, в уединенное творение непрестанной молитвы, в прохождение Умного Делания, возводящего человека к встрече со Христом в Божественных энергиях, в синергии и обожении. Такой уход — это полное переустройство человека, и, чтобы его достичь, чтобы обрести искусство Умного Делания, уход от общества и общения, отказ от всякой социализации оказывается необходимостью. Инок Иоанн говорит о себе: «никак не могу быть с народом, а наипаче с мирянами», «бегал братию, любил молчание» — и эти его слова прямо повторяют бесчисленные свидетельства древнейшей исихастской литературы, так называемых «Апофтегм» Отцов-пустынников. Достаточно вспомнить одну из самых знаменитых апофтегм, глас, обращенный к авве Арсению, прежде бывшему высоким сановником: «Арсений! бегай от людей и спасешься!» Это — уход в себя как уход в пустыню, абсолютный уход, и он служит необходимым условием начала исихастского подвига. Соответственно, он составляет и неотъемлемую часть афонской аскезы, самого феномена Афона. Афон отъединен от мира, его создал порыв в пустыню, и по сей день этот порыв в полной мере ощутил и воплощен на Святой Горе.

В то же время исихазм никогда не отрицал, не отвергал и другой, противоположной установки, выхода к людям и в общение. Но при этом оба первичных импульса в конституции «общественного существа» он не считал независимыми друг от друга. Изначально он видит их тесно связанными между собой, образующими единую икономию, в которой реализуется назначение личности и общества; и в этой икономии *меж ними* — *определенная очередность*. По одной из апофтегм, приписываемой самому Антонию Великому, основателю христианской аскезы, сначала необходимо «выйти из града в пустыню», дабы самому найти путь, «получить исцеление», и лишь вслед за тем, «вернувшись оттуда назад, исцелять других»¹, становиться другим помощником и наставником в прохождении того же пути переустройства личности и духовного восхождения. Притом имеется главное, критически важное условие: при возврате не должно быть утраты добытых плодов, разрушения выстроенного в безмолвии духовного уклада! Инок Иоанн о последних одного из своих возвратов пишет: «Вышел я, плача, и стал размышлять: какое я собрал богатство на Святой Горе — здесь все расточил»². Главное условие не было выполнено, возврат оказался преждевременным — и инок снова вернулся в пустыню.

Таким образом, в истории Иоанна можно видеть неполное, не достигшее довершения осуществление того «возврата из пустыни», который предполагается совершенным образом исихастской практики, входит в ее конечные задачи. Подобный возврат — вхождение в сообщество людей, включение в общение и в среду — есть то, что в научном словаре именуется *социализация*. «Исихастская социализация» — для старых и еще до сих пор популярных представлений о пустынночестве, об исихазме такое выражение звучит как самопротиворечие, оксюморон. И тем не менее оно соответствует реаль-

¹ Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев. Систематическая коллекция. Т. 1. М., 2005. С. 13.

² Иером. Антоний (Святогорец). Цит. соч. С. 228.

ному существу исихастской практики. Социализация же — одна из важнейших тем и проблем современного быстро меняющегося общества. В этом обществе разрушаются прежние устоявшиеся типы и способы социализации, появляются новые, связанные со специфическими особенностями сегодняшнего мира — глобализацией, компьютеризацией, виртуализацией; и человек с беспокойством замечает, что эти новые механизмы социализации и коммуникации заставляют его утрачивать свою человечность. Они обедняют его личность, его отношения с другими людьми и с бытием, и человек отыскивает возможности противостоять этому процессу, пытается находить иные стратегии социализации, такие, которые несли бы не разрушение, а укрепление и рост его личности.

В свете этих современных обстоятельств представляет интерес взглянуть пристальней на формы и механизмы исихастской социализации. В чем, прежде всего, ее существо, к каким социальным ролям она направляется? В нашем примере недовершавшиеся опыты социализации инока Иоанна заключались то в участии в совместных послушаниях с братией, то в служении духовного советника и наставника для братии своего монастыря. В первом случае его опыт отвечал минимальной, зачаточной социализации, которая охватывала лишь немногие стороны существования и личности; но даже и такая социализация оказывалась несовместима с исихастской аскезой на ранних ее этапах, когда полнейший уход в себя выступает как безусловная необходимость для установления и держания исихастского строя личности. Во втором же случае его опыт явно выводил к известной, классической для православного подвижничества, роли *старца*. С этой ролью, в ее зрелом воплощении, связан уже совершенно иной уровень социализации; это — богатая и сложная социальная роль, которую нам следует рассмотреть со вниманием.

Прежде всего, мы и здесь встречаем две формы или два рода служения, которые различаются меж собой по широте и полноте социализации. Инок Иоанн приближался к тому древнейшему старчеству, которое возникло одновременно с самым пустынноничеством и было его необходимой частью. Здесь старец, *у́ров*, пребывал в общении с другими монахами, с одними для духовного наставления и совета, с другими же, своими учениками, — для теснейшего духовного и душевного руководства всем внутренним миром и внутренней жизнью их. Эту древнюю, исконную форму старчества представлял и великий старец Паисий Величковский, от которого Иоанн, бывший в братстве его, воспринял первые начатки исихастского подвига. Тут старцем развивались социальные практики общения, воспитания, учительства, однако лишь в ограниченном кругу, куда входили лишь члены узкой группы монашествующих. Но наряду с этим также искони известна была и такая форма, где это ограничение снималось, и исихастская социализация вбирала в свою орбиту как монахов, так и мирян, могла включить, вообще говоря, всякого человека. Именно в этой форме исихастский возврат осуществлялся в своей полной мере; о ней мы и будем далее говорить.

Самым известным и обсуждаемым ее примером является, несомненно, русское старчество XIX–XX веков, со знаменитым его очагом в Оптиной пустыни. Это, действительно, яркий и поразительный пример! Удивительная деятельность старца Амвросия (Гренкова), описанная в «Братьях Карамазовых», поучительна во множестве отношений, и в том числе как фено-

мен социализации. Но сейчас нам надо заметить, что полномерный исихастский возврат — это далеко не только русское старчество. На поверку, это уже и служение самого Антония Великого: согласно Житию Афанасия, в последний период его подвижничества к нему стекались и пустынники, и обычные миряне. Затем, в эпоху византийского Исихастского возрождения, это — служение учеников преп. Григория Синаита, которых он посылал в мир, а равно и служение многих исихастов, которые исполняли самые различные социальные роли: как известно, в эту особую эпоху влияние исихазма распространялось решительно на все области общественной, культурной и даже политической жизни.

Какие же общие свойства объединяют весь этот широкий спектр выходов исихазма в мир? каковы общие характеристики исихастской социализации? Первые вехи для ответа дает сама исихастская традиция. Протицируем немного полней апофтегму аввы Антония, говорящую о возврате аскета в мир: «Древние отцы выходили [из града] в пустыню, и были исцелены, и сами становились врачами. И, вернувшись оттуда назад, исцеляли других»¹. Как видим, социальная роль аскета в миру уже во времена Антония представляется как роль врача, передается врачебной метафорой. Эта медицинская параллель прочнейшее закрепляется в исихастском сознании, и в наши дни ее снова выражает афонский подвижник игумен Софроний (Сахаров): «Обычное сознание святогорцев, что Афон — это большая лечебница»². Рассматривая пристально исихастскую социализацию, мы можем расширить эту врачебную метафору, дополнив ее некоторыми родственными уподоблениями. Мишель Фуко, развивая свою теорию практик себя, провел весьма детальное исследование позднеантичных практик и указал, что уже в античности выделялись в единую группу три практики, внутренне связанные между собой, куда входит и врачевание. Он пишет: «Три рода деятельности — лечение, управление другими, управление собой — в греческой, эллинистической и римской литературе постоянно сравниваются с искусством кормчего»³. Три названные занятия родственны между собой, и их общую суть античная культура передавала метафорой судовождения. Для всей этой группы, продолжает Фуко, «греки и римляне... пытались учредить некую *τέχνη* (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий»⁴. Можно с основанием полагать, что раннехристианскому сознанию, которое создавало исихастскую практику, была также присуща эта черта, отвечавшая общему складу античного разума: стремление к «учреждению», формированию определенной *τέχνη*, охватывающей ансамбль родственных практик и задающей, в современных терминах, определенный тип социализации. С этим согласуется и то, что сами исихасты называли свою практику Умным Художеством, поскольку по-гречески «художеству» соответствует именно *τέχνη*. И, возвращаясь к исихастской социализации, мы заключаем, что более полной ее характеристикой будет не просто метафора врачевания, а *цельная τέχνη, объемлющая врачевание, управление другими и управление собой.*

¹ Великий Патерик. С. 13.

² *Архим. Софроний.* Рождение в Царство Непокоримое. М., 2000. С. 186.

³ *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 275.

⁴ Там же. С. 275–276.

Но надо непременно дополнить, что эта классическая античная *τέχνη*, описанная Фуко, приобретает в исихазме весьма кардинальные особенности. Здесь она воплощается *христианским человеком*, и поэтому все три входящие в нее рода деятельности теперь базируются на христианской любви и на специфически христианских формах общения, присущих икономии устремления тварного бытия к Личности-Ипостаси. В исихазме эти формы характеризуются особо глубиной межличностного участия. Уникальные свойства исихастской социализации, порождаемые ее принадлежностью к стихии личного общения и любви, ярко описывает митрополит Иоанн Зизиулас: «Ни у кого нет столь глубокого общения с человечеством и творением в целом, как у подвижника-аскета... Об отцах-пустынниках говорили, что они понимали всякий человеческий грех и всякую человеческую немощь... Подвижник-аскет любит прежде всего и превыше всего грешников, и не из снисхождения и сострадания, а от свободного экзистенциального участия к падшему человеческому состоянию»¹. Прямым подтверждением этого звучат слова современного ученого: «Антоний Великий был узнаваем сразу [в толпе своих посетителей и учеников] как тот, чье сердце достигло полной прозрачности для других... Самое стойкое впечатление от монашеской литературы Египта IV–V веков и ее продолжений в Палестине и на Синае — это впечатление неустанной аскетической проработки социальных отношений»². Исихастская социализация, как мы видим, — это *τέχνη*, проникнутая христианской любовью, несущая в себе экзистенциальное участие и вовлекающая в глубинное личное общение.

Ясно и очевидно, что такая *τέχνη* защищает и усиливает, возвращает начала личности в каждом человеке, к кому она обращается. Храня и развивая ее, афонская аскеза сегодня, как и в древности, продолжает служить незаменимой школой и лечебницей личности. И это делает ее огромной ценностью в современном мире, где зерно личности-ипостаси в человеке — под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего.

2012

¹ *Иоанн Зизиулас. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви.* М., 2012. С. 393–394.

² *Brown P. The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity.* Columbia University Press, 1988. P. 227.

Раздел 4

ТЕКСТЫ ПРОЕКТА «ИСИХАЗМ. АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ»

ИСИХАСТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ДЕСКРИПЦИИ

I

Выпускаемая книга¹ — попытка ответить на вопрос: *Что такое библиография исихазма?* Подготовленное издание содержит полный (насколько того удалось достичь) корпус литературы мистико-аскетической (исихастской) традиции Православия: издания текстов и материалов Традиции, описания и исследования, а также вспомогательные и справочные издания. Данный корпус до предела обширен и разнороден. В современном понимании исихастская традиция берет начало от самих истоков христианской аскезы, и исихастская литература создавалась с IV века до наших дней. В этнокультурном аспекте Традиция имеет мощные ветви во всех ареалах Православия, в каждой из православных стран, и соответственно, литература создавалась на языках всех этих стран — исчезнувших Древнего Египта, Древней Сирии, Византии, существующих Греции, России, Болгарии, Сербии, Румынии, Грузии. Исследования же, разумеется, писались и пишутся по всей христианской ойкумене. Неудивительно, что попыток описания всего этого необозримого моря литературы до сих пор никогда не предпринималось. И понятно, что условия сегодняшней России не самые удобные для подобного предприятия.

Однако создание полного, или близкого к полноте, свода литературы исихазма сегодня стало назревшей необходимостью. Необходимостью двоякой: как духовно-церковной, так и научной. На своем многовековом пути Традиция знала разное отношение к себе, и еще относительно недавно многие — отнюдь не только на Западе, но и в Православии — считали ее неким маргинальным явлением, узкой и странной школой. Сегодня такое отношение уже невозможно. Понимание и оценка исихазма в последние десятилетия стали ареной глубоких перемен. Прежде всего, православная мысль пришла к прочному выводу о том, что именно исихастское подвижничество есть истинное ядро и стержень православной духовности; и этот взгляд, который давно был свойствен народной религиозности, равно как и самой подвижнической традиции, получив историческое и богословское обоснование, стал достоянием общеправославного сознания. (Никак не противореча незыблемому положению о том, что в основе всех православных позиций — святоотеческое предание, патристика данный взгляд лишь углубляет, напоминая, что предание в Православии — отнюдь не набор теологических текстов, но опытное знание о пребывании в общении со Христом, или же двуединство патристики и аскетики.) Далее, в мировой культуре, переживающей радикальные изменения, произошел резкий, почти диаметральный сдвиг в отношении к феномену аскетизма в целом, к аскетическим установкам человека — а отсюда, и к аскетическим традициям. В пору господства иде-

¹ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский Совет РПЦ, 2004.

алов прогресса и поверхностного, декларативного гуманизма аскетизм подвергался даже не столько осуждению, сколько идеологическому клеймению как «мракобесие», миро- и человеконенавистничество. Пора эта миновала, и ныне культурное сознание, несколько протрезвев под ударами кризисов и катастроф, учится видеть в аскезе совершенно иное: обширный мир, где вырабатывается особая культура личности и особый способ существования, обращения человека с самим собой. Этот мир создал углубленную практическую, а отчасти и отрефлексированную, антропологию, с богатым фондом открытий и наблюдений, методик, установок, приемов; и все это достояние мировой аскетической культуры предстает сегодня как ценнейший ресурс человека. «В широкой западной культуре происходит переоткрытие аскетизма как положительного явления»¹, — констатируют составители капитального свода новейших исследований аскетизма. В ходе этого процесса достигается раскрытие универсального, общеантропологического существа аскетики и духовной практики. Аскетические традиции начинают изучаться под новыми углами зрения и в новых науках, выступают как источник антропологических идей и парадигм, выводящих к новому видению человека. Но эта активная работа, столь важная в нынешней ситуации антропологического кризиса, осуществляется по преимуществу на материале дальневосточных практик, интерес к которым на Западе давно охватил не только культуру, но и масскультуру. Отчасти начинают привлекаться и позднеантичные течения; но исихастская традиция еще почти не входит в орбиту исследований. За пределами узкого круга ученых старого профиля, патрологов и византологов, она пока продолжает быть неведомой и непонятой. И однако, в принципе, происходящее «переоткрытие» относится полностью и к ней.

Два описанные явления принадлежат к разным сферам: одно из них говорит о переосмыслении и переоценке исихазма в Православии, другое — в современной науке. Но оба свидетельствуют об одном: как сказано уже выше, древняя традиция испытывает крупные перемены в своей ситуации и рецепции, своих связях с окружающей реальностью. Существенно расширяясь, эти связи захватывают творящий круг: людей церковного сознания — большей долей, чем ранее; помянутых ученых старого профиля — также в растущем числе; и, наконец, совсем новый слой, всех тех наших современников, ученых и не ученых, что, сознавая остроту антропологического кризиса и крах прежней европейской концепции человека, обнаруживают альтернативные начала в древней мистико-аскетической практике Православия. Весь этот очень разный круг объединяет одна общая потребность: потребность иметь полную картину предмета, возможность его обозрения во всем составе. И полный свод литературы Традиции есть первый необходимый элемент в подобной картине.

Надежды наши шли и несколько дальше; нам мыслилось, что хотя бы в потенции, при благоприятных обстоятельствах, труд наш мог бы войти и в еще более важный, более глобальный контекст. Представ в полноте и обзорности, феномен исихазма наглядно учит тому, что в мире людей, в истории существует особое явление *духовной традиции*, отличное не только от «культурной традиции», но и от «религиозной традиции» в обычном

¹ *Wimbush V. L., Valantasis R. Introduction // Asceticism. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford University Press, 1995. P. XX.*

социоисторическом смысле: отличное тем, что, имея своим ядром и стержнем определенную духовную практику, оно, тем самым, имеет не социальную (как оба других рода традиции), а антропологическую природу. Мир вступает сегодня в пору примата антропологических проблем и процессов, и очень скоро человеку и обществу придется заново и кардинально выяснять свои отношения с духовной традицией: например, заново понять, что ключ к судьбе исторического организма — в соотношении, какое складывается в нем между духовной и культурной традицией. И, в свете этих глобальных факторов, наш труд — одно из малых усилий, служащих тому, чтобы в ситуации современного мира человек вновь увидел незаслоненный облик духовной традиции и смог понять ее истинное значение и существо.

И наконец — самое существенное. Наше сознание привычно соединяет библиографии и каталоги с предметами, давно ушедшими из жизни и продолжающими существование лишь на полках библиотек. Но Традиция жива! Ее сегодняшняя жизнь не слишком заметна, но она идет; и, приглядевшись, можно понять, что она следует тем же вечным законам явления духовной традиции. Сохраняет свою роль древний Афон, и, наряду с ним, тут и там в разных странах Православия оживают старые, возникают новые небольшие очаги, где подвижники стремятся проходить путь «умного художества». Этот путь зиждется на строгой соборной проверке опыта, на постижении его глубин, открытых предшествующими отцами, и он оказывается неразрывно связан с текстами, с литературой Традиции. В очагах Традиции заводится книжная работа, и она не ограничивается переизданием старых книг: спонтанно возрождается примечательнейший феномен «аскетико-филологической школы», о котором мы еще скажем ниже. В малой русской обители возле Йошкар-Олы переводят современных греческих подвижников, в столь же малой греческой под Салониками — современных русских, завязываются книжные связи — и как в древности, создается живой космос Традиции, в который органически входят и ее тексты. И поскольку сама жизнь духа неизмеримо важнее, чем изучение этой жизни, то самое ценное для нас — чтобы наш труд удостоился хотя бы малого соучастия в этом всевременном живом космосе.

II

Едва ли поспоришь с тем, что библиография — сухая наука; но цели и установки, что направляли нашу работу, определяли контуры создаваемого свода и критерии отбора материалов, не были сухи и формальны. Напротив: по нашему убеждению, главная задача работы была в том, чтобы *в корпусе литературы, чрез этот корпус, представал живой образ Традиции как исторического, духовного, антропологического явления*. Отсюда вытекал общий принцип организации материала: строение Корпуса должно отражать строение Традиции, быть ему изоморфным, конгруэнтным. Традиция же — органическое явление, структурированное и в диахронии, и в синхронии. В первом аспекте крупнейшие элементы ее структуры — исторические этапы, эпохи; во втором — относительно независимые ветви Традиции в разных православных странах (или же поместных православных Церквах). Эти два главных членения Традиции определили общую структуру Корпуса, схему его разделов. Каждый из этих больших разделов предваряет особое

введение, описывающее его строение и состав; здесь мы дадим лишь краткую характеристику всей структуры.

Свод открывает вводный раздел (раздел 1), который содержит литературу по общим вопросам восточнохристианской аскезы, а отчасти и аскезы как таковой (с учетом актуальности исследований самой природы аскетизма, его антропологического существа). Поскольку ядро и суть исихазма как духовной практики составляет определенная школа молитвенного опыта (дисциплина непрестанного творения молитвы Иисусовой, или «умное делание», *πρόξιος νοερόν*), то литература, созданная в связи с этой школой, принадлежит также к общей литературе, относящейся к исихазму в целом, вне каких-либо подразделений; и, соответственно, она собрана нами в особый подраздел общего раздела (раздел 2).

Далее следует центральная часть Корпуса: разделы, отвечающие истории главного, византийско-греческого ареала Традиции. Им предшествует вспомогательный раздел 3, где собрана разнообразная справочная и источниковедческая литература по данному ареалу. Затем идут два самых обширных раздела, наделенные собственной структурой: они посвящены основным и наиболее изучавшимся этапам истории исихазма. Раздел 4 представляет древний период: истоки Традиции в египетском и палестинском уединенном монашестве IV–V веков и примыкающее вплотную к ним формирование зрелого исихазма (где современная наука особенно акцентирует роль так называемого синайского исихазма VII–X вв.). Как по языковым, так и по типологическим признакам в этом периоде выделяется особняком феномен (древне)сирийского исихазма; его литературе посвящен отдельный (под)раздел 5. Раздел 6 — поздневизантийский период, от мистики преп. Симеона Нового Богослова и становления афонского подвижничества — до падения Константинополя и Византии. Во всех важнейших аспектах, и внешних, и внутренних, это — кульминационное время в жизни Традиции, которое наделяют именем Исихастского возрождения. Исихастская практика достигает наиболее совершенных форм, развиваясь в высокоорганизованную дисциплину духовного восхождения: всецелого (хολистического) преобразования и претворения человеческого существа действием благодати и синергии. Отвечая на вызов критики, она также осуществляет собственную рефлексию, дополняясь в трудах святителя Григория Паламы углубленным богословским учением. Борьба исихастов с нападками Варлаама, позднее — Акиндина, Никифора Григоры и других перерастает рамки монашеской жизни и становится общенациональным явлением. Период середины XIV века, известный под именем «Исихастских споров», — уникальная эпоха, когда мистическая традиция делается истинным стержнем существования нации, ведущим фактором не только религиозной, но и культурной, социальной, политико-государственной жизни. Эта уникальная особенность периода, разумеется, отразилась и на составе библиографии: по сравнению с другими разделами, здесь заметно выше доля работ, относящихся не собственно к исихастской аскезе, но к жизни исихастской традиции во всем комплексе ее социокультурных связей (понятно, скажем, что следовало отразить деятельность не только защитников, но и противников исихазма, антипаламитов).

Раздел 7, отвечающий следующей эпохе, гораздо менее обширен: разумеется, падение Византии и турецкое владычество сказались катастрофи-

чески и на жизни Традиции. Время с XV до середины XVIII века — почти белое пятно для истории исихазма в греческом ареале (однако в XV–XVI вв. важные страницы в историю Традиции вписываются Московской Русью). Но, вопреки длительному обрыву, новое оживление Традиции, доказывающее ее жизненность, неутраченность ею духовных сил и возможностей, берет начало в этом же ареале. Первым очагом оживления был Афон, и это значит, что Традиция подспудно продолжала жить и храниться здесь. «Монашеская республика» обеспечила выживание Традиции, ее трансляцию в следующий этап ее истории. Этап этот специфичен: его главное событие и действующее лицо — книга. Решающую роль в воскресении исихазма сыграло то, что в периоды расцвета Традиция сумела глубоко, тонко, полно выразить себя в письме¹. Во второй половине XVIII века в кругах афонского монашеского движения «колливадов» возникает первый вариант «Филокалии», или же «Добротолюбия», — фундаментального компендия исихастских текстов, избираемых из всей истории Традиции. Характерно и важно, что в то же время, лишь отчасти в зависимости от греческого очага, а в значительной мере параллельно, работа над таким компендием ведется и в румыно-славянском ареале, под началом преп. Паисия Величковского; так что почти одновременно появляются плоды труда, «Добротолюбие» греческое (1782, Венеция) и славянское (1793, Москва). Воздействие сборника было невозможно предвидеть, оно было подобно воздействию живой воды. «Добротолюбие» было воспринято как истинный микрокосм Традиции, хранящий в себе ее силу: то был не источник информации, а учебник православной жизни, учащий не только способу молитвы, но и цельному способу существования, укорененного в Боге. Эта судьба книги — лучшее доказательство стержневой роли исихастской духовности в структурах православного сознания. Вслед за современным румынским ученым можно сказать, что «Добротолюбие» стало библией православного аскетизма², и следующий этап Традиции часто называют «филокалическим возрождением». По праву можно считать, что в Греции оно длится до сего дня. Литература, связанная с феноменом «Добротолюбия», — основа раздела 7. Вслед за ним серию византийских разделов завершает посвященный Афону раздел 8. Выделение исихазма на Афоне в особый раздел библиографии едва ли требует объяснений. Уже вскоре после своего зарождения в X–XI веках афонское подвижничество становится главным центром и очагом исихазма. Афонские обители — и колыбель, и цитадель движения, создавшего Исихастское возрождение. Здесь же в XVIII веке зародилось Филокалическое возрождение; и свою особую роль, особое значение для исихастской традиции Афон сохраняет до наших дней.

Оставшуюся часть Корпуса составляют разделы, посвященные поместным ветвям Традиции: исихазму в России (раздел 9), Болгарии (раздел 11), Сербии (раздел 12), Румынии (раздел 13), Грузии (раздел 14). Каждая из этих ветвей имеет богатую многовековую историю, имеет свой облик

¹ Надо заметить в этой связи — и особо, в связи с феноменом «Добротолюбия», — что важной неизученной темой является компаративный анализ, который сопоставил бы роль текста (в сравнении с ролью личной передачи опыта от учителя к ученику) в исихазме и других духовных практиках.

² *Zamfirescu D.* A fundamental book of the European culture. Bucharest, 1991. P. 12.

(хотя надо подчеркнуть, что роль любых внешних особенностей — языковых, этнокультурных, социальных и проч. — в духовной практике минимизирована, и по отношению к ее сути все эти факторы суть лишь малозначительные акциденции). Но общей чертой их всех служит то, что Традиция здесь — даже и в России — не достигает той полноты и масштабности проявлений, какую она демонстрирует в Византии в эпоху Исихастского возрождения XIII–XIV веков, — хотя каждая из ветвей знала свои плодотворные возрождения. Эту дистанцию от главной ветви ярко показывает уже сам объем разделов. Исихазм в России, безусловно, выделяется из других поместных ветвей, и не только масштабами, но также и своим несомненным творческим характером: способностью к рождению новых черт, новых явлений, при сохранении строгой верности существу Традиции. Важнейшим из таких явлений духовного творчества служит старчество; напротив, отличать от них следует недолгую вспышку имяславческого движения. (С учетом недавности и неизученности последнего, мы подробно представили литературу имяславия в отдельном (под)разделе 10.) И все же, при всей насыщенности русского бытия Традиции, нельзя не увидеть в нем явной лакуны: почти полного отсутствия исихастского богословия. Труды и обретения православного разума, сыгравшие решающую роль в Исихастских спорах, здесь не были ни продолжены, ни даже попросту усвоены, и духовная традиция не добавила к себе измерений, потребных, дабы оплодотворить культурную традицию. Нет сомнений, что именно в этом — корни разрыва между Православием и культурой в России, столь пагубно сказавшегося в жизни страны.

III

Вслед за композицией Корпуса, мы должны описать принципы его составления. Что содержится и чего не содержится в нашем томе? Ответ должна давать *концепция предмета*, которая определяла бы его очертания, отграничивая его от соседних, смежных предметов. В нашей трактовке исихазма, как и духовная практика вообще, есть «метаорганическая система», представляющая собой соединение антропологической (индивидуальной) практики и исторической (коллективной, соборной) традиции, — причем в этом соединении практика есть ведущий элемент, традиция же конституируется как среда и средство осуществления практики — своего рода организм, в лоне которого практика может существовать и воспроизводить себя; структурный аналог биологического вида или популяции. Отсюда явствуют основные разграничительные линии. Наиболее тесно исихастская традиция сближается с *монашеством*; в лоне православного монашества проходило и проходит все ее историческое бытие, и вполне естественно, что обычно ее рассматривают как род монашества или некоторое течение в монашестве. И все же в нашем случае этот взгляд требует уточнений. Прежде всего, сами учителя исихастской практики никогда не указывали принятия монашества в качестве необходимого требования к ней (указывая лишь на благоприятность для нее условий монашества и, в особенности, в Византии, и в других ареалах, вплоть до России XIX–XX веков, всегда сопровождалась тенденцией к выходу традиции в мир, творчеству форм умного делания в миру. Приняв облик идеи «монастыря в миру», эта тенденция

играла важную роль в русской духовной культуре; в пору большевистских гонений она обрела новое значение и о. Сергей Мечев, причисленный ныне к лику новомучеников, учил: «Где бы ты ни находился и в какой бы суе ты ни жил, ты можешь быть исихастом»¹. И наконец, будь даже исихазм всецело замкнут в лоне монашества, это еще никак не исключает того, что два явления могут иметь различную природу. И она действительно различна: ибо монашество — институт, однако духовная практика — не институт. Она также осуществляет себя в истории, но ее границы определяются критериями иного рода, не внешними, а внутренними. Если общественный институт образуют внешние структуры, учреждения, уставы, то духовную практику образуют лишь подвизающиеся и их опыт, причем, в большей мере, опыт не внешних действий, а внутреннего, «умного» делания.

Главнейшим ориентиром для принятой в томе концепции исихазма служило «Добротолюбие» — уникальный документ самосознания Традиции, ее детальный образ, представленный ею самой. Этот образ позволяет решить многие вопросы о границах и составе корпуса исихастской литературы. Вразрез с долго бытовавшим взглядом, и «Добротолюбие», и современные исследования относят начало Традиции непосредственно к истокам христианской аскезы, отцам-пустынникам IV века; и поскольку термин «исихазм» поныне часто употребляют в узком смысле зрелого поздневизантийского исихазма, можно сказать, что в историю Традиции сегодня включается обширный период «исихазма до исихазма» (наш раздел 4). При этом из двух линий древнего подвижничества, отшельнической и общежительной (возводимых, соответственно, к преп. Антонию и Пахомию), «Добротолюбие» включает в себя лишь первую, и мы следуем за ним — с известными исключениями, ибо развитие духовной практики все же не было целиком ограничено рамками отшельничества. (Так было уже и в древности, а в дальнейшем киновия могла даже становиться основным руслом исихастского жития, что и было в России.) Далее, как «Добротолюбие», так равно и наша трактовка духовной практики не относят к исихастской тематике все внешние, институциональные аспекты аскезы — исторические, социологические, экономические... — и, соответственно, в представленный Корпус не включали описание обителей и святых мест, исследования по материальной и социальной истории монашества и монастырей. Но при этом Традиция — личностное, духовное, живое явление, которое нельзя охватить системой формальных правил. Живое держится на исключениях, на взаимопревращениях внутреннего и внешнего, и мы видим, что в период Исихастского возрождения бытие Традиции затрагивает решительно все стороны жизни нации, вплоть до государственных и военных, а ее важнейший очаг, Афон, столь тесно слит с нею, что в данном случае множество внешних черт монастырского уклада прямо значимо для ее существования. И эти два исключения сказываются самым ярким образом на составе поздневизантийских разделов.

Личностный характер исихастского опыта делал также логичным группирование материала Корпуса по персоналиям подвижников. Это отнюдь не формальный выбор. Коль скоро исихастская традиция — не институт, а собор подвижников-исихастов всех времен, то расположение основного

¹ О. Сергей Мечев. Проповеди // Надежда. Душеполезное чтение. Вып. 17. Базель; Москва, 1993. С. 163–164.

массива литературы по персоналиям — пожалуй, главное, что помогает приблизиться к выполнению заявленного стремления: сделать корпус литературы образом самой традиции. Список персоналий, конечно, не мог быть определен жестко и однозначно, и мы вновь старались опираться наш выбор на образ Традиции в «Добротолубии». В формировании каждой из персоналий установка полноты не проводилась с абсолютностью, но сдерживалась принципом тематической селекции: мы не включали сочинений и исследований с тематикой, заведомо посторонней для Традиции; учитывались также общий объем литературы и наличие библиографий. Принцип селекции определял отношение и к богословскому дискурсу — мы отражали лишь темы «исихастского богословия»: ассоциируясь с лестницей духовного восхождения в подвиге, они восходят от антропологически ориентированных тем (о покаянии, борьбе со страстями) к проблемам непрестанной молитвы и далее к собственно богословским предметам, каковы Сущность и Энергии в Боге, благодать и обожение, Преображение и Фаворский Свет. Минимально включался материал, принадлежащий к сферам особых и хорошо разработанных церковных наук — агиографии (хотя, в целом, жития подвижников нельзя исключить из литературы Традиции), агиологии, литургики, гомилетики. Весь материал снабжен перекрестными ссылками, раскрывающими внешние и внутренние связи включенных текстов, а также, в отдельных случаях, краткими аннотациями, дающими пояснения или иные сведения об этих текстах¹. Укажем здесь же наши принципы нумерации материала. В качестве общего правила номер присваивался библиографической ячейке, включающей некоторую работу, а также все ее переиздания, переводы и рецензии на нее. Однако во многих случаях данное правило требовало исключения. В частности, научные переводы памятников исихастской традиции нередко представляют собой основательные труды, составляющие важный этап в истории памятника; и чтобы имелась возможность ссылок на них, такие переводы снабжались отдельным номером.

* * *

Многочисленные вопросы, порой попросту не имеющие однозначных ответов, создает размещение литературы по разделам. Почти для каждой границы двух разделов найдется некий слой промежуточных явлений, которые можно отнести как по ту, так и по другую сторону. Неизбежно самые трудные случаи рождались самыми ценными ситуациями — явлениями трансляций и контактов, в которых Традиция ярко проявляет свою органику, противясь разнесению по графам. Основой для размещения служил общий принцип: *библиографическое описание любого первоисточника, памятника Традиции, должно помещаться в разделе, отвечающем эпохе и ареалу создания памятника, и должно включать все его издания — сначала в оригинале, затем в переводах на разные языки.* Это — естественный принцип научной библиографии; но в нашем случае

¹ Укажем в этой связи, что название «Аннотированная библиография» дано нами скорее для краткости. Поскольку аннотациями снабжено лишь небольшое число работ, то оправдание названия не столько в наличии их, сколько в общем характере нашего труда, который наделен не формальной, а смыслонаполненной структурой и подробной интерпретацией в сопровождающих статьях. Поэтому более точной была бы формула «Структурированная и проинтерпретированная библиография», но в качестве названия она слишком громоздка.

при его проведении должна учитываться специфика природы и функций аскетического текста. Этот текст отнюдь не является лишь памятником и принадлежностью книжной культуры. Анализ показывает¹, что сознание Традиции рассматривает аскетическую литературу как неотрывную часть «исихастского органа» — канона организации и истолкования опыта подвига. Это как бы свод руководств, справочников, пособий для подвига, причем — что важно! — пользование ими не есть простое извлечение информации, но род личного общения, органически входящий в единую личностную стихию исихастского опыта. Поэтому состав и характер свода сказываются и на самом духовном процессе (на котором не может не отразиться, входят ли в опыт подвигающегося, скажем, «Лествица» или «Невидимая брань»), и на облике, на типологических чертах Традиции.

Как явствует отсюда, в общем корпусе литературы исихазма следует различать два рода литературы: литературу обычную, входящую в книжную культуру и подлежащую обычным правилам научно-библиографического дискурса, и описанную «рабочую литературу аскезы», которая интегрирована в аскетическую практику и вместе с нею подчиняется законам аскетического дискурса. Эти два дискурса — разной природы: научно-библиографический дискурс — субстанциальный, образуемый текстами, памятниками, аскетический же дискурс — энергийный и деятельностный, образуемый самой практикой, жизнью в подвиге. Поэтому «рабочая литература» — очень специфическое явление, с особыми свойствами и законами бытования (к нему приближается изучавшаяся некоторыми учеными — например Г. М. Прохоровым в России — категория «келейной литературы»). Надо учитывать, в частности, что в эту литературу, даже в эпоху Гутенберга, входили в первую очередь не книги, а рукописи; и эти рукописи, прежде, а отчасти и ныне, рассеянные по очагам Традиции, заметной частью остаются неизданными до сих пор. В целом явление «рабочей литературы аскезы» еще почти не исследовано; и мы здесь, выделяя феномен и ставя проблему его изучения, отметим лишь те моменты, в которых роль «рабочей литературы» наиболее значительна, и ее отличия от «обычной литературы» необходимо учитывать при размещении по разделам.

Как нетрудно заметить, роль «рабочей литературы» особенно велика в процессах трансляций Традиции как во времени (т. е. при возрождениях после эпох упадка, чему яркий пример — греческое «Добролюбие»), так и в пространстве (т. е. при образовании новых ветвей). Некоторый корпус «рабочей литературы» участвует в формировании и входит в конституцию любой поместной ветви Традиции; причем очевидно, что этот корпус существенной, а иногда и подавляющей частью составляют переводы. Перевод — неотъемлемый элемент процесса трансляции, и возникающее здесь сочетание, переплетение перевода и аскетической практики, встречу переводческого и аскетического дискурсов следует рассмотреть внимательней. Прежде всего, возникает параллель с трансляцией самого Православия: как Православие в каждой новой стране начиналось с перевода Писания и богослужебных книг, и перевод этот был скорее духовным, чем учено-книжным событием, — так подобное же происходило и при трансляциях Традиции. Сведения о том, когда и какая переводилась аскетическая лите-

¹ См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998 (особ. с. 338–350).

ратура, какие именно памятники усваивались, ассимилировались сознанием той или иной ветви исихазма, — из разряда ключевых данных об этой ветви, они существенно характеризуют ее типологию, ее облик. Поэтому описание и характеристика каждой поместной ветви включают в себя задачу реконструкции полного свода «рабочей литературы» данной ветви. В статьях мы даем сжатую характеристику этой литературы; а поскольку, как было сказано, ее значительная часть — в рукописях, то в большинстве разделов указываются также труды с информацией об основных фондах и собраниях аскетических рукописей. Конечно, это — лишь первые шаги, и в целом решение проблемы еще остается будущему.

Нельзя, однако, не отметить особо одну наиболее важную форму взаимодействия аскетического и переводческого дискурсов. Это — самая тесная форма, когда два рода деятельности соединяются, порождая своеобразный синтез. В истории Традиции известен ряд ситуаций, когда деятельность по переводу литературы подвига сама интегрируется в подвиг, сростается с истоками, с жизнью новой ветви Традиции. Это тоже напоминает историю переводов священных книг: так, в христианстве Древней Армении были «святые переводчики». В истории же исихазма возникает специфический феномен «филолого-аскетической школы», впервые детально описанный А.-Э. Тахиаосом на примере румынского исихазма и переводческой школы преп. Паисия Величковского. (Присоединяясь к Н. Н. Лисовому, мы находим несколько более удачным термин «аскетико-филологическая школа».) Как сегодня считают ученые (см. раздел 13), ядро и основу румынского исихазма составляет так называемый «паисианизм»: движение в румынском монашестве XVIII века, созданное св. Паисием и сочетавшее исихастский подвиг с переводом исихастской литературы. Румынский случай, быть может, наиболее ярок, но исторически он — не первый и не последний. Взаимосвязь исихастской аскезы и филологии (своеобразный аспект большой темы о связи монашества и монастырей с книжной культурой) давно отмечалась в исследованиях религиозности и культуры Восточной и Юго-Восточной Европы; к примеру, позднесоветская «История всемирной литературы» писала об этом так: «Предвозрождение... часто было связано с мистическими течениями, проповедовавшими уединенную молитву, индивидуальное общение с Богом, психологическое самоуглубление. Одно из таких мистических течений — исихазм — захватило собой Византию, Ближний Восток, Балканы и Россию, проникло на Украину, способствуя эмоциональному началу в искусстве, индивидуализму, психологичности, усложненности стиля в литературе и поощряя к филологическим занятиям»¹. «Предвозрождение» в этом тексте — фантом, несостоятельное понятие, бывшее популярным в науке некое время, но корреляция «аскеза — филология» указана совершенно верно. Первой «аскетико-филологической школой» следует, несомненно, считать «Тырновскую литературную школу» в Болгарии XIV века (см. раздел 6), весьма подробно исследованную благодаря связанному с нею явлению «второго южнославянского влияния». После же школы преп. Паисия и под ее воздействием, в прямой преемственности от нее (хотя и с дистанцией в полвека) возникает литературно-переводческая деятельность с центром в Оптиной — третья «аскетико-филологическая школа» в исто-

¹ История всемирной литературы: В 9 т. Т. 3. М., 1985. С. 460.

рии Традиции. До сих пор все три эпизода изучались отдельно и притом почти исключительно с филологической стороны. Однако, на наш взгляд, куда важнее другой аспект, аскетико-антропологический: ведь исихастская практика, дополняемая тонкой филологической работой, есть не иное что как пример успешного сочетания подвига с мирской активностью — а подобное сочетание было искони одной из ключевых и труднейших проблем духовной практики. Осуществляемое здесь сочетание явно не тождественно феномену «ученого монашества» на Западе, и компаративный анализ, который бы показал это, является еще одной актуальной проблемой.

Возвращаясь же к библиографии, мы видим, что «аскетико-филологическая школа» — всегда центральное явление для соответствующей поместной ветви, и ее плоды, т. е. переводы, сделанные внутри Традиции, самими аскетами, надо, несомненно, считать фактами жизни данной ветви — и лишь затем, во вторую очередь, — фактами истории соответствующих египетских или византийских памятников. *Здесь аскетический и научно-библиографический дискурсы расходятся* — и, желая представить «живой образ Традиции», мы должны следовать скорее законам аскетического дискурса. Но, сделав этот принципиальный вывод, мы обнаруживаем, что его практические следствия для нашего издания не столь велики. Плоды активности Тырновской школы пребывают львиною долей в рукописях, и статья д-ра Эмила Димитрова дает отчетливое описание их корпуса. Оптинская же школа — сложный феномен: она не была всецело заключена в сфере исихастской аскезы, ее участниками были и подвижники, и «сочувствующие» разного звания; к тому же ее активность была только частью переводческой, другой же (и большей) частью — редакционно-издательской (издавались переводы, сделанные Паисием и его кругом). Здесь — пограничье светской и аскетической культуры, научного и аскетического дискурсов; и на этой же плодотворной пограничной почве пребывает «Добротолюбие». Существующий набор его переводов на разные языки демонстрирует разнообразие сочетаний двух дискурсов: от чисто аскетического славянского «Добротолюбия» св. Паисия до чисто научного современного англоязычного «Добротолюбия», выпущенного еп. Каллистом (Уэром) и др. Промежуточный характер имеют русское «Добротолюбие» еп. Феофана Затворника¹ и румынское «Добротолюбие» о. Думитру Станилоаэ. С учетом этих особенностей, признание примата аскетического дискурса влечет решение: материалы по славянскому, русскому и румынскому «Добротолюбию» должны быть размещены в соответствующих «поместных» разделах. В румынском разделе отступления

¹ Труд святителя Феофана сегодня не раз уже вызывал критику исследователей — но, как правило, эта критика с позиций научной патрологии и научного перевода не видит всех измерений явления. Для понимания и оценки исихастской литературы нужно отчетливое различие даже не двух, а трех жанров или дискурсов: ученый (научный, философский, теологический) текст — операционная, техническая инструкция — исихастский текст как документ личного общения и соборного собеседования в метаисторической стихии Традиции по поводу устройства и толкования духовного опыта. (См. обоснование и обсуждение последней формулы в нашей кн. «К феноменологии аскезы».) Литература духовных практик Востока тяготеет ко второму, имперсональному жанру, и ее специфические отличия сегодня изучены уже детально. Но христианский личностный дискурс исихазма, парадоксально сочетающий строгий метод с приматом любви, свободной ненормативностью и неформальностью, еще ожидает современного раскрытия.

от научного принципа в пользу аскетического наиболее обширны: как уже говорилось, «паисианизм» — главное содержание румынского исихазма, и потому «научно-библиографическое решение», требующее, чтобы плоды «паисианизма», как переводы, включались бы не в румынский, а в разные византийские разделы, опустошило бы румынский раздел попросту до абсурда. (Вместе с переводами здесь также оставлены и 20–25 работ румынских авторов, посвященных византийским и русским подвижникам.) По несколько иным причинам мы также поместили в грузинском разделе все грузинские переводы аскетических текстов (и литературу о них): исихазм в Грузии практически вообще не рассматривался ранее как отдельное явление, и потому было важно представить вместе все его стороны: дабы впервые выступил его цельный облик. Укажем, однако, что при всех отступлениях от общего принципа (впрочем, немногочисленных, за вычетом Румынии и Грузии) в византийских разделах помещены соответствующие отсылки.

Разнообразные более частные критерии и разграничительные линии будут указываться во вводных статьях к разделам Корпуса. Здесь же упомянем некоторые универсальные ситуации. Компаративные штудии в истории культуры популярны по меньшей мере с Плутарха, и во всех разделах Корпуса есть много работ, где сравниваются или изучаются какие-либо два (или более) представителя традиции, или два периода, два явления и т. п.; место таких работ определялось по более позднему представителю (периоду, явлению). Работы о влияниях главной, византийской ветви исихазма на другие ветви помещались в разделах о сих последних; работы об исихазме сразу в нескольких ареалах — например, во всех славянских странах, на Балканах и т. п. — помещались в общем разделе. Но подчеркнем вновь, что заведомо не существует такой системы критериев, в которую полностью уместился бы наш живой предмет. Без сомнения, часть наших критериев и решений дискуссионна; весьма вероятно, что в какой-то другой части суд специалистов найдет противоречия и несовершенства; наконец, в некоей мере неизбежны и пропуски, неполнота охвата материала. Не мысля снять с себя ответственность за огрехи, напомним лишь о масштабе и трудностях работы. Они таковы, что сделанное нами никак не могло быть идеальным итогом; но мы уповаем, что оно сможет стать основой для дальнейших усилий.

* * *

Представляемый труд является в полном смысле соборным: многие люди в разных местах, странах, в разных качествах приняли в нем участие, а единение и движение всему делу придавало благословение Церкви, в лице Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия Второго. Он также является и всеправославным: разделы о поместных ветвях Традиции могли быть подготовлены и подготавливались лишь там, на местах, собратями из всех православных стран; и сама наша работа стала живым свидетельством того, что великая подвижническая традиция поныне продолжает слушать негаснущим очагом единства православного мира.

ИСИХАЗМ: ЭВОЛЮЦИЯ РЕЦЕПЦИИ

Общий раздел, открывающий нашу библиографию, невелик, и мы не нашли нужным наделять его какой-либо внутренней структурой. Однако его содержание не явствует из названия, и нам следует раскрыть, какую же проблематику он охватывает. Естественно, здесь в первую очередь должна быть собрана литература о том, что такое феномен православной аскезы и аскетической традиции в целом — в его общих очертаниях и главных понятиях, целях, смысле; иными словами, основная часть литературы раздела должна относиться к общему пониманию православной аскезы. Но понимание, представленное в любом тексте, всегда принадлежит определенной эпохе и культурной среде, определенному обществу; иначе говоря, оно всегда выражает определенную *рецепцию* православной аскезы и аскетической традиции. Литература раздела должна, таким образом, представлять *рецепцию исихазма в ее основных версиях*. Различные рецепции отличаются меж собой по выбору базовых понятий (способу концептуализации феномена) и спектру проблем, по тематике литературы и т. д. И уже при беглом обозрении массива литературы наш взгляд различает две явно расходящиеся рецепции: одну, развивавшуюся в православном мире, и прежде всего в России, и другую — на Западе, в инославии. Понятно, что это очень огульный взгляд, и каждая из двух рецепций может быть, в свою очередь, разбита на ряд других; но от этого разделения естественно и удобно отправляться. Мы кратко проследим «русскую» и «западную» рецепции в их исторической эволюции.

В 1846 году в Санкт-Петербургской Духовной Академии был введен курс аскетического богословия. В перспективе истории русского исихазма это событие видится своевременным и нимало не удивительным: в России уже начиналось исихастское возрождение. Подвиг свв. Паисия Величковского и Серафима Саровского оказывал все усиливающееся влияние, и во многих монастырях прививались начала исихастской аскезы. Одно за другим следовали издания славянского «Добротолюбия», а в Оптиной пустыни усилиями старца Макария складывалась уже «аскетико-филологическая школа» и начиналось издание аскетической и патристической классики. Однако рецепция аскетической традиции формируется не внутри последней, она выражает восприятие традиции в окружающей церковной и культурной среде; и это восприятие не было адекватным. Интенсивная внутренняя жизнь традиции и важные явления, что рождались в ней, отчасти трактовались неверно в господствовавшей рецепции, а в еще большей части попросту игнорировались ею, упускались из поля зрения. Поэтому петербургское событие осталось лишь единичным исключением, и появление этого исключения станет вполне понятным, если добавить, что курс аскетического богословия ввел ректор Академии архимандрит Феофан, ныне почитаемый как св. Феофан Затворник, один из выдающихся учителей исихастской традиции.

Но какова же была рецепция православной аскезы, господствовавшая в начале и середине XIX века? Как ярко показано в «Путях русского богословия» о. Георгия Флоровского, в состоянии церковной науки и религиозного сознания определяющею чертой продолжало оставаться «западное пленение» русского богословия. Отсылая к описанию о. Георгия за общей характеристикой духовной ситуации, отметим лишь факторы, влиявшие непосредственно на понимание аскезы и отношение к ней. Одним из главных таких факторов, несомненно, было положение аскетике в структуре богословского знания. Не только это положение было заведомо незначительным, маловажным, но и сам статус аскетике (аскетического богословия) не имел полной ясности: она принадлежала к области нравственного богословия, и внутри этой области могла как признаваться самостоятельной (суб)дисциплиной, так и не признаваться, растворяясь в христианской психологии и морали. Последнее бывало чаще. Но в любом случае, независимо от того, был ли аскетический дискурс имплицитным или же эксплицитным, аскетика оставалась сугубо частной, прикладной сферой, ибо и само нравственное богословие, которое включало ее, тоже расценивалось лишь как вторичная, прикладная область по отношению к догматике и вероучению. То был прямой след «западного пленения». В России, как и на Западе, строение богословской сферы формировалось общими аристотелианскими принципами европейской эпистемы, которые были выработаны схоластикой и затем сумели, хотя и модифицируясь, сохраниться в основе эпистемы не только в Возрождение, но и в Новое Время. По этим принципам, вершиной знания была речь о сущностях, которая нормативно определяла речь о действиях и событиях. В системе Аристотеля, а за нею и во всей западной философской традиции эти две речи, два дискурса были метафизика и этика, где этика, соответственно, получала статус прикладной области. Данная структура была рабски перенесена в богословие, где эти же два дискурса именовались «догматическое богословие» и «нравственное богословие», или же вероучение и нравоучение. И в рамках этого аристотелиански-схоластического способа мышления исихастская практика заведомо не могла быть понята в своем истинном значении и смысле: *как путь к благодатному обожению*. Представители богословской науки могли чтить отечественных подвижников, однако мысль, что их подвиг несет некое кардинально важное богословское содержание, при этом отнюдь не возникала.

Естественно, что плодами описанной рецепции исихазма служили лишь малочисленные труды исторического или (реже) морализирующего характера. Но во второй половине XIX века ситуация постепенно стала меняться, сначала опять-таки не в богословской, а в исторической сфере, в области изучения поздневизантийского исихазма. Прогресс начинался с самых эмпирических разделов: путешествия, собирание и изучение рукописей; на этой эмпирической базе наука исподволь переходила к историческим исследованиям, а вслед за тем в орбиту мало-помалу вовлекалась и богословская проблематика. Продвижение было основательным, но не быстрым, и если изучение исихазма как области византологии в предреволюционный период достигло вполне высокого уровня, то осмысление исихазма как такового, в полноте его богословского, философского, антропологического содержания, делало разве что первые шаги. Стойкость старой рецепции красноре-

чиво показывает оценка, данная исихазму уже в 1913 году с кафедры той самой Санкт-Петербургской Академии, где некогда учил великий исихаст святитель Феофан Затворник: в читанных там лекциях проф. Мелиоранского исихазм аттестовался как «афонское извращение мистики Симеона Нового Богослова... напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан»¹. Исследования, рассматривавшие христианский аскетизм как целое, изучавшие различные стороны этого целого, уже появлялись: см., например, в данном разделе труды С. Зарина, П. Пономарева, С. И. Смирнова, А. Соловьева, еп. Феодора (Поздеевского) и др. Однако во многих отношениях они несли сковывающую печать старой рецепции, которая сводила природу явления почти исключительно к психологии и морали, будучи неспособна увидеть в ней более глубокие и существенные богословские и антропологические стороны.

Этими свойствами отмечен и самый значительный, итоговый труд русской дореволюционной науки по нашей теме: сочинение С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (№ 1. 81). Автор, оставая в стороне исторический подход, ставит своей целью дать исчерпывающий систематический анализ восточнохристианской аскезы. Задача исполняется усердно и скрупулезно: на базе огромного множества аскетических и патристических источников, с привлечением солидного набора современных исследований, книга детально разбирает все принципы, установки, приемы аскетического делания, все специфические понятия, вводимые аскетами, и т. д. Но метод автора чисто схоластический, а точнее — семинарский, в любом вопросе лишь составляющий бесконечные своды мнений источников и неспособный к научному обобщению, к созданию целостной картины. Беспомощность семинарского мышления ведет к крупнейшим просчетам, не замечаемым автором: с одной стороны, аскетизм характеризуется им как необходимая составляющая христианской жизни как таковой, независимо от эпохи; но, с другой стороны, весь представленный материал аскетизма не идет далее Симеона Нового Богослова. Важнейший для аскетической традиции поздневизантийский период упущен полностью, и охват источников ограничен древней эпохой, когда зрелый исихазм еще не существовал, — но при этом авторские суждения притязают быть оценками аскетизма в целом. Отсюда с неизбежностью возникают зияющие провалы и в концептуальном плане, в облике изучаемого предмета: у автора практически отсутствуют темы высших ступеней подвига, Света Фаворского, обожения; нет даже намек на то, что исихастская аскеза видела себя как цельный метод и путь к превосхождению естества. В итоге систематический анализ также вопиюще неполон, и весь капитальный труд имеет лишь ценность справочника, нимало не углубляя прежних воззрений на предмет. Притом, как и во всей прежней науке, материал отечественного исихазма полностью игнорируется — читатель даже не заподозрит, что разбираемое явление имеет касательство к России (хотя обильно цитируется св. Феофан Затворник как *теоретик* духовного опыта). И можно еще добавить, заключая характеристику дореволюционного периода, что столь знаменитые явления, как Серебряный век и Религиозно-философское возрождение,

¹ Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви. Вып. 3. СПб., 1913. С. 357–358.

в понимание исихазма не внесли практически ничего; единственный вклад их выразился в поддержке имяславия (см. разд. 10).

Ход истории отчетливо показал, отчего продвижение к новой, более адекватной рецепции исихазма было столь затрудненным. Как сегодня мы видим, создание этой рецепции требовало не только глубокого знания истории и текстов традиции, но также и *новых оснований для мысли*. Новых — и не совсем новых: они исконно присутствовали в православной патристике и аскетике, однако в патристике прежде не получали должного внимания, а в аскетике, по самой природе ее дискурса, выражались на языке практического опыта. В своей предшествующей истории православная мысль наиболее приблизилась к их уяснению и утверждению в учении о Божественных энергиях, созданном в XIV веке в творчестве св. Григория Паламы, с прямою опорой на исихастский опыт. Вследствие этого первым и основным этапом в создании новой рецепции исихазма стало создание новой рецепции паламитского богословия.

Капитальное аналитическое изучение наследия Паламы, пересматривающее старые трактовки этого наследия и по-новому вписывающее его в догматический контекст и богословский процесс, было начато и в большой мере осуществлено богословами русского рассеяния. Исходным событием, заявившим о рождении нового направления, нового богословского взгляда, стало появление двух работ: «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» иером. Василия (Кривошеина) (1936) и «Мистическое богословие Восточной Церкви» Вл. Лосского (1944). Обе они содержали углубленный современный анализ богословия Паламы, при этом удачно дополняя друг друга: первый труд, написанный афонским монахом, укоренял это богословие в аскетической традиции и опытным православном способе богословствования, второй же выстраивал цельную догматическую и историческую перспективу, в которой на базе этого богословия систематически раскрывалась вся основная проблематика православного вероучения. Ныне оба труда давно признаны научной классикой, имея множество переводов и переизданий (см. №№ 6. 1053; 1. 465). С работами Кривошеина и Лосского (этими и другими) идейно смыкались труды о. Георгия Флоровского по восточной патристике и концепции неопатристического синтеза. Концепция о. Георгия давала трактовку православного принципа верности святоотеческому преданию, показывая, что этот принцип требует не косяной неподвижности мысли, но, напротив, неустанного богословского обновления и творчества в изменяющихся исторических условиях. Не принадлежа непосредственно к руслу паламитских и исихастских штудий, работы Флоровского были созвучны новым исследованиям в этом русле, давая им историческое (в патристических трудах) и методологическое (в концепции неопатристического синтеза) подкрепление. И наконец, становление нового направления было довершено многочисленными работами о. Иоанна Мейендорфа. Из них особую роль сыграла его фундаментальная диссертация «Введение в изучение св. Григория Паламы», вышедшая в свет по-французски в 1959 году (№ 6. 1092; неполн. рус. пер. 1997). Это — третий краугольный камень в фундаменте возникающего здания. По отношению к нему указанные работы Кривошеина и Лосского предстают скорей как пролог будущего направления, как богословская позиция, заявленная ярко и убедительно, но еще не развернутая с достаточной основательностью. Лишь в моногра-

фии Мейендорфа, дополняемой другими его трудами (из них для нас наиболее важны «Византийское богословие» (1974) и «Византийский исихазм» (1974), см. №№ 1. 500; 6. 522), обретают полноценную и всестороннюю базу — текстологическую (включая анализ неизданных рукописей), историческую, богословскую — обе главные составляющие нового направления православной мысли, которое позволительно обозначить как *православный энергетизм*:

— реконструкция духовного наследия Паламы как цельного богословского учения, стоящего на концепции Божественных энергий и дающего этой концепции систематическое догматическое оформление, патристическое укоренение и богословское развертывание;

— прочтение всего богословского дискурса Православия, с тринитарным, христологическим и пневматологическим циклами, под новым углом, в свете богословия энергий.

Когда существование нового направления стало бесспорным фактом, панорама паламитских исследований стала стремительно расширяться. В 70-е годы эти исследования составили одну из виднейших, активно разрабатываемых проблемных областей, затрагивающую как византологию, так и богословие. Соответствующие работы представлены в разделе 3 нашей библиографии, и здесь мы коснемся лишь тех сторон этого потока исследований, что относятся к общей рецепции паламизма и исихазма. Как это неизбежно для богословской проблематики, поток имел четкие конфессиональные членения. Об инославных работах мы скажем при обсуждении западной рецепции паламизма и исихазма; в работах же православных ученых происходило — и продолжает происходить — постепенное выяснение всего спектра новых вопросов и проблем, возникающих, когда стержневая роль в учении о Боге и Его связи с человеком отводится концепции Божественных энергий. Православный богословский дискурс принимает облик *энергийного богословия*; однако сегодня этот облик еще не сформировался до конца. Остается немало сложных догматических и иных проблем, и позиция богословского сообщества пока отнюдь не является единодушным принятием нового облика. Добавим, что на данном этапе ведущая роль в исследованиях принадлежит греческим авторам (можно упомянуть вклад П. Христу, Г. Манцаридиса, П. Нелласа, митр. Иоанна (Зизиуласа), Х. Яннараса и др.), вместе с которыми надо назвать и ряд богословов из других православных балканских стран — о. Думитру Станилоаз, еп. Амфилохия Радовича, еп. Афанасия Евтича и др. Что же до русской мысли, то в рассеянии ее богословие уже неизбежно оскудело, тогда как в России еще не возродилось. Работы на темы исихазма и (реже) паламизма сегодня появляются в отечестве; но обычно они малозначительны, а иногда (не слишком редко, увы) суть попросту подделки под научное исследование.

Для нас же принципиально важно, что развитие нового этапа православной мысли идет по пути не только богословского углубления, но также интердисциплинарного расширения. Таким расширением были уже труды Флоровского, в которых идеи нового этапа стали базой для современной теологии культуры, нашедшей широкое признание. Еще более необходимым и органичным является приложение этих идей к пониманию исихазма: в свое время учение Паламы возникло с целью оправдания исихастского опыта, и логика требует не забывать об этих его корнях. Богословие Паламы

родилось как исихастское богословие, и, следуя его духу, мы должны увидеть в современной рецепции паламизма, богословского направления, путь к современной рецепции исихазма, аскетической практики. Это означает, если угодно, вернуть «Триадам» св. Григория изначальный их смысл: *защиту священнобесмолствующих*. Но если в XIV веке защиту достаточно было строить на языке богословия, сегодня она требует и языка антропологии.

Достаточно очевидно, какова в общих очертаниях та трактовка исихазма, которую несет в себе энергийное богословие Паламы и которую находило в его «Триадах» поздневизантийское сознание. Если по букве «Триад» защита св. Григория была направлена, в основном, на конкретные элементы исихастской практики, то, по их смыслу, главный предмет защиты, напротив, был в утверждении общего содержания и существа этой практики как аскетического делания, в котором подвижник переустраивает всего себя, устремляясь к стяжанию благодати — каковая и есть Божественная энергия — и действием благодати восходя ко все более совершенному соработничеству, соединению своих энергий с Божественною энергией. Подобное соединение задолго до Паламы (в частности, уже у св. Максима Исповедника) передавалось в православном богословии особым ключевым понятием *обожения*, связующим богословие и антропологию, богословие и аскетику и означающим подлинное претворение прежней природы человека, «превосхождение естества». Эта богословская трактовка исихазма цельна по-своему, однако ее антропологическое содержание на львиную долю оставалось лишь имплицитным (как это вообще свойственно средневековому сознанию, кодировавшему свои представления о человеке в богословском дискурсе). Сегодня оно не может уже оставаться таковым: антропологический дискурс несравнимо развился, эпоха переживает тревожный антропологический кризис, и современное сознание, рассматривая все процессы в реальности, с особой остротой задает вопрос: что в них происходит с человеком?

Из сказанного вытекает, что проблема современной рецепции исихазма приводит к задаче выяснения антропологических следствий, антропологической проекции энергийного богословия. И этот *антропологический поворот* богословия — сам по себе очень современная особенность. Богословы разных конфессий согласно находят сегодня, что магистральной тенденцией и главной потребностью христианской мысли стала «антропологизация богословия», многообразное (и в разных конфессиях мыслимое и протекающее уже по-разному) сближение богословия с мыслью о человеке. Понятно, что на этом пути встает весьма важная философская ступень: любое состоятельное сближение богословия с антропологией реализуемо лишь через посредство целого ряда философских концептов и положений, относящихся к человеку и бытию. Здесь не место описывать непростую проблематику, которую ставит перед философским разумом задача осмысления исихастского опыта. Скажем лишь, что эта задача оказалась плодотворной и для самой философии: потребовалось ввести в последнюю дискурс энергии, в котором деятельностная, нравственно-волевая сфера предстает уже не частной и прикладной, как в классической европейской метафизике, стоящей на аристотелевских основаниях, но наделяется полноценным онтологическим содержанием; и на этом пути возникает еще одно русло «преодоления метафизики», активно идущего в философской мысли. В свою

очередь, база энергийной философии и энергийной онтологии позволяет развить и энергийную антропологию, обладающую адекватными категориями для описания подвижнического опыта. Исихастская практика выступает здесь как феномен из сферы предельных проявлений человека: таких, в которых человек испытует границу своего горизонта существования. Она принадлежит к тем проявлениям из этой сферы, что именуются духовными практиками и представляют собой антропологические стратегии с мета-антропологической ориентацией: искомое, «телос» подобных стратегий есть инобытие, иной онтологический горизонт по отношению к горизонту бытия человека. В кругу духовных практик исихазм идентифицируется определенным телосом, который может быть охарактеризован как тождество трех фундаментальных концептов: личность, общение и любовь, или же, равносильно, как личное бытие-общение, в котором между тремя единсущными Лицами-Ипостасями осуществляется непрестанная и совершенная взаимотдача бытия. Эта дефиниция практики посредством ее телоса дополняется характеристикой практики как процесса. Согласно опытным свидетельствам текстов традиции, исихазм — «практика себя», практика последовательного преобразования человеком всего множества собственных энергий, и это преобразование носит ступенчатый и синергетический характер: на базе тесного сопряжения непрестанной молитвы и направленного внимания (см. разд. 2), возникает спонтанное, «самодвижное» порождение направленной к телосу иерархии, лестницы энергийных антропологических структур, определенных типов организации множества всех энергий человека.

Вкратце представленная здесь философская и антропологическая трактовка исихазма (см. о ней наши работы №№ 1, 184, 196, 200, 208 и др.) проясняет тот идейный контекст, тот круг понятий и положений, вне которого понимание исихазма, как и других духовных практик, заведомо будет неадекватным: искажающим или редуцирующим. Она, в частности, показывает, отчего адекватное понимание этих явлений отсутствовало и не могло быть достигнуто в европейской культуре в течение долгих веков, вплоть до недавнего времени с его «преодолением метафизики»: мы видим, что в рамках эссенциализма, примата сущностей, господствовавшего в европейской мысли, неизбежно непонимание самой природы духовных практик и отнесение их к разряду аномальных и маргинальных феноменов. Аналогично в свете этой трактовки ясней становится и история отношений между русской (православной) и западной рецепцией исихазма.

* * *

Нам нет нужды описывать западную — а точнее, инославную — рецепцию с равной подробностью: для западной религиозной и культурной традиции исихазм — внешнее явление, никак не могущее иметь того значения для истории и менталитета, той сплетенности с базовыми парадигмами самосознания и идентичности, какие имеет исихазм в православном мире. Но сразу надо сказать, что, невзирая на эту второстепенность значения, знание исихазма на Западе целые длительные периоды бывало более основательным, нежели в Православии, а научное издание источников вплоть до недавнего времени было почти полностью делом западной науки. Поэтому прежде любых оценок следует констатировать, что всякая не-дилетантская рецепция исихазма, православная или иная, с необходимо-

стью покоится на фундаменте, созданном великой научно-академической традицией Европы, и должна отдавать отчет в этой своей зависимости.

Сам факт конфессионального различия — в свою очередь, коренящийся в давних, существенных типологических различиях Западного и Восточного христианства, — предопределяет некоторые инварианты, устойчивые черты в восприятии исихастской традиции на Западе. Исихастский подвиг — квинтэссенция Православия; но при взгляде с Запада эта роль традиции легко видится несколько иначе: таким образом, что исихазм — квинтэссенция лишь *специфически* православного, тех особенностей, которые отличают и отделяют Православие от Западного христианства. Развитию такого взгляда содействовали и исторические обстоятельства: значение исихазма для Православия ярко выступило уже после раскола Церквей; богословская апология исихазма, учение Паламы, стала самым существенным элементом православного вероучения, введенным после раскола и потому отсутствующим в вероучении западном; и, наконец, в Византии сторонники исихазма и паламизма, как правило, были антилатинянами и противниками Флорентийской Унии. Хотя имелись и исключения, и, в целом, отождествление разделений паламиты / антипаламиты и антилатиняне / пролатиняне заведомо некорректно (см. справки при персоналиях в разд. 6), однако неоспоримо то, что русло энергийного богословия, действительно, заметно расходится с католическим томистским руслом. Не входя в детали, укажем только самое общее: томизм, стоящий на философии Аристотеля, в своей трактовке последней еще усиливает ее эссенциализм и конституируется как последовательно эссенциалистское учение, утверждающее повсюду, во всем своем обширнейшем здании, примат сущностей и нормативные дискурсы. И, вследствие всего перечисленного, в религиозно-культурном сознании Запада естественно возникал негативный образ исихазма и закреплялся определенный набор негативных установок: общее недоверие к духовному стилю и опыту исихазма, к подлинности обретаемого в нем соединения с Богом; готовность подозревать в нем близость к той или иной ереси (всего чаще мессалианству); скепсис и неприятие по отношению к положениям энергийного богословия.

Прологом к появлению эксплицитных рецептов исихазма можно считать занятие западным богословием негативных позиций по отношению к концепции синергии, одной из ключевых концепций в трактовке исихастской практики православным богословием. Как известно, в начале V века в итоге знаменитой полемики блаж. Августина с Пелагием о благодати и свободе воли Церковь на Западе осудила не только Пелагия, но купно, хотя и мягче, св. Иоанна Кассиана, одного из отцов-основателей исихазма, который в своих «Собеседованиях» со всею отчетливостью формулировал и проводил линию православного синергизма. Поздней позиция Кассиана — а значит, и православного синергизма как такового — получила в католичестве название «полу-пелагианизма». Подобным же неявным размежеванием с исихазмом явились и «синергистические споры» XVI века между теологами Реформы: в этих спорах синергизм подвергся осуждению уже со стороны становящегося лютеранства (что было, собственно, предопределено жестким августицианством последнего). Началом же явной рецепции стала католическая критика паламизма, открывшаяся немедленно с его появлением, уже в эпоху исихастских споров, и немалой частью принадле-

жавшая самим византийцам, прокатоликам и католикам. В ближайшие века эта критика не была активной, ибо исихастская традиция, как и паламитское богословие, были в глубоком кризисе после крушения Византии. Позиции и аргументы критики менялись мало, ибо ничто не толкало к их развитию: традиция не играла заметной роли и откликов на критику не следовало. (Стоит, впрочем, отметить, что время от времени появлялись ценные издания текстов — нельзя не напомнить про серию аббата Миня, включившую и труды Паламы, — а также ученые исследования, не ставившие критических целей.) В свою очередь, Филокалическое возрождение, начавшееся к концу XVIII века, не вызвало реакции на Западе, будучи не богословским возрождением, а по преимуществу монашеским и народным. Как мы выразимся сегодня, ситуация не была диалогической; и уже в середине XX века архим. Киприан (Керн) мог констатировать: «Современные нам ученые противники паламитства только усвоили... позицию варлаамитов XIV столетия»¹.

Но перемены, и притом коренные, назревали уже, когда появилось это суждение о Киприане. В 50-е годы новая православная рецепция уже заявила о себе, и на сей раз диалогическая ситуация сложилась. Выход в свет диссертации о. Иоанна Мейендорфа в 1959 году был тем рубежом, после которого стало ясно: в ответ на новое движение в православном богословии, ставящее в центр православного умозрения исихазм и паламизм, стала активно создаваться и новая западная рецепция исихазма. Работы, составляющие ее, — заметная часть данного раздела. Отражая возросшие открытость и плюрализм католической мысли после II Ватиканского Собора, они очень разнообразны по своей тематике и подходу, а также и по степени полемичности, принятия или непринятия исихастской и паламитской духовности. Однако, в целом, позиция резкого отрицания почти исчезла. Независимо от конфессионального отношения к богословию энергий, сегодня уже невозможно отрицать, что это богословие стало важным для всего христианства: стало общим проблемным полем, где ставятся и обсуждаются ключевые открытые вопросы христианской догматики. Налицо явный перелом и в отношении к исихастской практике: теперь для Запада характерно скорее сдержанное признание духовной подлинности исихастского пути и опыта, ценности исихастской молитвенной дисциплины.

Вместе с тем элементы прежнего негативного отношения также еще влиятельны и заметны. У многих специалистов (и не только на Западе) оценки еще определяются старой бинарной оппозицией «Исихазм — Гуманизм». Эта оппозиция долгое время играла крупную роль в византологии, служа руководящим принципом в трактовке поздневизантийской истории и культуры. Сегодня она, возможно, еще в известной мере приемлема в конкретно-историческом аспекте, как характеристика расслоений, расходящихся тенденций в поздневизантийском обществе и культуре. Однако она служила всегда не только и даже не столько культурно-исторической оппозицией, сколько ценностной, идеологической: два полюса ее рисовались как два мира, несущие в себе, соответственно, темный фанатизм, изоляционизм — и свет знания, открытость, прогресс. И в таком понимании, превращающем исихазм в жупел, данная оппозиция — только идеологический конструкт, давно тре-

¹ *Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Изд. 2-е. М., 1996. С. 56 (1-е изд.: Париж, 1950).*

бующий деконструкции. Материала для деконструкции хватает. Сегодня позиции гуманизма дискредитированы на практике и подорваны в теории; нельзя уже отрицать, что в большинстве своих разновидностей гуманизм злоупотребляет риторикой и пользуется неким размытым и условным, утопически приукрашенным понятием человека. Образ же исихазма должен быть приведен в соответствие с новым уровнем исследований Традиции — и тогда станет ясно, что антропология исихазма несравнимо предметней и содержательней, глубже, тоньше, нежели антропология гуманизма. Нового углубленного анализа требует и соотношение философско-богословских позиций двух течений. Почти полвека назад к такому анализу уже подходил Вл. Лосский в своей диссертации о мистике Экхарта, но в целом эта работа лишь начата. В свете современного понимания исихазма и паламизма должен быть заново поставлен целый ряд тем, таких как Экхарт и Палама, Кузанский и Палама, исихастская мысль и мысль Возрождения... При этом необходимо учитывать аморфность и гетерогенность гуманизма, включающего в себя как полностью секуляризованные позиции, так и гуманизм христианский, видящий человека открытым Инобытию, теоцентрическим. И если под гуманизмом понимать этот последний его вид — не окажется ли, что исихазм, утверждающий назначением человека обожение, и есть самый радикальный гуманизм? Любимейший лозунг гуманизма — *достоинство человека*; но разве не очевидно то, что способность человека превзойти себя, претвориться в бытие совершенного общения и любви, и есть вершина человеческого достоинства?!

Другая линия современной критики исихазма более конкретна и предметно аргументирована; она старается проводить своего рода расчленение. Для православной мысли *патристика, исихастский подвиг и богословие Паламы суть неразрывное тройственное единство*: исихастское богословие св. Григория — законный новый этап соборного богословствования Церкви, укорененный в Предании и дающий с подлинным верное выражение опыта аскетического делания. Критика ставит под сомнение, деконструирует это единство, стараясь разорвать его звенья: например, обращается с мыслью Паламы как с творчеством «свободного мыслителя», рассматривая те или иные его тезисы как чистые плоды его личных рассуждений и мнений, игнорируя их опытную основу и соборно-догматическое закрепление (в качестве характерного примера можно указать недавнюю работу Г. Подскальского, № 9. 1501). Итогом же оказывается не только отвержение, убедительное или нет, отдельных пунктов паламитского богословия, но и нечто более общее: когда исихастская аскеза и энергийное богословие оторваны друг от друга, сразу же умаляется их значение, всеобщий, универсальный характер их истины, их пути; они теряют статус необходимой части церковного учения, каким обладали вкупе, и переходят в разряд неких частных, пусть ценных и интересных. Подобный итог, разумеется, неприемлем для православного сознания, однако, когда подобный деконструирующий подход соединяется с эрудицией и глубоким анализом, с ним возможен содержательный богословский диалог. Помимо того, нельзя не упомянуть, что в большей части работ западных ученых на первом плане отнюдь не критическая, а чисто исследовательская направленность, раскрытие тех или других сторон исихастской традиции. Часто такое раскрытие совершается с любовью и завидным знанием предмета. В современной западной

науке есть целый ряд высокоавторитетных фигур, без чьих многолетних исследований сегодня нельзя предстать поле исихастских штудий: здесь в первую очередь должны быть названы оо. Ириной Осэр (Hausherr), Фома Шпидлик, Герхард Подскальски.

Наконец, говоря о современных рецепциях исихазма, нельзя обойти вниманием новое и весьма активное направление, заявившее о себе в 80-е годы: *постмодернистскую рецепцию аскетизма*. Предметом этой рецепции служит именно аскетизм как общая, универсальная антропологическая установка и стратегия, воспроизводящаяся во все эпохи, во всех цивилизациях и культурах. Как некогда в эпоху поздней античности, повышенный современный интерес к аскетизму питают те же ощущения кризиса, пустоты, бесперспективности — и в конечном счете гибельности мира, подчинившего свою жизнь чисто гедонистическим и прагматическим установкам. В широких кругах западного общества этот интерес приводит к рождению групп, движений с аскетической ориентацией; в науке же он вызвал появление нового направления «культурной антропологии», культурфилософских, социосторических и антропологических штудий. (Относительно полную панораму этого направления дает сборник «Asceticism» (№ 1. 241)). Теоретическую базу здесь составляют постструктуралистские идеи и компаративистские методологии; основным полем исследования служат движения поздней античности, а также восточные духовные традиции. В спектре проблем налицо материалистическая тенденция: наибольший интерес вызывают проблемы соматики, затем — психики, и меньше всего — духовные; онтологический и богословский дискурсы отсутствуют либо редуцированы до предела. Исихастская же традиция привлекается весьма незначительно, лишь в раннем своем периоде и в отдельных темах. Как видим, данным направлением отнюдь не создано некоей цельной рецепции исихазма, однако существенно то, что для исследований аскезы здесь открывается много новых углов зрения, к ним прилагаются новые методы, новые мыслительные парадигмы, и этот исследовательский арсенал небесполезен для изучения антропологических проблем исихастского подвига. В известной мере постмодернистский подход — освежающая противоположность старым рецепциям, которые исходили из исторических и богословских аспектов явления и часто ими и ограничивались, оставляя антропологию аскезы неизученной и непонятой. Итак, отношения современной рецепции исихазма с постмодернистской рецепцией аскетизма могли бы составить еще один пример диалогической ситуации в науке.

* * *

Вводные статьи к разделам нашей библиографии имеют также задачу указать связи и провести демаркационные линии с другими разделами. В данном случае мы не встречаем здесь затруднительных проблем. Раздел имеет тесные тематические связи, прежде всего, с разделом Поздневизантийского исихазма (разд. 6), где собрана литература по Исихастскому возрождению и учению Паламы. Мы провели границу меж этими разделами по достаточно очевидному принципу: поместив в данном разделе работы, рассматривающие «исихазм вообще» и «паламизм вообще», а в разделе 6 — работы, изучающие исихазм XIV века и паламизм как богословие св. Григория Паламы (в отличие от его современного развития). В другие разделы

направлялись также исследования, хотя и посвященные общим темам, но ограниченные определенным периодом, либо принадлежащие авторам, которые сами являются подвижниками-исихастами и в этом качестве имеют персональные секции в соответствующих разделах. Напротив, работы на общие темы, принадлежащие ученым из православных стран — Сербии, Болгарии и т. д. — помещались в данном разделе, а не в соответствующих национальных разделах. Не включались работы на «слишком общие» темы, как то общие труды о Православии, православной Церкви и т. п.; при этом общие работы о православной духовности и православном монашестве, как правило, не включались у русских авторов, но включались — у западных, ибо в их освещении данных тем на первое место, как правило, выдвигается именно православная аскеза. Что же до богословской проблематики, то она была ограничена кругом специфически исихастских тем: обожение и синергия, благодать и Нетварный Свет, проблемы богословия энергий.

2004

ИСИХАЗМ: СОКРОВЕННОЕ ЯДРО

Сокровенное — да пребудет сокровенно. Вступительная заметка к библиографии — не тот род текста, в котором уместно входить в глубины аскетического искусства молитвы. Поэтому мы ограничим себя лишь обсуждением состава, спектра тематики данного раздела библиографии. Мы колебались в выборе названия для раздела. Его материал заведомо не охватывает всего многообразия форм молитвенной жизни в Православии; в редкостном изобилии этих форм немало таких, которые непосредственно не связаны с аскезой и, в частности, исихастской традицией. В разделении молитвенной сферы на личную молитву и молитву, совершаемую соборно (храмовую, литургическую, входящую в чины разных видов богослужений), — исихастское учение о молитве относится всецело к молитве личной; но и в этой последней многие формы также не имеют специальной связи с подвигом: таковы обращаемые к Богу молитвенные хвалы, обеты, прошения... Как общеизвестно, ядром исихазма служит созданная в его традиции особая практика непрерывного творения Иисусовой молитвы, издревле именуемая Умное Делание, *πρόξис νοερά*. Однако, с другой стороны, было бы неадекватно и нецелесообразно ограничивать раздел исключительно Умным Деланием. Исихазм не является замкнутой эзотерической сферой, и Умное Делание — органическая часть обширной икономии православной церковной молитвы. Соответственно, в библиографии должен быть представлен его исторический и идейный контекст: работы, прослеживающие его генезис, проводящие компаративный анализ, освещающие смежные темы богословия и аскетики и т. п. В итоге мы выбрали для названия более широкую формулу; но следует уточнить, что истинное содержание раздела, не сводясь лишь к Умному Деланию, вместе с тем не является и полной библиографией литературы о православной молитве.

Чтобы определить тематический круг раздела, надо учесть, что Умное Делание отнюдь не должно пониматься как только лишь «техника молитвы». Речь в нем идет не об одной молитве в собственном, узком смысле, но о целом человеке в акте молитвенного устремления и процессе последовательного восхождения к полноте Богообщения и единения с Богом. Этот процесс, выработанный исихастской традицией, обладает сложным, многомерным строением, в основе которого — тесное соединение двух активностей: непрерывной молитвы и «внимания», т. е. внимательной, бдительной охраны молитвенной концентрации человека. Каждая из этих активностей, в свою очередь, комплексна, имеет собственную икономию. Сфера молитвы по устройению сообразна ступенчатой структуре, «лестнице» всего духовного процесса: исихастская молитва проходит различные ступени, восходящие к «самодвижным» формам, где все более явно действие благодати. Внимание же членится соответственно многим своим задачам: здесь различают внимание ума, сердца, «внимание к себе», сюда же присо-

единяют память и бодрствование, трезвение, «внутри-пробывание» (термин св. Феофана Затворника)... Из сочетания икономии внимания и икономии молитвы рождается холистическая антропологическая практика, в которую вовлекается и в ходе которой трансформируется все человеческое существо в его цельности. Однако Умное Делание не ограничено и эмпирическими пределами человеческого существа. Направляясь к Богообщению, оно, тем самым, имеет метаэмпирические и мета-антропологические измерения, и человек осуществляет себя в нем как «открытая система»: открытая воздействию и изменению не только в эмпирической реальности, в сфере сущего, но также и в бытии. Стихия и способ этого осуществления открытости человека — любовь к Богу и ближнему, личное общение в любви.

В результате тематический и проблемный круг для темы исихастской молитвы составляют антропология философская и богословская, онтология, психология, многие сферы богословия, такие как богословие Имени, богословие обожения, любви, общения, не говоря уже о богословии молитвы как таковом. В творениях исихастских учителей, составивших богатый корпус классики исихазма, весь этот спектр тем нашел глубокое выражение. Однако судьба всякой классики такова, что каждая эпоха должна заново для себя открывать и постигать классическое наследие, и в каждую эпоху это наследие обнаруживает новую глубину, обретает новое звучание и значение. При этом классика духовной традиции обладает своей спецификой. Исихастские учителя использовали язык аскетического опыта, далекий от всех дискурсов современного знания и разума, и потому в качестве первой ступени к адекватному пониманию необходимо современное прочтение этого языка. Сегодня эта первая, герменевтическая ступень достигнута лишь для отдельных сторон исихастского наследия. Обобщая, можно сказать, что сейчас мы уже заметно приблизились к способности верного понимания исихастского богословия; необходимая для этого перспектива была создана усилиями православных богословов XX века (вначале это были представители русской диаспоры, затем богословы других православных стран — Греции, Сербии, Румынии). Напротив, в изучении антропологии исихазма герменевтическая ступень покуда не пройдена; те принципы видения, принципы истолкования опыта, которые позволили бы раскрыть эту антропологию в ее сути и глубине, разве что начинают вырисовываться.

Характер и состав представленной в разделе литературы отражают описанное состояние предмета. В русскоязычной части раздела преобладают практические руководства и наставления в молитвенной жизни, флорилегии, сочинения духовно-назидательного характера. Упомянутые труды православных богословов, сложившие современный взгляд на исихастскую традицию, как правило, не являются специальными сочинениями о молитве и Умном Делании и потому вошли в другие разделы библиографии (главным образом, раздел 1). Что же до западной литературы, то ее львиную долю составляют исследования Иисусовой молитвы, а среди них — труды частного характера, изучающие трактовку этой молитвы у определенных подвижников, практику ее в определенные эпохи или в определенных регионах и т. п. Однако уже присутствуют и работы, посвящаемые богословским аспектам Умного Делания, прежде всего богословию Имени и богословию обожения (последняя тема отнесена у нас к разделу 1). Имеются также компаративистские исследования, и начинают появляться

труды (еп. Каллиста (Уэра), А. Риго и др.), в которых изучается соматика исихастской аскезы. В целом же ситуация позволяет ожидать, что весьма актуальный, назревший поворот к глубокому комплексному изучению Умного Делания как цельной антропологической стратегии вскоре станет реальностью.

В заключение укажем некоторые существенные особенности состава раздела. Суть их в том, что в нашей библиографии многие важные труды и даже целые блоки литературы, посвященной Умному Деланию, находятся не в данном разделе, а за его рамками. К тому, однако, были веские основания. Повторим снова: Умное Делание — ядро исихазма. В известном смысле, вся традиция есть производное, продукт разворачивания этого своего ядра, и его созданию, усовершенствованию, разъяснению посвящены многие и многие творения столпов традиции, ее отцов-основоположников. По принципам нашей библиографии, все эти отцы представлены персональными рубриками в разделах, отвечающих их эпохе (главным образом, это византийские разделы 4, 6). Далее, Умному Деланию посвящена и львиная доля «Добротолубия», которое все в целом представляет собой уникальный комpendий исихастской молитвы; однако «Добротолубие» и литература о нем также размещаются в других разделах, новогреческом (7) и русском (9). Затем, в других разделах располагаются и те немалочисленные работы, где изучается тема исихастской молитвы в творениях определенных подвижников либо в определенный период. И наконец, особым ответвлением литературы об Умном Делании по праву можно считать всю печатную продукцию, порожденную имяславческим конфликтом в Русской Церкви (раздел 10).

Все перечисленные виды литературы необходимо учитывать, чтобы составить истинное представление об объеме литературы Умного Делания и ее спектре. К большей части этой «внележащей» литературы мы даем отсылки в конце раздела.

РУССКИЙ ИСИХАЗМ: ЧЕРТЫ ОБЛИКА И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

Исихазм обрел вторую родину на Руси: такое суждение мы часто встретим и в научных, и в популярных текстах. Панорама литературы русского исихазма позволяет, прежде всего, убедиться в справедливости суждения, одновременно придав ему конкретный смысл. Мы видим: да, исихазм в России укоренился, стал органичной частью истории и культуры нации не в меньшей мере, чем это было с древней традицией в Византии; и при этом он здесь обрел и сравнимые масштабы, принес сравнимые по значению плоды. Библиография говорит, что хронотоп русского исихазма практически совпадает с хронотопом русского христианства: хронология русского исихастского подвижничества — от Киево-Печерского монастыря XI–XII веков до нашего современника архимандрита Софрония, а его география — вся Россия, и особенно — вся Великороссия, с добавлением еще Афона и отдельных очагов в рассеянии. В историческом пути традиции выделяются отчетливые этапы¹. Начальный период русского исихазма — зачин в Киевской Руси, явственно ориентирующийся на образцы египетско-палестинского пустыничества, которые стали для всей истории традиции своего рода первообразами или архетипами исихастского подвига как такового. Следующий этап — расцвет в Московской Руси XIV–XVI веков, открываемый преп. Сергием и завершаемый Нилом Сорским, чьи творения были прочно причислены в православном мире к корпусу исихастской классики. Далее, после периода упадка и лишь подспудного, теплящегося существования — новое возрождение, с началом в деятельности старца Паисия Величковского, центральным очагом в Оптиной и целым рядом выдающихся учителей — свв. Тихоном Задонским и Серафимом Саровским, Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником. Развивающегося исихастского возрождения не смог оборвать даже большевистский переворот, и жизнь традиции активно продолжается в XX столетии — в служении последних оптинских старцев и «старца в миру» о. Алексия Мечева, в русских обителях на Афоне и в рассеянии; и св. Силуан Афонский с его учеником архим. Софронием уже в середине и конце минувшего века являют пример неиссякающей живой силы великой традиции.

Воспроизводя на российской почве главнейшие, классические черты феномена мистико-аскетической традиции (школы духовной практики), русский исихазм богат и чертами своеобразия, собственными специфическими отличиями. Уже в московский период определилось, что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках общежительного мона-

¹ Сжатый исторический очерк исихазма в России можно найти в нашей работе: *Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы* // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С. 207–260.

шества, а отшельничество, хотя и присутствует, но играет меньшую роль, нежели в Византии (и, тем более, в Египте и Палестине). Эта черта естественно соотносится с другой, более общего характера. Устойчивую особенность русского исихазма составляет тенденция к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом. На этой черте, важной для понимания путей и судеб всего исихазма в целом, нам стоит остановиться. Как известно, исихазму в его истоках была присуща прямо противоположная тенденция: тяга к бегству от мира, к пресловутому исходу из «империи» в «пустыню» и конкретным образом — к анахоретству, строго уединенному подвигу. Такая стадия в жизни формирующейся традиции была заведомо необходимой. В целом устремление человека к Богу было справедливо осознано как альтернатива всему обычному порядку человеческого существования, всему «мирскому», и реализация этого устремления вылилась в создание новой антропологической практики и стратегии: исихастской дисциплины Умного Делания. Это создание требовало предельной концентрации, предельно напряженной внутренней работы и могло происходить лишь в особых условиях, где максимально устранялись, отсекались все отвлекающие факторы и активности. Но вместе с тем такая стадия не могла быть и окончательной. В сознании самой традиции исихастский подвиг никогда не мыслился как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был 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. Изнутри традиции рождалось стремление к внесению, трансляции исихазма в мир, окружающую христианскую среду. Если же сознание среды оказывалось благодарной почвой, в нем возникал отклик, встречное стремление к восприятию начал, установок исихастского Богоустремленного мироотношения — и в результате жизнь создавала те или иные практические формы, механизмы трансляции. Но, как правило, такие явления могли достигать заметных масштабов лишь в редкие периоды наивысшего расцвета традиции.

Так было в Византии XIV века. Исихастские споры, втянувшие всю духовную и культурную элиту страны, и победа исихастов в этих спорах, распространение среди мирян практики непрестанной молитвы, создание паламитского богословия — все это вкуче породило уникальную историческую ситуацию, когда мистико-аскетическая традиция стала реальным центром, фокусом всей духовной, культурной и даже отчасти политической жизни нации. Но это исихастское возрождение происходило на фоне неотвратимых катастрофических процессов, и ход его был оборван крушением империи. Следующим событием встречи, активного явления исихазма на сцене истории и культуры, стало «Добротолюбие». В общем Введении мы усиленно подчеркнули значение этого события, ставшего началом отсчета для новой, современной истории всей традиции. Здесь же надо отметить другой аспект: «Добротолюбие», обширный свод аскетических текстов, в котором скорее можно было бы видеть сугубо внутренний документ монашеско-монастырской среды, неожиданно оказалось новой и эффективной

формой трансляции исихазма в социальном пространстве. Особенно сильно эта сторона его проявилась не столько на его родине, в Греции, сколько в России и Румынии, причем в обеих странах истоком «Филокалического возрождения» стали труды одного и того же подвижника, св. Паисия Величковского. В «Откровенных рассказах» трансляция предстает совершенно зримо: безвестный странник проникается духом «Добротолбия», добывает «избитую и ветхую» книгу и «обшив тряпкой», носит ее по России, говорит о ней всюду, со всяческими людьми, и книга — центр его мира, источник, без конца будящий и одновременно насыщающий его жажду жизни в Боге.

По праву можно сказать, что Россия XIX века оказалась благодарной почвой для исихастских начал (впрочем, все же и с оговорками, о которых ниже). На этой почве исихазм достигает нового творческого развития: в русле Филокалического движения возникает *русское старчество* — вероятно, самый значительный вклад России в исихастскую традицию. Встреча традиции и общества, традиции и страны стала здесь глубоко значимой для обеих сторон. Феномен русского старчества пока очень мало еще продуман в своем духовном существе, и мы лишь предположительно выскажем¹, что исихазм сделал в нем важный шаг к решению одного из ключевых вопросов всякой духовной практики: могут ли совмещаться между собой работа всецелого духовного самопреобразования, восхождения к инобытию (вообще говоря, полностью поглощающая человека) и развитая интерсубъективная сфера с богатством социальной жизни и межличностных связей? В служении русских старцев — особенно в Оптиной, где оно детально описано, — мы видим, как подвижник-старец решает эту задачу совмещения, и решение достигается не столько изощренными психологическими средствами, приемами (хотя также и они вырабатывались, и науке надо понять их), сколько избытком любви Христовой; и такая сила, такие запасы любви, какие необходимы здесь, обретаются лишь действием благодати. В свою очередь, и общество, отзываясь, рождало новые формы, очаги восприятия и внедрения исихастской духовности; уже в годы большевистских гонений, в деятельности священников Алексия и Сергия Мечевых, архим. Сергия (Савельева) и др., возникают «исихастски ориентированные» формы церковной общины, такие как «покаяльная семья» о. Сергия Мечева. Аскетическая традиция выступала реальным двигателем одухотворяющего самопреобразования общества; но, как столетия назад в Византии, исторические катаклизмы не дали хрупкому процессу продвинуться далеко.

Итак, в русском старчестве исконная открытость русского исихазма навстречу окружающему христианскому миру раскрывается как «кенотическое» стремление к жертвенной отдаче себя, как неисчерпаемая готовность не «оказать социальную помощь», а, принимая в общение любви, приобщать к исихастской жизни в Боге всякого, кто рядом и страждет. Можно выразить надежду, что эта глубокая черта русского подвижничества не стерлась и еще проявит себя; но время переходить и к обсуждению других черт. Разумеется, не все они носят тот же характер драгоценных достоинств. Продолжая тему о связях аскетической традиции с окружающим обществом, нельзя

¹ Подробней см. в нашей статье: *Хоружий С. С.* Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // *Церковь и время.* 2002. 4(21). С. 208–226. (См. в наст. томе: *Духовные основы русского старчества.*)

не отметить, что даже в пору исихастского возрождения эти связи в России имели сильную ограниченность. Россия уже давно была — разделившийся дом, и разделение проходило во многих планах. Не входя в широкие культурно-философские темы, укажем лишь существенное для нас.

Давно набрали оскомину умильные описания того, как оптинское старчество влияло на русскую культуру, от Гоголя и Киреевского до Льва Толстого и Михаила Чехова. Таких описаний горы, но почти невозможно найти где-нибудь серьезный анализ оптинского влияния. Меж тем едва «оптинская нить» взята в общем контексте духовных и культурных процессов эпохи, как перед нами — острая и конфликтная картина, полная напряженных противостояний. Уже у зачатков нити, в том же кругу, к которому принадлежали Киреевские и Гоголь, сближение с Оптиной сознательно не избирают для себя не только В. Ф. Одоевский, но даже и Хомяков. Хомяков, принадлежа всецело Церкви и Православию, вместе с тем сохраняет предвзятое, поверхностное представление об исихастской духовности, подозревая в ней если не уход, то уклон в экзальтированную индивидуалистическую мистику. Такое отношение к исихазму было характерно для многих слоев духовенства и мирян, и оставалось характерным еще долго (к примеру, мы находим его у о. Сергия Булгакова, даже в поздний, парижский период его пути). Что же до Вл. Одоевского, то его отношение воспроизводило старую оппозицию из истории византийского сознания, оппозицию «исихазм — гуманизм». Но если в Византии гуманизм был почти крайним полюсом негативного отношения к исихазму, то в России через половину тысячелетия позиция Одоевского, просвещенного христианского гуманиста и романтика, могла скорее казаться верхом доброжелательства на фоне крепнувшего радикализма и нигилизма. И хотя феномен Оптиной ни в коей мере не был случаен и маргинален, и воздействие его было глубоким и плодотворным, — тем не менее в целом в историческом и культурном процессе доминировали совсем иные влияния и факторы.

Понятно, что такой ход вещей не мог не зависеть и от другой стороны, от качеств самого русского исихазма. С необходимостью возникает вопрос: какие же свойства исихастской традиции в России способствовали ограниченности ее влияния и в конечном счете ее отрыву от «мейнстрима», от главных русл отечественной истории и культуры? Этот крупный вопрос требует основательного анализа, и конкретного, и концептуально-философского; сейчас мы лишь расставим главные вехи.

* * *

Как полностью убедились наука в последние десятилетия¹, мистико-аскетическая традиция — отнюдь не внекультурный и не антикультурный феномен; но в конкретных обстоятельствах такие традиции могут оказываться в самых разных отношениях с разными формами и явлениями культуры. Скажем, в VII–IX веках уровень западной культуры предельно низок, в ней царят дикость и варварство — и в это же время в исихастском русле создаются трактаты «синайского исихазма», где зрело и цельно представлено новое видение человека, где открываются многие закономерности работы

¹ См. общее Введение и Введение к разд. 1. (В наст. томе — начальные статьи данного раздела.)

сознания, сферы эмоций, процессов интеллектуального созерцания... — и всё это выражено мастерски, поразительно точным, образным языком. В XIV веке западная культура имеет уже за собой Готику и Предвозрождение, высокообразное схоластическое богословие и начатки гуманистической идеологии; и весь этот арсенал, через неуклюжие вмешательства Варлаама, оказывается противостоящим исихастской духовности¹. Что же? Усилиями Паламы и его сторонников традиция оказывается способною не только отстоять себя, но и себя разъяснить, выразить на почве культуры и разума. Поверх злободневных поводов, через голову тогдашних малозначительных противников, «Триады» святителя Григория, поныне недостаточно оцененные как памятник истории мысли, стоят как первый состоятельный христианский ответ на «Энеады» Плотина.

Итак, наследие традиции говорило, что исихазм ничуть не предопределен к позиции отчуждения и антагонизма по отношению к культуре своей эпохи или страны, однако еще менее его позиция может быть априорным принятием и одобрением этой культуры. Оно свидетельствовало, что традиция имеет собственные и очень значительные культурные потенции, таит в себе семена некоего определенного типа культуры; и, воплощая эти собственные потенции, она может быть в творческом диалоге с другими типами — в первую очередь с тем, что представлен в окружающем обществе. Современные исследования приоткрыли, каков этот тип культуры, адекватный православно-аскетической духовности: известные концепции неопатристического синтеза аргументируют, что православные установки влекут к формированию христианизированного, воцерковленного эллинизма, который зиждется на единстве патристики и аскетики и в своем развитии мог бы выводить к патристическому возрождению, аналогу и альтернативе редуцированного гуманистического Возрождения, состоявшегося в Западной Европе. Но патристическое возрождение, увы, лишь теоретический конструкт, к которому отчасти, может быть, приближалась Византия, однако едва ли вообще приближалась Русь.

История русского исихазма слишком мало и слишком поздно начала быть воплощением культурных потенций исихастской духовности. Время вспомнить об оговорках, которые, как мы замечали, требуются к тезису о том, что «исихазм нашел вторую родину на Руси». Неотъемлемая часть зрелого исихазма — богословская мысль, опытное исихастское богословие, передающее опыт высших ступеней духовной лестницы. Но эта часть практически не развивалась в России. Основа исихастского богословия — паламитское и общеправославное учение о Божественных энергиях; и это учение попросту не достигло России: если не говорить об его отголосках в филокалической литературе, оно оставалось здесь почти неизвестно вплоть до второй половины XIX века. Когда же специалисты-византологи начали изучать его, им оказалось трудно увидеть его органическое единство с практикою Умного Делания. К примеру, так писал о последней уже в XX столетии академик Ф. И. Успенский: «Это была... практика, над которой стояла теория спасения созерцанием по учению святых отцов; однако практика факирская,

¹ Едва ли будет верно считать, что противостояние устроилось по абсолютной внутренней необходимости; в универсуме западной культуры заведомо имелись и элементы вовсе не враждебные исихазму, и при иных обстоятельствах они бы могли сыграть роль.

занесенная из Индии¹. Эти обстоятельства не случайны, к ним примыкает и ряд других, так что в итоге создается определенная типологическая картина. В русском исихазме относительно мало представлен дискурс высших духовных состояний — та знаменитая тема о созерцаниях Нетварного Света, с которой начались Исихастские споры. Наряду с этим здесь уделялось лишь слабое внимание исихазму как методу, цельной и строгой духовной дисциплине — тогда как в Византии самое слово «метод», без всяких атрибутов, служило одним из имен исихастской практики.

Вследствие всего этого облик явления утрачивал многие существенные черты. В нем убывали, слабели точность и зоркость, высокая способность к фиксации и отслеживанию, мониторингу духовных процессов и состояний, богатое искусство артикуляции и анализа этих процессов и состояний. И облик становился размытым, в нем уже трудно было признать отточенную духовную практику, имеющую принципиальное отличие от многочисленных вариаций «мистической настроенности» и пылкой молитвенной религиозности. Лишенный своей богословской и интеллектуальной составляющей, исихазм легко воспринимался как принадлежность простонародной религиозности, и несмотря на то что Филокалическое возрождение было связано с появлением «аскетико-филологических школ», требовало высокой филологической культуры, исихазм в России долгое время считался, а в большой мере и был, достоянием «низовой культуры», жизни низших сословий, монашества и простого люда, рискуя раствориться в стихии народной религиозности с присущими ей чертами легковерия и суеверия, примесями языческого магизма.

Тем не менее с развитием русского исихастского возрождения особенности такого рода небезуспешно преодолевались. Подвиг преп. Серафима Саровского принес свидетельства, которые говорили именно об опыте высших ступеней духовной лестницы, опыте осияния Светом Святого Духа. Эти свидетельства стали вехой для всей истории исихазма, и уже в наши дни речь о высших ступенях опыта, о созерцаниях Нетварного Света продолжена была в подвиге св. Силуана Афонского и архим. Софрония (Сахарова). Явились выдающиеся учителя исихастского делания, свв. Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, чья деятельность вносила в церковное сознание необходимое представление об исихазме как строгой духовной дисциплине. Глубокой и отточенной проработанности исихастский «метод» достигал у подвижников Балаама, и уже в XX веке игумен Харитон создал на этом острове свою антологию Умного Делания, ставшую известной во всем христианском мире (см. № 2. 65). Деятельность оптинской «аскетико-филологической школы» имела широкое общецерковное значение: с нею наступал поворот, преодоление ярко описанного о. Георгием Флоровским «западного пленения» русского богословия, когда труды Отцов воспринимались, в подавляющей мере, через посредство немецкой и латинской учености. И наконец, незнание исихастского богословия сменилось, хотя уже и в рассеянии, своею полной противоположностью: богословы русской диаспоры открыли новый этап православной мысли, на котором все ведущие догматические темы раскрывались в свете учения о Божественных энергиях, а опытное исихастское

¹ Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос. М., 1997. С. 567.

Богомудрие выдвигалось как образец православного богословского метода. Выдержав много критических нападков, этот этап, утверждающий стержневую роль исихастского опыта для православного умозрения, доказал свою плодотворность и продолжает активно развиваться по сей день.

Является парадоксальным и поучительным, что новая оценка и новое видение исихазма, инициированные русскими учеными, лишь с большим запозданием, едва ли не в последнюю очередь, распространяются на область русского исихазма. Даже когда другие эпохи, другие ареалы исихастской традиции уже начали успешно изучаться в России, в отношении к отечественному подвижничеству еще с большой силой действуют старые стереотипы: в своих «более просвещенных» слоях русское сознание по-прежнему не знает и не желает знать русской аскезы, заметно чурается ее как отдаляющей нас от «Европы» и «мира»; в слоях традиционалистских оно еще заметней чурается *исследования* аскезы, окружая жизнь традиции некой сакральной неприкасаемостью для разума — и тем делая ее свободной почвой для вымыслов, искажений, обрекая себя на незнание многих сокровищ собственной духовной истории. Библиография беспристрастно говорит: в последнем десятилетии, когда изучение русского подвижничества могло уже свободно происходить на родине, самыми значительными событиями в этом изучении оказались... конгрессы, устраиваемые общиной маленького католического монастыря, в Бозе на севере Италии. Для иллюстрации состояния исследований русского исихазма в России в заключение стоит привести небольшой список:

«Автобиография» преп. Паисия Величковского;

«Беседа о цели христианской жизни» преп. Серафима Саровского;

«Откровенные рассказы странника духовному своему отцу».

Здесь первое произведение даже и по названию неведомо никому в России, за вычетом горстки специалистов; напротив, два остальных — знаменитые и общеизвестные памятники русского исихазма. Общее у трех творений в том, что все они известны и высоко ценимы в мире; вместе со славянским и русским «Добротолюбием» и антологией игумена Харитона они образуют золотой фонд памятников русского исихазма, пользующихся мировой известностью. Но, к сожалению, общность не только в этом: с каждым из трех творений связан вопиющий пробел — если не сказать провал — в отечественной науке, в нашем внимании к нашему наследию. «Автобиография» старца Паисия, хотя именуется так условно, имея иное авторское название (см. № 9. 379), — действительно его автобиография, подробная и ценнейшая, пускай и охватывающая лишь начало его пути. Памятник уникален по своему характеру: это — *едва ли не единственная во всем Православии* автобиография, оставленная святым!¹ Ее рукопись всегда была известна — и никогда не была издана, хотя к тому не имелось каких-либо внутренних препон: записки старца писались для братии, это отнюдь не сокровенные записки для себя одного. Лишь в 1986 году «Автобиография» была опубликована в Греции А.-Э. Тахиаосом, вкуче с рядом других текстов «паисианы». Творе-

¹ Из памятников исихастской традиции здесь можно лишь указать автобиографию св. Григория Кипрского, патр. Константинопольского (см. разд. 6). В ряду творений неканонизированных подвижников напомним духовную автобиографию архимандрита Софрония «Видеть Бога как Он есть».

ние старца сразу же привлекло живое внимание во всем мире, последовали переводы — английский, французский, итальянский, румынский, начали появляться исследования... В России же по сей день — ни исследований, ни перевода, ни издания церковнославянского оригинала.

Казалось бы, совсем иная судьба у «Беседы» преп. Серафима. Однако настолько ли на поверку иная? «Беседа» — совершенно особый текст, повествующий о событии Богообщения, в котором свершается подлинное «превосхождение естества», вступление в область благодатного обожения. Православие и исихазм издавна учат о необходимости самого ответственного отношения к подобным событиям и к свидетельствам о них: учат, насколько часты здесь ложные духовные явления (явления «прелести»), соблазны чувств и ума, требуют тщательной, всесторонней проверки всех свидетельств. Того же требует и наука, предлагая свой набор критериев и условий проверки. Однако наши знания о «Беседе» заведомо не удовлетворяют никаким критериям, будь то научным или исихастским. Текст имеет двух публикаторов, С. А. Нилуса (публикация 1903 г.) и анонима, укрывшегося под инициалами Н. П. (Н. Потапов, публикация 1914 г.), и, кроме их публикаций, существуют лишь смутные легенды о рукописи «Беседы», ее происхождении, характере и судьбе. Работа же обоих публикаторов не только не притязает на строгость, но и будит серьезнейшие сомнения: работа второго — ввиду его анонимности, изначально исключавшей возможность проверки (и вдобавок значившей нежелание ответственности), а работа первого — поскольку твердо известно: как ученый-публикатор (оставляя в стороне другие виды его активности) С. А. Нилус не заслуживает доверия. Поэтому аутентичность текста никак не может считаться установленной, и между публикациями и рукописью (рукописями?) памятника — зияние; но и того мало, подобное же зияние — между гипотетической рукописью и самим духовным событием, как заставляют судить известные — впрочем, тоже шаткие — сведения о времени и характере записи и о личности Н. А. Мотовилова. Меж тем российская наука пока даже не ставила проблемы текстологической и исторического исследования памятника — и, видимо, так и встретит близящийся вековой юбилей публикации «Беседы» и прославления преподобного.

Наконец, «Откровенные рассказы» являют нам как будто еще совсем иную, третью, — но в чем-то, увы, снова повторяющуюся картину. Здесь также были запутанные проблемы текстологии и происхождения памятника, его состава, редакций, а вдобавок и его авторства. Долгое время в них не было заметного продвижения, однако около десяти лет назад произошел решительный сдвиг, и большинство основных проблем получило решение, отчасти еще предварительное, но довольно обоснованное. Новые выводы во многом изменяют и расширяют прежние представления о памятнике, и ясно, что на данной стадии требуется квалифицированная дискуссия этих выводов, выяснение еще остающихся вопросов — и, в качестве необходимого завершения, критическое издание «Рассказов» с учетом всех новых данных. Но ничего этого не происходит. Выводы, о которых мы говорим, хотя и принадлежат российским исследователям, но опубликованы были во французском католическом журнале (см. №№ 9. 812, 813, 816, 817) и не вызвали в отечестве никакого отклика. Наша наука, и светская, и церковная, прошла и проходит мимо «Откровенных рассказов» — как и мимо

«Беседы» преп. Серафима — как и мимо «Автобиографии» преп. Паисия. В России никогда не было издания «Откровенных рассказов», хоть отдаленно близкого к научному и критическому, — как не было и научного издания «Беседы» преп. Серафима — и как нет никаких изданий «Автобиографии» преп. Паисия.

Из сказанного не надо делать поспешных глобальных выводов или тем паче поводов для дешевых обличений; наша иллюстрация имеет совершенно иные цели. Во-первых, здесь — яркий штрих, довершающий наш эскизный облик русского исихазма: мы видим и то, что русская традиция усиленно уклоняется от саморефлексии, самоизучения, самоанализа, и то, к каким грустным следствиям это может вести. Во-вторых, тут наглядно выступают назревшие — даже наболевшие — задачи изучения традиции, предлагающее рабочее поле. И это еще важней. В нашей библиографии перед всеми впервые предстает полная сводная картина русского исихазма; и читателю яснее теперь, чему должен послужить наш нелегкий труд по созданию этой картины.

* * *

Остается только дать краткие пояснения о составе и структуре раздела. Основные пояснения, нужные для читателя, двойки: следует указать, во-первых, что включено в раздел (и что нет), и, во-вторых, по каким принципам организован материал. Общие установки нашего подхода к этим вопросам даны во введении ко всему корпусу, так что надлежит лишь добавить специфически русские детали.

Выше мы говорили о тенденции русского религиозного сознания к размыванию очертаний исихазма, утрате границ между исихазмом как мистико-аскетической практикой и различными видами монашеского служения, формами истового молитвенного благочестия. Стоит напомнить, что в России до недавнего времени и само слово «исихазм» не имело никакого распространения, разве что в узком, с Запада взятом смысле. В меру сил мы старались возвращать явлению определенность, проводя демаркационные линии и оставляя за рамками библиографии близкие, смежные, но в чем-то и заведомо отличные явления. Следуя этой установке, мы не посветили, например, особой секции св. Иоанну Кронштадтскому (хотя включили ряд писаний его о молитве), однако ввели секцию, посвященную о. Алексию Мечеву. Святитель Иоанн представляет именно «близкий, но и заведомо отличный» род духовности: ориентированный на литургические и сакраментальные измерения христианской жизни, тогда как исихастская традиция, разумеется, предполагая эти измерения, в то же время имеет и свои особые стороны в Умном Делании. Что же до о. Алексия Мечева, то его служение по всем принципам было точно таким, как и служение старцев Оптиной, и сами они это удостоверили. В деятельности «старца в миру», как мы говорили выше, происходило творческое развитие традиции; в ней отыскивались, создавались формы передачи начал исихастской духовности окружающему христианскому миру.

Аналогичными соображениями мы руководствовались и в подходе к русской агиографии в целом: нами не включались материалы о святых — в том числе и о монахах, подвижниках — если житийные сведения о них не давали оснований отнести их к исихастской традиции в собственном смысле.

Но здесь мы должны оговориться: точное проведение такого принципа требует пристальной агиографической работы над житиями обширной группы русских святых — в первую очередь подвижников «Русской Фиваиды», таких как свв. Сергей Нуромский, Александр Куштский, Павел Обнорский, Арсений и Корнилий Комельские, Григорий Пельшемский... Пока такая работа проделана нами лишь поверхностно, и нельзя исключать, что иные подлинные представители русского исихазма — не только из времен «Русской Фиваиды», но и из современной эпохи — остались за рамками библиографии (впрочем, дабы избежать полного упущения, мы поместили в библиографию областные патерики). Здесь, в данном пункте, может быть более чем в других, труд наш — не завершение, а только начало. Отметим еще, что мы старались отразить возможно полней литературу о русском старчестве и отдельных старцах, полагая русское старчество одним из наиболее характерных и ценных явлений русского исихазма (см. выше). Однако и здесь приходилось ставить известные границы, ибо сегодняшние представления о старчестве в широком сознании не только размыты, но часто искажены и вульгаризованы.

В основу структуры раздела, как и в разделах византийских, положен принцип персоналий, который мы обосновываем в общем Введении. Достаточно очевидно также что наряду с персоналиями следовало посвятить отдельные секции главнейшим исихастским центрам. Однако конкретный выбор как персоналий, так и главных обителей, конечно, не диктуется жестко и однозначно; в той или иной степени он мог быть иным. Особенно это касается обителей: как хорошо известно, тесные связи с исихастской традицией имели и Троице-Сергиева Лавра с примыкающими скитами, и Соловецкий монастырь, и Глинская, и Пешношская, и Синаксарская, и многие другие пустыни. Конечно, литература, отражающая эти связи, присутствует у нас, хотя обителям и не отводится особых секций.

Наконец, последний вид пояснений — о демаркационных линиях между разделами. Особый вопрос такого рода вызывал подвиг преп. Паисия Величковского, плоды которого питали и русскую, и румынскую ветви исихастской традиции. В размещении «паисианы» мы следовали самому прямолинейному принципу: ее румыноязычная часть, а также работы на других языках, рассматривающие роль св. Паисия в румынской традиции, помещены в румынском разделе; остальная же (и весьма преобладающая) часть «паисианы» включена в русский раздел. В целом же нами проводился единый принцип, сформулированный в общем Введении: русские переводы отцов исихастской традиции, равно как исследования русских авторов, посвященные этим отцам, помещаются не в русском разделе, а в соответствующих персоналиях византийских разделов; при этом исключение делается для литературы по славянскому и русскому «Добротолубиям».

РУССКИЙ ИСИХАЗМ: СПОР ОБ ИМЕНИ И ЕГО УРОКИ

Религиозное движение, известное под названием имяславия — или имяславия, как считал правильным называть его о. Павел Флоренский — после долгого забвения, в постсоветской России стало предметом активного интереса. Вначале плодами этого интереса служили лишь небольшие работы, напоминавшие заново детали происходивших событий и дискуссий; однако довольно скоро начали появляться и попытки более цельного охвата истории движения и более глубокого анализа его идей. Изучение имяславия постепенно становится всесторонним; составлена хроника движения (см. № 10. 763), публикуются связанные с ним мемуары, сборники материалов, проводятся обсуждения его разнообразных аспектов (богословских, лингвистических, философских и др.). Создание современной научной базы для понимания явления делает заметные шаги, и процесс этот, несомненно, требует также и появления сводной библиографии имяславия. Вместе с тем такая библиография составляет и необходимую часть библиографии русского исихазма — ибо, как бы ни относиться к имяславию, заведомо невозможно отрицать фактическую принадлежность этого движения к истории исихастской традиции.

Напомним вкратце исторические и идейные очертания имяславческого эпизода. В 1907 году в северокавказском городке Баталпашинске выходит в свет книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (см. № 10. 284; полное название более пространно), посвященная Иисусовой молитве. Не сразу по выходе, но постепенно читатели книги обратили внимание, что в ней, кроме обычных предметов аскетической литературы — передачи и обсуждения молитвенного опыта — имеются богословские положения, выходящие за рамки опыта и утверждающие особый догматический и онтологический статус Имени Божия, его внутренне соприсущную, неотторжимую Божественность и его исключительную роль высшего предмета поклонения в христианском культе. В 1909–1910 годах среди русских иноков на Афоне, где всего более читалась книга, завязывается полемика по поводу этих положений, появляются их сторонники и противники. Полемика вскоре обостряется, принимает резкие формы, начинает переходить в распрю; в течение 1911–1912 годов русский Афон превращается в два враждующих лагеря, «имяславцев», возглавляемых знаменитым «гусаром-схимником» о. Антонием (Булатовичем), и «имяборцев». С обеих сторон создается полемическая литература, не достигающая, однако, уровня основательного богословского анализа поднятых проблем. Главный накал конфликту придает не богословский, а культовый его аспект: религиозность обеих сторон носит характер истового поклонения, и каждая из сторон находит, что противная сторона не поклоняется должному, истинному предмету, но поклоняется

недолжному и неистинному. Смещение в эту плоскость с неизбежностью огрубляет, примитивизирует обе позиции: крайнее имяславие скользит к превращению православной молитвенной дисциплины в культ Имени с явными чертами магической и сектантской религиозности, а имяборчество впадает в вульгарный номинализм и позитивизм, выпуская, например, «Акт о недостопоклоняемости Имени “Иисус”». И, соответственно, к грубым и примитивным формам деградирует конфликт, неудержимо разгораясь до кульминации. 12 января 1913 года имяславцы с поборником выдворяют имяборцев из Андреевского скита. Третьейское вмешательство становится неизбежным. Вначале следуют решения церковных инстанций, все с осуждением как действий имяславцев, так и самого имяславского учения: 15 февраля — грамота Вселенского Патриарха Германа V, 30 марта — отзыв греческой Халкинской богословской школы и 15 мая — Послание Синода Русской Церкви, которое по трем представленным Синоду докладом составил архиепископ Сергей (Страгородский), один из лучших православных богословов своего времени. Когда же эти решения не оказали воздействия, последовала акция светской власти, также, увы, принявшая грубую и неадекватную форму. В июне — июле на Афон прибывают военные команды, и в полицейском порядке два парохода вывозят в Россию более 800 монахов. Этот разгром, вкупе с церковными прещениями, положил конец развитию монашеского движения. В дальнейшем уже происходило лишь его постепенное угасание, хотя отдельные очаги имяславия обнаруживались на Кавказе и в иных местах еще в 20-е годы, а случаи симпатии, тяготения к имяславческим позициям возможно встретить и в наши дни.

Такова главная линия исторического эпизода: линия афонская и монашеская. Но она не была единственной; эпизод более многомерен. Как наглядно показывает библиография, афонский конфликт стал заметным общественным событием. Здесь он весьма характерен для атмосферы предреволюционной России: печать всех направлений увидела в этом конфликте, столь необычном и колоритном, отличный предлог для шумной кампании, в которой события трактовались на самые противоположные лады, в зависимости от интересов газет. Однако общим почти для всех органов было поддержание разрушавшего страну противостояния власти и общества; и потому наиболее типичным было находить в событиях повод для осуждения и шельмования и светских, и церковных властей, хотя и сама суть конфликта, его богословско-мистическая проблематика, и позиция преследуемых монахов при этом, как правило, не понимались.

Далее, в панораме эпизода была и еще одна составляющая, гораздо более важная. Мы говорим об отражении имяславческого конфликта в русской мысли, которое выразилось в усилиях наших религиозных философов дать философско-богословское обоснование имяславия. С самого начала конфликта на сторону имяславцев решительно встали влиятельные философские силы: московские философы, входившие в группировку книгоиздательства «Путь» и Кружок ищущих христианского просвещения (так называемый Новоселовский кружок). Ряд известных философов из этого круга — Флоренский, Булгаков, Эрн — решили сделать углубленный анализ взглядов и практики имяславцев, их отношения к Имени Божию, с тем чтобы вскрыть философский смысл этого отношения и показать его согласие с православным вероучением и догматикой; несколько поздней такую же

целью задался Лосев. Обращаясь к проблемам интерпретации молитвы и, конкретнее, исихастского молитвенного делания, философы брали за основу позиции православного богословия в этой проблематике, выраженные в учении о Божественных энергиях св. Григория Паламы. Задача их, тем самым, сводилась к тому, чтобы соединить понятия и положения этого учения с базисом их собственного философского направления (коим служила метафизика всеединства) — и на этой обновленной основе развить философско-богословскую концепцию Имени Божия в молитве и вне молитвы. Задача оказалась глубокой и сложной, но тем не менее Флоренский, Булгаков и Лосев создали три ее независимые и обстоятельные решения — по сути, цельные философские учения; работа Эрна, активно начатая им, была оборвана его безвременной смертью в 1917 году. В итоге на свет появился обширный корпус религиозно-философских текстов, в которых метафизика всеединства дополняется энергийными концепциями и прилагается к проблеме Имени Божия. Входящие сюда работы представлены в отдельной секции данного раздела.

Указанные опыты «философии имяславия» были созданы в 20-е годы, однако опубликованы, в основном, лишь в постсоветский период. Сегодня их основательное изучение только начинается, и в появляющихся современных работах легко встретить как положительное, так и негативное отношение к ним. Исследователи еще отнюдь не достигли консенсуса, и мы не будем пытаться сформулировать какие-либо итоговые оценки. Стоит, однако, указать ряд факторов, которые нельзя не учитывать при продвижении к таким оценкам. Прежде всего, не подлежит сомнению, что основательное, углубленное знание исихастской традиции и энергийного богословия было достигнуто в русской мысли лишь поколением богословов диаспоры, таких как еп. Василий (Кривошеин), Вл. Н. Лосский, прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф; причем все эти крупнейшие православные специалисты по богословию энергий и исихастской духовности заведомо не были на стороне имяславия. Напротив, в философии Серебряного века знание паламитского богословия было крайне поверхностным, чтобы не сказать рудиментарным: хотя бы уже оттого, что важнейшие первоисточники еще не были введены в научный оборот. Помимо того, для мысли Серебряного века едва ли не самой характерной ее чертой был синкретизм, тенденция к сочетанию и зачастую слиянию элементов, восходящих к разным философским учениям, культурным традициям и духовным основаниям. В свете этих факторов понятны выводы наших работ (см., напр., №№ 10. 783, 796), где был дан предварительный анализ философских основ московских апологий имяславия. Мы показываем, что у всех философов имяславия на базе платонической онтологии метафизики всеединства возникает концепция энергии, полностью отвечающая трактовке этого начала в неоплатонизме. В то же время, хотя в православном богословии до сих пор не было развито в явной форме учения о тварных энергиях, однако православные концепции обожения и синергии с необходимостью имплицитно такую трактовку тварной энергии, которая не соответствует неоплатоническому понятию энергии и, в частности, характеризуется иным отношением к началу сущности. В итоге следует вывод, что обсуждаемые опыты философской защиты имяславия — и, прежде всего, их ключевой тезис: «Имя Божие содержит в себе Божественную энергию» — находятся в противоре-

чии с православным учением об обожении и синергии. И при всей предварительности наших выводов и анализа они все же позволяют увидеть, что проблема философско-богословской оценки имяславия является одной из граней гораздо более широкой и непреходящей темы, завещанной Отцами Церкви: темы об отношениях христианского умозрения и античной философии. Тема Имени Божия, Священного Имени не может не входить в круг вечной проблематики взаимосвязей и взаимовлияний христианства, языческой мистериальной религии и ветхозаветного культа.

Что же до имяславия практического, имяславия не в философии, а в молитвенной жизни православного христианина, то здесь, как показывает история, церковное сознание, пожалуй, сделало уже свой выбор. В свое время имяславие получило немалую известность. Если и не весь церковный народ, то монашество и духовенство могли быть вполне осведомлены о его существовании; однако широкая известность не принесла ему широкой поддержки. Да что говорить: вся история духовных движений свидетельствует, что будь у нового учения истинный духовный импульс — несколько сот высланных монахов стали бы более чем достаточной искрой для того, чтобы огонь имяславия зажегся по всей России. Меж тем не только не зажегся огонь, а не затеплилось и малого огонька. И это с определенностью говорит, что русское православное сознание отказалось повернуть в имяславческое русло: оно не признало имяславие сутью православной молитвы и не согласилось, чтобы последнее стало определять наш образ молитвенного благочестия.

Раздел 5

ИСИХАЗМ КАК ПОЛЕ ПРОБЛЕМ: ОПЫТЫ ОБОЗРЕНИЯ

ИСИХАЗМ КАК ПРОСТРАНСТВО ФИЛОСОФИИ¹

Разобраться в том, что такое русская философия сегодня, — не слишком простая — и не слишком, увы, радостная — задача. Как повсюду в России, сегодня в русской философии — множество симуляции, лживой рекламы и беспомощной некомпетентности. Бесспорно, крушение коммунизма не принесло того возрождения русской религиозной мысли, которого ожидали оптимисты. Сбылось в точности по Мандельштаму, где-то сказавшему однажды: если граждане захотят специально построить Ренессанс — они построят только кафе «Ренессанс». Вместо возрождения возникли коммерческие киоски, где бойко и с одинаковым успехом сбывают публике умильные воспевания старого и его похабные поношения. Но рядом с ними все же существует и доля подлинной философской работы. Доля, и еще более — долг: ибо царящий посткоммунистический паноптикум не отменяет того, что русская философия имеет свою действительную проблематику и свои нерешенные задачи.

Какою бы ни была она в настоящий момент, у нее есть незаконченные счеты с самой собой, есть задания и темы, растущие из ее истории, логики ее развития. Не так легко было бы описать весь круг этих заданий и тем (и мы уклонимся сейчас от такой задачи). Но можно с уверенностью сказать, что своей важной — может быть, наиболее важной — частью они связаны с одной определенной областью, которую называют по-разному: православный энергетизм, неопатристический синтез, неопаламизм и даже иногда «неоправославие», что уже заведомо неудачно. За этими не очень ясными формулами стоит новое направление религиозной мысли, еще не вполне сформировавшееся, но явно имеющее отличия от русской философии прежних лет. У него свой генезис и довольно своеобразный комплекс богословских и философских связей. В философском аспекте мы примем для него название «синергичной антропологии», смысл которого выяснится в дальнейшем.

Итак, мы будем рассматривать явление, контекст и характер которого довольно сложны и своеобразны, однако развитие покуда не зашло далеко. Поэтому основное место мы уделим именно характеру и контексту — или, иными словами, философской ориентации. Однако одной ориентации мало. Желательно не только показать место на карте, где бы хотело расположиться новое направление, но и показать, что это направление, хотя бы в некоей мере, реально существует. В одной знаменитой сцене «Бесов» Шатов вдохновенно рисует рускоправославную утопию — на что Ставрогин цинично, но логично замечает ему: однако, чтобы соготовить рагу из зайца, надо зайца!

¹ Доклад на конференции «Русская философия сегодня» (Мюльхайм, Германия, март 1995 г.).

Чтобы предупредить подобное возражение, во второй части я попытаюсь перейти от ориентации — к реализации. Занявшись конкретной философской работой, мы разберем некоторые начальные положения и категории намечаемого подхода.

1. Ориентация

Религиозно-философский контекст, который мы должны описать, весьма синтетичен; но в числе его многих составляющих выделяется один заведомо главный элемент. Это — мистико-аскетическая традиция Православия или, в иных терминах, феномен исихазма, в широком толковании последнего. Поэтому нам следует достаточно подробно обрисовать этот феномен — чтобы затем показать, каким образом он становится значим для философии.

Исихастская традиция (от греч. термина *ἰσυχία* — покой, безмолвие) — определенная школа духовной практики, развивающаяся с IV века и до наших дней. В этом долгом пути различимы три наиболее важных этапа: 1) классическая аскетика и мистика раннехристианского монашества IV–VIII вв.; 2) Исихастское возрождение в Византии XIII–XIV вв.; 3) возрождение исихазма в России в XIX–XX вв. На первом этапе в качестве основоположных текстов традицию открывают «Духовные беседы», приписываемые преп. Макарию Египетскому, и трактаты Евагрия Понтийского. В целом аскетическая литература необычайно обильна и многожанровая, тут — жития, легенды, проповеди, систематические трактаты... Сейчас нам важен аспект внутренних основ традиции, равно деятельных и умозрительных. Здесь главными авторами, вслед за Макарием и Евагрием, традиционно считались свв. Иоанн Лествичник и Исаак Сирийский. Однако в недавний период выяснилась важная роль и некоторых других: Диодоха Фотикийского, Варсануфия и Иоанна Газских, Исихия Синайского. Их изучение привело к выводу (впрочем, известному и прежде внутри самой традиции) о том, что ключевые элементы исихастской практики, учения о непрестанной молитве и Иисусовой молитве, которые часто считались нововведениями поздневизантийского этапа, в действительности почти всецело сложились целиком уже в классический период, в V–VIII веках.

Уже у Евагрия и в «Духовных беседах» отчетливо обозначились основные черты нарождающейся мистической школы. В начале ее заметны близость и отчасти влияние предшествующих позднеантичных школ — аскетизма стоиков и мистики неоплатонизма; из них, в частности, перешло в исихазм большинство его главных терминов. Не представляла открытия и общая схема выдвигавшегося пути духовной практики и мистической жизни: пути, ведущего через очищение души к бесстрастию, а затем — к мистическому созерцанию-соединению с Богом. Но при всем том это было явление преимущественно нового рода. В начале пути аскезы стало — и приобрело огромную роль — пришедшее из иудейской традиции покаяние. Дуализм тела и души сменялся постепенно холизмом. Борьба со страстями приняла форму «умного художества» — обширной и очень своеобразной дисциплины или искусства самоанализа и управления сознанием,

основанной на новых принципах и подходах к психологии человека. Стержнем и главным содержанием духовной практики стала школа молитвы, в которой связь человека и Бога раскрывалась как сфера личного и диалогического общения. Мистический путь (подвиг) при этом структурировался как иерархия форм, или ступеней, молитвенного Богообщения, которое, развиваясь и углубляясь, трансформирует человека и все полнее приобщает его Божественной жизни. Человек опознает эту жизнь как новый род бытия, сутью и содержанием которого служит любовь — Божественная Любовь (*ἀγάπη*), означающая совершенную взаимоотдачу, взаимопроникновение (*περιχώρησις*). Божественное бытие здесь — онтологический горизонт, характеризующийся предикатами совершенного общения и любви и именуемый, по определению, горизонтом личного бытия. Поэтому соединение с Богом несет для человека развитие и утверждение личного начала в нем, утверждение его индивидуальности через уникальность его личных отношений с Богом. Кроме того, в соединении присутствует и другой аспект, световой: в Богообщении Бог воспринимаем как Божественный Свет; и ключевым священным событием для исихазма становится Преображение, в котором Богообщение выступает именно как сочетание световых восприятий и диалогического общения. Фаворский свет здесь осмысливается как сверхприродное соединение начал Света и Личности: мистическая реальность, принципиально отличная от Света неоплатоников.

Полноту же соединения, цель мистического пути, выражает понятие Обождения (*θέωσις*). Это — центральное понятие исихастской традиции, мистический и антропологический идеал Православия (хотя, в строгом смысле, термин «идеал» здесь неадекватен). Из сказанного уже ясно, что Обождение — вид мистического трансцензуса; и этот вид отличен от всего, что мы находим в других традициях. Мистика обождения не есть мистика экстаза, медитации или созерцания. Практика исихаста направляется прямо и непосредственно к целостному и актуальному претворению «тварной падшей» природы человека в природу Божественную. Именно это претворение и именуют Обождением человека. Ясно, что оно невозможно только собственным действием изолированной человеческой природы; но в силу диалогичности Богообщения, предполагающей свободу, оно невозможно и чисто внешним действием, без воли и участия человека. Православие и исихазм утверждают, что Обождение имеет свою необходимую предпосылку — достижение синергии — особого соработничества и сообразования, согласного действия свободной воли человека и Божественной благодати. Синергия — вторая ключевая концепция исихазма, выражающая специфический характер Обождения как личностного трансцензуса. В отличие от всей античной, а также и всей восточной мистики, путь Обождения требует не растворения и утраты, но усиления и расширения индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но в то же время это действительный трансцензус, означающий обретение предикатов иного, Божественного бытия, и преодоление определявших прежнее, «ветхое» бытие начал греха, смерти и конечности. Священное событие, что задает прообраз, архетип такого преодоления, есть Пасха — и потому известный факт, что именно Пасха (как на Западе — Рождество) в Православии и в России воспринимается фокусом Священной Истории и центральным праздником христианства, отражает глубокую проникнутость всего Православия идеями Обождения

и исихастской духовности. В целом же весь описанный комплекс, состоящий не столько из идей, сколько из положений практики и выводов опыта, можно рассматривать как особый тип антропологии, своеобразную антропологическую модель, главная отличительная черта которой — онтологическая открытость: расширенное и динамическое видение феномена человека.

Как было сказано, все эти основания исихазма возникли и сложились уже на первом его этапе. Вклад следующего, поздневизантийского, этапа носит уже иной характер: происходит в первую очередь углубление и рефлексия своеобразия традиции. В крайне насыщенном содержании этого этапа мы отметим сейчас всего три момента. Во-первых, происходит выработка практических форм, наиболее адекватных принципиальному холизму исихастской антропологии. Исихазм утверждает, что путь Обожения несет трансформацию, трансцендирование не только разума и сознания, но цельной человеческой личности, включая и телесное естество. И в исихазме XIII–XIV веков усиленно разрабатывался и обсуждался дискурс тела: формы соучастия тела в молитвенном делании, роль чувственных восприятий и феномен «умных чувств» — радикального расширения, «отверзания» средств восприятия человека в мистическом опыте. Далее, начало намечается осознание не узкомонашеской, а всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку. Обожение определенно осознавалось как онтологический тезис, призвание человеческой природы как таковой — но путь к нему был достоянием избранных единиц и узкой, предельно специфической сферы подвига. Это явное противоречие стало одним из стимулов дальнейшего продумывания и развития традиции. И наконец — третье — традиция весьма продвинулась в своем концептуальном самоуяснении и самовыражении. Исихазм отыскал свое ключевое начало и термин, которых не доставало для понимания его практики и стоящих за нею антропологических и теологических предпосылок. Это начало было — *энергия*. В исихастских спорах, и прежде всего трудами св. Григория Паламы, стало ясно, что исихазм в целом есть, в первую очередь, речь об энергии, дискурс энергии: борьба со страстями есть искусство управления множеством всех энергий человека, молитвенное делание означает собирание этих энергий в единое устремление к Богу, а синергия и Обожение представляют собою не что иное, как соединение энергий человека и Божественной энергии, благодати. Однако исихастский дискурс энергии, своим появлением вводя традицию в сложную и многовековую философско-богословскую проблематику, рождал множество проблем и вопросов. Цельного учения об энергии здесь отнюдь не было создано, и само понятие энергии осталось во многих (особенно богословских) отношениях довольно туманным и спорным. Тема была открыта, но далеко не завершена; и это же можно сказать о двух других названных выше темах этапа: все они остались заданиями на будущее.

Не все эти задания были в равной мере восприняты последним, русским, этапом, пришедшим через половину тысячелетия, вслед за деятельностью св. Паисия (Величковского) и появлением русского «Добротолюбия». (Надо, впрочем, упомянуть, что это был уже второй период распространения исихазма в России: первым было так называемое «Второе южно-славянское влияние» в XIV–XV веков, связанное с именами свв. Сергия Радонежского, Андрея Рублева, Нила Сорского.) Практика Иисусовой молитвы во всех ее аспектах, включая соматику, получила новое углубление, тонкую система-

тизацию и проникновенное изложение у свв. Игнатия Брянчанинова и особенно Феофана Затворника, а уже в нашем веке — у св. Силуана Афонского и его ученика архим. Софрония. Учение об энергии основательно изучалось богословами русской эмиграции, прежде всего еп. Василием (Кривошеиным), Вл. Лосским, о. Иоанном Мейендорфом. Но самое значительное и новое для традиции связано было с оставшейся из трех тем: с раскрытием универсального существа исихазма. Возникли новые формы, посредством которых исихазм выходит далеко за пределы монашеской среды. Тут были старчество с его знаменитым очагом в Оптиной, концепция «монастыря в миру», идущая от славянофилов, развитие техники непрестанной молитвы, позволившее сочетать ее с мирскими занятиями, и мн. др. Влияние исихазма распространяется с беспрецедентной широтой как в сфере народной религиозности, так и в сфере культуры (хотя и в меньшем масштабе). И этот процесс, подобно Исихастскому возрождению в Византии, отнюдь не иссяк сам по себе, но был оборван исторической катастрофой.

Таков, в самом сжатом очерке, феномен исихазма. Какую же роль он может сыграть для философии? И прежде всего: не будет ли всякая связь с ним уже заведомо означать отказ философии от некоторых своих необходимых качеств, от своего характера полностью автономной, саморазвивающейся мысли? Подобное утверждают весьма часто относительно связей философии с религией. Но огульное утверждение некорректно; как содержание религиозной сферы, так и формы его взаимодействия с философией очень многообразны. Нетрудно увидеть, в частности что такие формы религиозного, как догматическое богословие, спекулятивная мистика и духовная практика, стоят в очень разном отношении к философской мысли. Плодотворная роль мистики для философского развития — классический факт истории философии, имеющий множество примеров. Самые крупные из них — влияние орфического и пифагорейского мистицизма на платонизм и неоплатонизм, а также связь классического немецкого идеализма с мистикой Экхарта, Беме и их последователей. При этом, однако, в большинстве известных примеров имело место взаимодействие спекулятивной мистики с идеалистической философией, учениями из традиции европейской метафизики.

Сегодня этот тип философии уже принадлежит истории, и современная мысль избрала линию преодоления метафизики. Но существует и другое сочетание типов религиозного и философского содержания, при котором взаимодействие их может быть не искажающим и сковывающим, а конструктивным и плодотворным для философии. Рассмотрим соотношение между сферой религиозной — в частности мистической — практики и феноменологической философией. Религиозное содержание выступает здесь как определенная область опыта, где есть разнообразные феномены сознания, феномены человеческой деятельности, и философия может делать их предметом наблюдения и дескрипции¹. И как, скажем, у позднего Хайдег-

¹ Поскольку данная область имеет и собственные, внутренние установки и правила своего истолкования, то возникает особая проблематика их совместимости и соотношения с философским подходом. Но в силу наличия общей исходной почвы, почвы определенных опытных реальностей, вопросы здесь выливаются не в конфронтацию двух догматик, а в соотношение двух феноменологий, религиозной и философской, оказываясь конструктивными и плодотворными.

гера делаются предметом философии феномен техники, вещь, произведение искусства, — так же может стать предметом философии исихазм: феномен и опыт человека в подвиге. Конечно, эти феномен и опыт принадлежат граничным, предельным областям антропологической реальности. Поэтому они могут потребовать от философии специального подхода, но поэтому же они могут оказаться и более продуктивны для нее: как, скажем, по Ясперсу, важнейшие свойства человеческой природы раскрываются в пограничных ситуациях.

Следующий элемент контекста — богословие. Как ясно уже, намечаемая философия должна занять в отношении его совсем иную позицию, нежели в отношении живого опыта подвига. Богословие — теоретический, концептуализированный дискурс, полностью или в значительной мере альтернативный по отношению к философскому дискурсу: ибо он обладает заведомо иной организацией, «грамматикой», включая целый ряд правил, понятий и положений, чужеродных в философском дискурсе. Поэтому, в отличие от стимулирующего соседства духовной практики, соседство богословия — обоюдоострая вещь, не только обещающая, но и опасная для философии (чему множество иллюстраций в русской мысли, и не менее — в мысли западной). Бесспорно, оно также может быть и бывает стимулирующим. Так, Гадамер пишет: «Когда Мартин Хайдеггер был приглашен в Марбург в 1923 г., его мысль пришла в плодотворный, напряженный контакт с современной протестантской теологией, и благодаря этому в 1927 г. появилось его главное произведение “Бытие и время”»¹. Возможность, а иногда и естественность, целесообразность, даже необходимость его учета и привлечения отнюдь не исключена, однако она всегда и непременно предполагает известное дистанцирование и переосмысление.

Но это — лишь общие методологические замечания. Конкретно же философия, имеющая в поле зрения антропологический опыт исихазма, «исихастского человека», не может не иметь соприкосновений — или, возможно, отталкиваний — с тем богословием, которое также обращается к этому опыту. Что это за богословие? Прежде всего, это православное мистическое богословие — специфический тип богословия, который стремится быть прямым выражением духовной практики, опыта жизни в Боге. В отличие от обычного «теоретического», или академического, богословия, богословие мистическое вплотную сливается со сферой мистико-аскетического опыта, как бы служа его собственной «прямой речью», доставляя ему первичную вербализацию, которая лишь отчасти является систематизацией и концептуализацией. Тексты мистического богословия совмещают черты аскетических и богословских писаний, а его крупнейшие представители — которых во всей истории Православия, собственно, всего два, свв. Максим Исповедник и Григорий Палама (впрочем, следом за ними не должен быть забыт и преп. Симеон Новый Богослов), — являются в равной мере подвижниками и богословами. Тем самым, метод мистического богословия в известной мере феноменологичен, и философия неизбежно воспроизведет или попросту воспримет отдельные элементы

¹ Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 118.

его вербализующего усилия: так, для нее не может не послужить напутствием и ориентиром то открытие Паламы, добытое в едином сопряжении мистического и богословского усилия, что весь исихазм есть в первую очередь речь об энергии. Однако предметом должен оставаться лишь сам исихазм как феномен, данный в первоисточном корпусе своих практических текстов. Характер и жанр этих текстов требуют в качестве предварительной ступени известной экспликации и структурирования их содержания, и эту работу предпочтительнее произвести специально и заново, нежели опираться на результаты, выраженные в богословском дискурсе. Эту пропедевтическую функцию выполняет составленный мною «Аналитический словарь исихастской антропологии» (см. «К феноменологии аскезы»).

Далее, двигаясь от религиозного контекста к философскому, мы достигаем промежуточной сферы — русской «религиозной философии». Было сказано, что к обсуждаемым темам подводит внутренняя логика пути русской мысли. Основания для такого утверждения теперь очевидны. С самого своего зарождения у славянофилов русская философия включала в свои задания работу национального самоосознания, философское выражение духовного опыта, заключенного в истории, религии, культуре России. Основую и ядром этого духовного опыта было, как отмечал еще Пушкин, «греческое вероисповедание», Православие; а ядром Православия, каким оно воспринималось в России, была, бесспорно, сфера монашества и аскезы — иначе говоря, исихазм. Так писал Розанов — как всегда с преувеличением, но и с глубоким чутьем истины: во всем христианстве «Россия прошла лишь узкий путь, взяла лишь одну ниточку: это — ...заветы Сирийского, Египетского и Афонского пустынножительства»¹. Множество явлений русской жизни — например уже упомянутая традиция старчества — свидетельствуют о том, что в русской духовности, русском складе сознания этой сфере принадлежала какая-то особая харизма, особый авторитет, распространявшийся на весь быт и культуру. Исихазм наложил на русское сознание прочный отпечаток, следы которого не исчезли до сего дня. (Пример можно видеть в том, что с освождением от коммунизма сразу же и настойчиво появилась тема покаяния. Ее появление — явный след исихастского сознания, для которого покаяние — единственные врата новой жизни, и только с него может начинаться духовная перемена. Но здесь же видна и вся мера выпадения страны из своей истории: тема оказалась чуждой новой реальности, ни подлинная постановка ее, ни содержание не были восстановлены, и она прошла лишь смутным и искаженным призраком, ненадолго всплывшим из коллективного подсознания.) Поэтому рефлексия исихастской мистики и антропологии всегда и по праву могла считаться частью естественной проблематики русской мысли.

Однако ее история шла иначе. Если у старших славянофилов — и особенно у Ивана Киреевского — налицо была обращенность к исихастской традиции, но отнюдь не было еще развитой философии, то на следующем этапе, у Владимира Соловьева, развитая философия появилась, но уже отнюдь не было обращенности к исихазму. В поисках духовных истоков

¹ Розанов В. В. Среди художников. М., 1994. С. 187

Киреевские ездили в Оптину, Соловьев же уехал в Лондон. При отличном литературном вкусе он явно был человеком дурного мистического вкуса и чутья, и софийные авантюры его гениальной личности сильнее сказались на пути русской философии. Весь недолгий период ее расцвета, именуемый сегодня русским Религиозно-философским возрождением, стоит под знаком Соловьева и его софийной мистики, хотя в это же время в России происходит возрождение исихазма. Лишь к концу этого периода, перед самым трагическим обрывом, два русла начинают сближаться. Этому содействовало конкретное событие в церковной среде: конфликт по поводу имяславия, который привлек внимание многих философов — Флоренского, Булгакова, Эрна, Лосева. Но труды их на эту тему писались уже тогда, когда философский процесс в России был оборван, и большей частью они только сейчас достигают читателя. К тому же в них еще не обдумывается феномен исихазма как таковой, но лишь привлекаются начатки паламитского богословия энергий. В диаспоре же исихастская традиция изучалась активно и плодотворно, но, как мы говорили, уже не философами, а богословами. В итоге работа философии сегодня вынуждена, по существу, начинаться заново. Но в этом есть не только отрицательная сторона: если бы даже метафизика начала века попробовала войти в исихастский мир, едва ли ее подход удовлетворил бы нас сегодня, в эпоху преодоления метафизики.

Переходя к философскому контексту, мы видим его первым необходимым элементом — философскую антропологию. Исихастский опыт, который мы желаем ввести в поле философского рассмотрения, есть опыт антропологический; мы видим в нем определенный образ человека, модели сознания и деятельности, методы контроля, изменения, трансцендирования внутренней реальности человека и т. п. Но как можно и можно ли вообще вводить опыт такого рода в философию? Выше мы говорили, что это позволяет сделать феноменология; но феноменологическая установка отнюдь не должна пониматься как *carte blanche* для превращения в философские истины любых произвольно выбранных фактов и положений о человеке. На этом пути очень легко уклониться в ущербный род философии, который М. Фуко именует «антропологический сон» и описывает следующим образом: «Всякое эмпирическое познание, касающееся человека, становится полем возможного философствования, в котором должно обнаруживаться обоснование познания, его пределы и границы и, наконец, сама истина всякой истины... докритический анализ того, что есть человек, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту»¹. Критика Фуко основательна, и надо признать, что критикуемый способ философствования в самом деле типичен для современного (и не только современного) антропологизма. И все же на поверку оказывается, что эта критика дезавуирует не всякий и весь антропологизм и в некотором определенном направлении оставляет возможность и свободу для философской речи о человеке (хотя сам Фуко и называет это направление «смертью человека»). От «антропологического сна» возможно «пробуждение», и путь к нему уже нашел Ницше, установку которого Фуко описывает так: «Охватить антропологическое поле целиком и, отрываясь

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 362.

от него на основе того, что в нем высказывается, обнаружить некую очищенную онтологию или некую коренную мысль о бытии»¹. Первым конкретным способом такого «отрыва» от «антропологического поля, охваченного целиком», была концепция сверхчеловека Ницше. Согласно Фуко, могут быть и другие способы, однако в любом случае «отрыв» означает «смерть человека» и полное отбрасывание антропологической установки в философии.

Заметим теперь, что этот последний тезис Фуко зависит целиком от трактовки терминов. Гегель учит, что во всяком отрыве можно найти не только отличное, но и общее с исходной почвой. И новая философская реальность, добываемая путем отрыва от эмпирического и «докритически» рассматриваемого человека — но тем не менее, по Фуко, «на основе» него, — может быть названа не только «смертью человека», но, с тем же правом, и его «воскресением» или «жизнью-чрез-смерть». Отрыв же может рассматриваться не только как установка анти-антропологизма, но с тем же правом как установка поиска и создания расширенной и обобщенной, онтологически открытой антропологии: мета-антропологии. Идея такого антропологического подхода, который осуществил бы «отрыв» от человека, замкнутого в своей наличной природе и эмпирической данности, онтологически пустого, — и нашел бы путь к некой мета-антропологии, также неоднократно высказывалась в нашем веке. Впервые о нем говорил Макс Шелер в своем позднем «Философском миросозерцании», где предложил и сам термин «мета-антропология». Затем, в богословском дискурсе, идею развивал Х. У. фон Бальгазар, который ставил вопрос, «нельзя ли сегодня на место метафизики (т. е. прежней устаревшей картины мира как $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$) поставить мета-антропологию»², опираясь на личностное и диалогическое видение человека в христианстве. Как видим, разные и даже антагонистичные современные подходы к проблеме человека согласны в главном: будь то в негативном ключе, как Ницше и Фуко, или же в позитивном, как Шелер и Бальгазар, но все говорят о философской смерти замкнутого в себе, онтологически недвижного человека и о возможности новой жизни в «отрыве» от него, находящем выход в новое онтологическое пространство: пространство мета-антропологии. Но кардинальные расхождения начинаются дальше, в понимании этого пространства и в оценке возможности и целесообразности сохранять для него антропологическую интерпретацию. Вспоминая популярную антитезу Серебряного века, можно сказать, что в пространстве мета-антропологии могут открываться богочеловек и человекобог; она может строиться как неоантропология и как антиантропология; может самоопределяться как служанка теологии и как антитеология, а равно и как посттеология. С этой широтой возможностей мета-антропология выдвигается как перспективная тенденция в современной философии (исключая лишь те возможности, которые превращали бы мета-антропологию в метанаррацию, попытку всеобъясняющего идеологизированного дискурса — безуспешную, ибо «время метанарраций миновало»). И нам уже ясно, что исихастская практическая антропология энергийного обожения подсказывает философии новый подход и путь в данном направлении. В терминах Фуко

¹ Там же.

² Бальгазар Х. У. фон. О простоте христиан // Символ. 1993. № 29. С. 63.

этот подход не ограничивается «докритическим анализом» антропологической реальности, ибо он критичен уже в самой своей опытной основе: для философии аскетика есть не что иное, как *практическая критика человека*, к которой необходимым коррелятом служит критика философская. В терминах Шелера, этот подход есть вид мета-антропологии, и в главных своих чертах он своеобразен и не повторяет других. Акцентируя актуальный характер трансцендирования человеческой природы в обожении, он представляет собой наиболее радикальный «отрыв» от наличного, «ветхого» человека.

2. Реализация

Границы намеченных нами двух разделов условны. Мы только начали описание философского контекста; сфера философской антропологии лишь самая общая его часть. Однако дальнейшие его элементы более конкретны, и их рассмотрение, требующее столь же конкретного анализа и построений, уже и есть не что иное, как «реализация», выработка основных категорий и позиций синергичной антропологии.

Ключевая категория исихастской модели реальности — энергия; и, соответственно, в описываемый контекст важнейшую часть входит весь дискурс энергии в европейской мысли. Дискурс этот скорее небогат, но очень своеобразен по составу. Понятие энергии было введено Аристотелем и, хотя не вошло в число его 10 основных категорий, но играло видную роль и в метафизике, и в физике. Будучи близко по значению к понятиям действия и деятельности, оно, в отличие от них, включало в полной мере элемент завершенности, подчиненности началам цели и формы, и за счет этого теснейше сближалось с понятиями энтелехии и сущности. Однако в дальнейшем оно не вышло за пределы античной философии. Даже схоластика, столь близко следовавшая Аристотелевой системе понятий, не сохранила в своем арсенале категории энергии как таковой, но перешла к ее латинскому переводу *actus*, акт, — что далеко не являлось точным эквивалентом. Другим, еще более отдаленным, замещением или коррелятом энергии было существование, *existentia* (к которому мы еще вернемся). В позднейшей новоевропейской метафизике категория энергии также отсутствует, хотя в отдельных учениях — например у Лейбница — замещающее начало действия или деятельности играет значительную роль. Положение принципиально не изменилось и в современный период, хотя коррелятивные начала, такие как воля, стремление, экзистенция и пр., приобрели намного большую важность, а само понятие энергии подверглось глубокому продумыванию и пересмотру у Хайдеггера, который посвятил особый курс трактующей о нем IX книге «Метафизики» Аристотеля. В итоге в качестве областей, где энергия фигурирует явно и к тому же в центральной роли, сегодня можно назвать, пожалуй, всего две нефилософские области, являющие весьма парадоксальное сочетание: исихастское богословие и современную физику. Как выясняется, трактовка энергии в них имеет общие черты, которые, в частности, включают в себя далеко идущие отличия от энергии Аристотеля. За этой неожиданной близостью можно увидеть многое.

В IX книге «Метафизики» ἐνέργεια вводится в едином комплексе и взаимосвязи с δύναμις и ἐντελέχεια, так что все три понятия образуют троичную онтологическую структуру:

Возможность — Энергия (действие, деятельность, осуществление) — *Энтелехия* (действительность, осуществленность).

Эта триада может рассматриваться как базовая онтологическая структура всей европейской метафизики; и то целое, которое она описывает, мы будем называть *событием*. Элементы события онтически упорядочены, и в их порядке энергия выступает средним, промежуточным звеном. Вследствие этого онтологическая структура содержит в себе, выражаясь математически, свободный параметр¹. В «зазоре», концептуальном пространстве между возможностью и действительностью, энергия априори может размещаться где угодно — ближе к возможности, ближе к действительности или на равном отдалении от них; и каждая из этих позиций имплицитно, вообще говоря, свою онтологию, картину реальности. Позиция первая видит в энергии, в стихии деятельности, прежде всего *начинательное усилие актуализации*: отбор, селекцию и выступление, исхождение из безграничного многообразия возможностей, моря виртуальной реальности. Энергия здесь близка к δύναμις и потому есть динамическое начало. Напротив, вторая позиция видит в энергии прежде всего *завершающий элемент осуществления*: достижение некоторой цели, формы, состояния, которые являются онтически предсуществующими и лишь фактически изначально не данными. Здесь энергия близка к осуществлению и потому есть начало осуществляющее и оформляющее, реализующее сущность и цель.

Как известно, именно эта позиция отвечает метафизике Аристотеля. Сейчас мы не можем входить в ее анализ, но выделим лишь один, главный для нас, момент: соотношение энергии и сущности. Служа реализации сущности, энергия, тем самым, подчинена ей, включена в орбиту, в дискурс сущности. Однако это общее свойство всех Аристотелевых категорий: сущность — вершина всей их системы, и все категории так или иначе определяются через нее, а все вещи заимствуют от нее свою причастность бытию; иными словами, вся философская речь Аристотеля может рассматриваться как эссенциальный дискурс. Как всякая классика, мысль Стагирита не может быть исчерпана подобной односторонней интерпретацией; но, взятая в этой интерпретации, она оказывается полезной методологической оппозицией, «негативом» для наших построений.

Понятая как чисто эссенциальный дискурс, метафизика Аристотеля описывает реальность всецело охваченной сетью закономерности: системой предшествующих форм, целей, энтелехий и сущностей. Как хорошо известно в истории мысли, интуиции христианской антропологии, а также и многие другие направления мысли, индивидуалистские, волюнтаристские, феноменологические и т. д., весьма расходятся с подобной картиной тотально закономерной реальности, и они постоянно побуждали к поискам философских альтернатив — иначе говоря, к созданию не-эссенциальных, деэссенциализованных дискурсов. Важнейшим для нас примером явля-

¹ Более основательный, не столь формальный анализ строения триады дан нами в работе «Род или недород?». См.: *Хоружий С. С. О старом и новом*. СПб., 2000. С. 311–350.

ется развитие экзистенциальной философии. Всю эпоху классической европейской метафизики категория *existentia* была маргинальной и второстепенной; однако, начиная с Кьеркегора, она выдвигается на первый план, чтобы стать в XX веке одним из центральных понятий онтологии и даже, в известном смысле, лейтмотивом современного видения и восприятия реальности. Главным же стимулом выдвижения был именно уход от эссенциализма, поскольку, начиная с Аквината, *existentia* прочно рассматривалась как противоположность *essentia*. (При этом то давящее господство эссенциализма, что желали преодолеть, связывалось в первую очередь с системой Гегеля, которая допускает, несомненно, эссенциалистское прочтение, но, как и метафизика Аристотеля, отнюдь не охватывается им всецело.) Такой уход был осуществлен несколькими способами, из которых самым прямолинейно-упрощенным была постулативная инверсия обычного соотношения (тезис Сартра «существование предшествует сущности»), а наиболее фундированным — аналитика «*Sein und Zeit*», интегрирующая сущность в существование («Сущность *Dasein* лежит в его существовании»).

Понятие энергии открывает еще один путь к построению неэссенциального философского дискурса, и путь этот обладает известной близостью к пути экзистенциальной философии. Существует глубокая связь между понятиями энергии и экзистенции, которая раскрывается, если мы вновь обратимся к онтологической структуре события. Как известно, первичное значение обоих глаголов, лат. *existere* и греч. *ἔξιστάσθαι*, есть: выступать, выдвигаться вовне, покидая, тем самым, некоторое исходное место. В контексте онтологии это значит, что существование, конкретное бытие, *esse reale* мыслится как выступление, выдвижение, исхождение из некой основы, предшествующей и пребывающей, из «того, что всегда есть прежде» (Аристотель). За этим стоит двоичная онтологическая структура «Основа — Выступающее (*existens, existentia*)», очевидным образом, родственная и изоморфная структуре «Возможность — Энергия». Экзистенциальный дискурс, отказывающийся от примата сущности над существованием, отказывается, тем самым, мыслить существование телеологически, как выступление к предопределенной цели, предшествующей форме и т. п. И точно таким же деэссенциализованным образом может трактоваться понятие энергии. Мы уже указывали, что троичная структура события допускает неаристотелеву интерпретацию, при которой энергия отдалается от энтелехии и сближается с возможностью. При этом главным элементом в событии становится его центр, сама энергия как таковая; тогда как энтелехия и все с нею связанные категории эссенциального ряда, как цель, форма, сущность, отодвигаются на второй план или, точнее, «на бесконечность», в апофатический горизонт бесконечной удаленности. Делаясь вторичными, они могут и вообще отсутствовать в дескрипции события. Приближение же энергии к возможности сказывается в том, что энергия ассоциируется теперь уже не с завершением и завершенностью действия и движения, а более с его началом, почином, она представляется как актуальный почин определенного движения или действия, его «росток» (в смысле скорее топологии, чем биологии).

В этой новой трактовке энергия обретает автономию от сущности и делается порождающим началом философского дискурса. Теперь фило-

софская речь в любой теме должна развертываться, прежде всего, в плане энергии, как прослеживание того, что происходит с энергией. Так, если, согласно Шелеру, «философская антропология исследует сущностное строение человека»¹, то мы, в отличие от этого, должны поставить перед антропологией задачу исследования энергийного строения человека, т. е. непрерывно меняющегося множества разнородных энергий, которым человек наделен в каждый момент. Это меняющееся множество мы называем *энергийным образом* или *энергийной проекцией* человека. Пройдя необходимую концептуальную разработку (пока оно, разумеется, введено лишь на интуитивно-образном уровне), став понятием, оно должно сделаться одним из главных рабочих средств синергийной антропологии. В возникающем дискурсе энергии реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность и ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы. Тяготая к *δύναμις*, энергия теперь — динамическое начало, она прежде всего инициирует и поддерживает динамику реальности, и эта динамика носит открытый и неравновесный характер: в том смысле, что она не замкнута ни в какую систему целей и форм и ей не сопоставляется, вообще говоря, никакой энтелехии, никакого предопределенного финала.

Именно такой дискурс динамической и деэссенциализованной энергии соответствует современному физическому мировоззрению, соответствует квантовой физике и космологии; в частности, в своем качестве открытости он естественно ассоциируется с моделью расширяющейся Вселенной. В этой связи представляет интерес сопоставление данной модели в космологии с «моделью» Обождения в мета-антропологии. Утверждение о существовании между ними парадигмального соответствия, корреляции могло бы рассматриваться как своего рода выражение антропного принципа в дискурсе энергии, тогда как идентичность парадигм выражала бы тождество Макрокосма и Микрокосма. Сравнительно же с экзистенциальным дискурсом, деэссенциализация, достигаемая в дискурсе энергии, является более радикальной, поскольку категории события и энергии допускают большее дистанцирование от сущности. Экзистенция, существование, даже когда она не ставится в прямое подчинение сущности, необходимо включает в свою смысловую структуру некоторое отношение к ней. Но событие и энергия в значительной мере могут рассматриваться как «свободные начала», стоящие в ином категориальном ряду, для которого конкретизация связи с сущностью не является обязательной. Помимо того, имея природу действия, существуя исключительно в действии, а не «сама по себе», энергия не допускает субстанциализации, гипостазирования и по своей роли в дискурсе должна рассматриваться не как субъект, а как предикат. Поэтому дискурс энергии есть специфический «глагольный» или же «операционный» дискурс, построение которого требует смены установок, от субстанциальности к операциональности. Это еще более отдаляет его от обычного, «именного» эссенциального дискурса и позволяет в итоге рассматривать дискурс энергии как крайний предел в движении философской мысли к деэссенциализации. Можно видеть здесь известную связь с тем, что именно этот дискурс, как мы говорили, адекватен пониманию энергии

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. М., 1994. С. 11.

в мистической антропологии исихазма и в современной физике: при всей несхожести этих областей их объединяет то, что обе они — крайние, предельные сферы опыта человека, доступной человеку внутренней и внешней реальности.

* * *

Очертив исходные позиции синергичной антропологии (или мета-антропологии), мы можем лишь очень бегло сказать о ее дальнейших результатах. Для рассмотрения онтологической проблематики в дискурсе энергии необходимо обратиться к сфере человеческого существования, ибо только в ней лежат истоки онтологической содержательности, событийности реальности. В событии, по определению, всегда происходит нечто; но отнюдь не всегда оно обладает и бытийной значимостью, является бытийным событием. (Хайдеггер выражает это, сохраняя термин «событие», *Ereignis*, лишь для последнего и противопоставляя его онтологически пустому «случаю» или «происшествию».) И раскрытие этой значимости, узрение реальности событий в ее онтологическом измерении теснейше связано со сферой человеческого существования. Дело, однако, не обстоит так, чтобы «онтологическая значимость» попросту заключалась в связи события с этой сферой, в его «антропологическом содержании» или антропологической коррелятивности (окачественности, окрашенности). Вспоминая сказанное об «антропологическом сне» и мета-антропологии, мы сразу согласимся, что в сфере человеческого существования также могут совершаться и совершаются пустые «случаи» и «происшествия»; узрение реальности событий в ее онтологическом измерении вовсе не означает простой антропологизации философского дискурса. И все же это узрение неким нерационализуемым образом «завязано на человека». Здесь возникает, как замечали, своего рода герменевтический круг: выявление, выступание бытийности события совершается в горизонте человека (сознания (Гуссерль), экзистенции, *Dasein* (Хайдеггер)), и оно одновременно представляет собою выявление, выступание, реализацию бытийности самого человека же. Человек становится бытийным, различая бытийности; бытие становится человеческим, будучи различаемо человеком (некая параллель проблеме измерения и наблюдателя в квантовой теории). Слитность сих двух сторон и образует бытийное событие, основа которого, по Хайдеггеру, — сокровенная взаимная принадлежность человека и бытия. Реальность событий, взятую в горизонте этой взаимной принадлежности, мы будем называть *действительностью человека* (где действительность уже не понимается как синоним энтелехии). Наша первая онтологическая проблема — охарактеризовать ее онтологический статус.

В дискурсе энергии человек выступает как деятельный центр: энергии в действительности человека, как сказано было выше, группируются в «энергичные образы», каждый из которых порождается таким центром и принадлежит ему. Далее, в число основных видов событий входят события возникновения и уничтожения и с их помощью возможно сопоставить действительности человека предикаты конечности и смертности, приняв, что любому деятельному центру с необходимостью отвечает событие уничтожения. Это положение аналогично характеристике *Dasein* в экзистенциальной аналитике как бытия-к-концу (*Sein zum Ende*)

и человека как конечного сущего, *ens finitum*. Однако в дискурсе энергии требуется более пристальное рассмотрение онтологической ситуации, и оно приводит к важной модификации этого классического тезиса. Напомним две хорошо известные черты действительности человека. Структура временности обладает асимметрией, в силу которой время разделяется на два рода: явленное, выступившее в наличность и данность, и никак не данное, не наличное (будущее). Удобно называть эти два рода «обналиченным» и «необналиченным» временем. По самой сути его никакие суждения о необналиченном времени и происходящих в нем событиях не могут иметь безусловного, аподиктического характера. Это относится и к событиям уничтожения. Как замечает Хайдеггер в «Бытии и времени», «смерть с необходимостью остается вне высшей достоверности, аподиктической, которой мы достигаем в определенных областях теоретического знания»¹. Необналиченное время — это время, которое отнюдь не выступило, не определило себя как «время конечности» — и заведомо невозможно доказать, что оно себя определит именно так. «Трактат» Витгенштейна говорит: «5.13.61. Выводить события будущего из событий настоящего невозможно»². Поэтому утверждение о том, что предикаты конечности и смертности присущи действительности человека также и в необналиченном времени, является утверждением постулативным. (Больше того, постулативно и ограничение человека рамками действительности; установка мета-антропологии может, вообще говоря, привести и к выходу в реальность, не являющуюся действительностью.) Действительность вне обналиченного времени есть место или пространство, где априори может размещаться действительность человека, не обладающая конечностью, не-оконечная. И необналиченное время может быть априори как временем конечности, так и временем неоконечности. (Заметим, что как онтологический и мета-антропологический предикат неоконечность отнюдь не означает бесконечной длительности в эмпирическом времени.)

Другая важнейшая черта заключается в феномене отталкивания от конечности, неприятия смерти. Это — классический предмет экзистенциального дискурса, где он раскрывается экзистенциалами страха и тревоги. Но в дискурсе энергии он выступает совершенно иначе. Прежде всего, существенно, что неприятие смерти, или же «негативная реакция на собственное небытие» (Тиллих), есть установка, имеющая энергийное обеспечение: существуют энергии, служащие ей, — энергии отталкивания от конечности и смерти. И это — отнюдь не энергии страха и тревоги. Как справедливо находит экзистенциальная аналитика, страх и тревога суть составляющие основоустройства смерти как онтологической границы, открывая которую, существование человека (*Dasein*) становится бытием-к-смерти (*Sein zum Tode*) и выводится к своему пределу, а значит — к постижению себя как целого. Участвуя в основоустройстве смерти, страх и тревога выступают как феномены опознания и переживания границы; однако *энергии отталкивания* направляются не к опознанию, а к преодолению

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1967. S. 257.

² Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат* // *Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 38.

границы¹. Но далее надо заметить, что только в этих энергиях и заключается все существование, вся наличность неприятия смерти. Поздний Хайдеггер во «Времени и бытии» различает наличность как присутствие и наличность как «теперь». Первый вид означает осуществление, означает реализацию некоей сущности и предполагает причастность длительности, пребыванию, ибо, как говорит Хайдеггер, «быть сущностью значит пребывать (*wesen heisst währen*)»². Второй же вид лучше и естественней всего характеризуется в наших терминах: это — чисто энергийная, деэссенциализованная наличность, и она не причастна длительности. Здесь философия в своей сфере открывает факт физического дискурса, взаимную сопряженность энергии и времени: чистая, деэссенциализованная энергия исключает время как пребывание. Речь, таким образом, идет о двух разных видах данности, эссенциальном, пребывающем и энергийном, не-пребывающем. И, возвращаясь к действительности человека, мы видим, что *ей принадлежит конечность* как эссенциальная данность-пребывание (хотя, возможно, лишь в обналиченном времени) и ей принадлежит неприятие смерти как энергийная данность-без-пребывания.

Что это за онтологическая структура? Это уже не есть чистое бытие-конечность. Неприятие смерти не составляет равнозначной и равносущной альтернативы конечности, однако оно все же создает в действительности человека альтернативу иного рода, онтологически несимметричную альтернативу. Человек может сделать неприятие смерти центром своей деятельности, может стремиться сделать свои энергии — энергиями неприятия смерти. Он может этого и не делать, так что выбор и альтернатива здесь явно налицо. Очевидно, что это — альтернатива в плане стратегии существования, стратегии деятельности, в плане энергии и поступка, если использовать термин Бахтина. Но присутствует ли здесь и онтологическая альтернатива, альтернатива в самом способе существования? Чтобы ответить, заметим еще два фактора. Во-первых, неприятие смерти как стратегия существования может быть стратегией холистической, всеохватной. Человек может начать всецело жить им, может подчинить ему все без остатка свои энергии, которые только доступны его собственному воздействию, — энергии тела, психики, разума; так что в итоге действительность человека в плане энергии представится как единое отталкивание от конечности, как иное конечности, хотя — иное недлящееся, не-пребывающее. Во-вторых же, как замечалось, конечность не может с безусловностью утверждаться как предикат действительности человека в необналиченном времени; в необналиченном времени есть место и для иного конечности — уже как иного осуществленного, пребывающего.

В итоге неприятие смерти порождает особую стратегию деятельности и образ существования, которые в энергийном плане превращают действи-

¹ Важно заметить, что речь здесь идет о преодолении не границы как таковой, имманентной икономии бытия как такового, и хайдеггеровского Sein, и христианского ипостасного бытия, но именно границы — смерти, которая конституирует о-граничиваемое как *конечное*: тогда как, скажем, межипостасные отношения в Личном Трехипостасном бытии, передаваемые теологемой перихорисиса, будучи явно феноменами границы, вместе с тем не конституируют конечности: это суть именно энергии неприятия, деятельного и активного устремления прочь от конечности и смерти.

² Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 436.

тельность человека в противостоящее конечности и априори могут также доставить актуальное преодоление конечности. В этом смысле указанная стратегия существования есть онтологическая альтернатива бытию-конечности, присутствующая в действительности человека. Представляясь во всякий момент и во всяком своем деятельном центре как альтернатива между пребыванием в конечности и энергийным преодолением конечности, действительность человека может быть определена в своем онтологическом статусе как «*бытие-бифуркация*».

Данный вывод рождает немало новых вопросов. Определяя действительность человека как онтологическую бифуркацию, мы должны отчетливо охарактеризовать утверждаемую таким определением новую онтологическую возможность: возможность бытийной стратегии, ориентированной к преодолению конечности. Дискурс энергии помог нам описать исконно известный факт действительности человека: реально открытый для человека выбор между пребыванием в конечности и трансцендирующим устремлением — энергийной, волевой установкой, которую по-разному выражали множество философов и мистиков и, в частности, Рильке выразил кратким девизом: *Wolle die Wandlung*. В нашем построении эта установка возникает как неприятие смерти. Но, чтобы она была подлинной онтологической альтернативой, неприятие смерти должно быть в корне отлично от обычных, природных стремлений или волений человека, которые тоже могут быть сколь угодно резкими неприятиями, однако же не несут онтологического содержания и не отражаются на онтологическом статусе человека. В нем должна быть определенная независимость, внаходимость, говоря по Бахтину, по отношению к наличной, оконеченной действительности человека.

Некоторые отличия, выделяющие «отталкивание от конечности» в многообразии всевозможных энергий человека, мы можем увидеть сразу. «Негативная реакция на собственное небытие» заведомо не принадлежит к разряду чисто психологических явлений, как не принадлежит и к разряду умственных, теоретических установок. Ее присутствие не зависит от воли и выбора человека, она является всеобщим и универсальным фактором. Как и сама смерть, неприятие смерти есть то, что «в человеке, но не от человека». В экзистенциальной аналитике известно стандартное феноменологическое рассуждение, каким показывают онтологическую природу экзистенциалов человеческого существования, и это рассуждение целиком применимо к неприятию смерти. В рамках экзистенциального дискурса это был бы еще один экзистенциал, причем далее можно было бы усмотреть в нем специфику, сближающую его со «сверхприродным экзистенциалом» Ранера. В дискурсе же энергии вместо экзистенциальной аналитики мы должны рассмотреть взаимодействие энергий неприятия смерти как особо выделенных с обычными энергиями человека. В этом взаимодействии обнаруживается определенная парадигма, которая становится центром и ядром всей онтологии дискурса. Выявить эту парадигму помогает нам параллель с энергетической картиной биологического существования. Издревле известная параллель между плотским и мистическим эросом, любовью земной и Божественной, может быть выражена в энергийных структурах, и при этом она обнаруживает небезыңтересные новые стороны.

«Животное целиком живет в конкретном и в действительности»¹, — пишет Шелер. Это значит, что для биологического, животного уровня реальности отвечающий ему онтологический горизонт, аналог Dasein как существования человека, есть существование особи как чистой конкретной единичности. Соответственно, онтологический трансцензус, преодоление конечности, здесь есть выступление из пределов особи, ее претворение в иную особь, т. е. акт зачатия. Энергия же преодоления есть половое влечение, либидо. Будучи независимо от воли и действий особи, оно есть то, что «в особи, но не от особи»; и, будучи обусловлено генетикой организма, генетическим кодом, оно может обобщенно рассматриваться как энергия кода. Необходимое условие зачатия — половое возбуждение, охваченность либидо, т. е. согласование или соединение всех энергий особи (а точнее, пары особей, выступающей как единая система, энергийный андрогин) с энергией кода. Очевидна полная идентичность концептуальных структур описанного биотрансцензуса и обожения в богословском дискурсе. На биологическом уровне генетический код есть Бог, либидо — Божественная энергия или благодать, и половая возбужденность в своем пике — синергия, соединение энергий Бога и человека. Сохраняется также свойство асимметричности синергии: активная, «совершающая» роль принадлежит благодати, а тварные энергии должны лишь создать для нее условия, сделать человека «прозрачным для благодати».

Вывод отсюда тот, что синергия, о которой говорят исихазм и православное богословие, может быть понята обобщенно как энергийная парадигма онтологического трансцензуса, совершаемого двуприродными, двусточными энергиями и являющегося актуальным переходом в иной род бытия, в отличие от форм трансцензуса, описываемых в экзистенциальной и других философиях. Возвращаясь же к синергийной антропологии, мы заключаем, что неприятие смерти, каким мы описали его, является основой еще одной реализации парадигмы синергии. Его энергия играет роль трансцендирующей энергии, подобно энергии Бога в теологической и энергии Кода в биологической реализациях парадигмы. На основании биологической параллели то начало или фактор, которому принадлежит энергия неприятия смерти, является концептуальным аналогом Кода и может быть названо *Супракодом*. Данное понятие требует особого обсуждения; сейчас же заметим лишь, что, вводя его, как и биологическую параллель в целом, мы отнюдь не вводим, как это может показаться, эссенциальную трактовку трансцендирования действительности человека, представляя это трансцендирование по образцу биологического, органического процесса (что было бы сходно с учением Тейяра де Шардена). Напротив. Мы обращаем внимание на то, что биотрансцензус, будучи корректно описан в собственно онтологическом горизонте, сам оказывается реализацией не эссенциальной, а энергийной (и синергийной) парадигмы — ибо для особи как (Bio-) Dasein налицо лишь трансцендирующие энергии, и принципиально неразрешимым является вопрос: *существует ли Код?* И точно такова же ситуация бытия-бифуркации по отношению к Супракоду. С этим последним понятием парадигма синергии принимает законченный вид. Мы заключаем, что в бытии-бифуркации реализуется альтернатива пребыванию

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Цит. изд. С. 163

в конечности, если энергии человека согласуются и подчиняются энергии Супракода.

* * *

Здесь время закончить наше краткое введение в идеи синергичной антропологии. Оно, несомненно, вызывает много вопросов, и на некоторые из них ответы еще неизвестны мне самому. Однако уже ясно, как я надеюсь, что это направление мысли способно дать новый взгляд на некоторые традиционные философские предметы. Дискурс энергии как наиболее радикальный путь деэссенциализации философской речи; человек как онтологическая бифуркация; неприятие смерти как Супракод человеческого существования, скрывающий новые связи между Эросом и Танатосом,— хотелось бы думать, что эти и другие идеи заслуживают дальнейшего размышления. Мы также находим здесь общую основу, что соединяет столь отдаленные миры, как мистический энергетизм исихазма и физический энергетизм современной квантовой и космологической теории. И мы убеждаемся в очередной раз, что там, где есть сочетание живого опыта человека и древней традиции, всегда будет пища духу и философии.

1995

ПОЗНАНИЕ ИСИХАЗМА В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ¹

Введение.

Исихазм: природа и род явления

Предметом нашего научного собрания является одно из ценнейших сокровищ Православия — традиция исихастского подвижничества. Разумеется, подобный выбор предмета далеко не случаен. В течение уже нескольких десятилетий православное богословие, другие церковные науки, а также и целый ряд наук светских все активнее развивают исследования исихазма. 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 ядро и стержень православной духовности, и в его опыте осуществляется в полном и чистом виде именно то отношение человека к Богу, какое утверждается вероучением Православной Церкви.

Сейчас мы попытаемся бегло рассмотреть, какими путями развивалось понимание и изучение исихазма. Для этой цели требуется предварительно охарактеризовать сам изучаемый предмет: увидеть природу и род явления исихазма. Существует известное определение этого явления, данное его крупнейшим современным исследователем прот. Иоанном Мейендорфом. Сегодня оно уже признано классическим, и нам естественно отправляться от него. О. Иоанн говорит так: «Термин исихазм... употребляется по крайней мере в четырех различных смыслах. Уже в древней христианской литературе он употребляется для обозначения отшельничества, т. е. формы монашества, отличной от общежительства в больших монастырях: исихаст это, в собственном смысле, молчальник. В XIII–XIV веках исихазм тесно связан с психосоматическими методами творения молитвы Иисусовой, т. е. указывает не на отшельничество собственно, а на определенную школу духовной жизни, могущей проявляться и в общежительных монастырях и в миру. В современной литературе само богословие св. Григория Паламы, т. е. учение о нетварных энергиях, определяется как исихазм, хотя Палама видел в этом учении всего лишь святоотеческое богословие об отношении Бога к тварному миру. Наконец, понятие исихазм применяется, в еще более широком смысле, ко всему движению ревнителей Православия, которые во второй половине XIV века распространяли свое влияние на всю Восточную Европу, и особенно на Московскую

¹ Доклад на Международной конференции «Богословское и философское осмысление исихастской традиции» (Киев, сентябрь 2005 г.).

Русь»¹. Из этого детального определения ясно, что исихазм — многостороннее, многомерное явление, его надо относить к наиболее сложным, синтетическим феноменам человеческой цивилизации и духовной жизни. И, как отсюда вытекает, изучение исихазма — в высшей степени междисциплинарная проблематика, охватывающая, по существу, весь круг церковных наук и весь круг светских наук о человеке.

Современные исследования исихастской традиции действительно демонстрируют подобную широту; но в прежние эпохи она отнюдь не имела места. Вплоть до недавнего времени как знание, так и изучение этой традиции носило весьма отрывочный характер; из всего мира Традиции основательно изучались только отдельные островки — некоторые ведущие фигуры (как то Антоний Великий, Евагрий, Симеон Новый Богослов), отдельные темы (как то древнейшее монашество в его генезисе и устройении, Невидимая Брань, оппозиция исихазм — гуманизм и т. п.) К тому же изучение шло, по преимуществу, в рамках истории, в меньшей степени — богословия, и иногда, совсем минимально, психологии (как, скажем, при рассмотрении аскетической борьбы со страстями). Целые материи из мира Традиции продолжали при этом оставаться в тени. Исследования исихазма прошли сложный путь, тесно связанный с историей Православия и межконфессиональных отношений, с развитием богословия и византистики. Этот путь в значительной мере определил и современную панораму исихастских штудий. Чтобы понять и оценить эту панораму, увидеть задачи и перспективы сегодняшних работ в области исихазма, мы должны поэтому обозреть пройденные этапы.

Этапы постижения и осмысления исихазма

Необходимо, прежде всего, различать три разные инстанции или среды, в которых происходило осмысление и изучение исихазма. Эти три среды образуют как бы систему концентрически расширяющихся сфер, в каждой из которых работа совершалась по-своему. Первая и наиболее узкая сфера — сама аскетическая традиция, в которой, по мере ее становления и формирования, несомненно, происходил также и процесс само-осознания, само-осмысления, рефлексии на самое себя. Следующая сфера — изучение исихастской традиции в Православии и, наконец, третья — исихастские штудии в инославном христианстве и светской науке. Мы последовательно рассмотрим их.

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Св. Григорий Палама. Его место в Предании Церкви и современном богословии // Он же. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 163. Приведем для сравнения аналогичное многоаспектное определение митрополита Каллиста (Уэра): «Под "исихазмом" может подразумеваться: (1) уединенная жизнь, или отшельничество; (2) практика внутренней молитвы, направленная на единение с Богом вне образов, понятий и языка; (3) стремление к такому единению посредством повторения Иисусовой молитвы; (4) использование особых психосоматических приемов в сочетании с Иисусовой молитвой; (5) богословие св. Григория Паламы» (*Kallistos Ware. «Act out of Stillness»: The Influence of fourteenth-century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilizations // The «Byzantine Heritage» annual lecture. May 28. 1995*). Как нетрудно убедиться, оба определения вполне согласуются друг с другом.

Итак, как развивалось самоосмысление Традиции или, иными словами, внутри-исихастское постижение исихазма? Безусловно, задачи рефлексии, как и вообще интеллектуальные задачи, в процессе формирования Традиции заведомо не стояли на первом плане и, более того, не играли самостоятельной роли. Процесс был целиком подчинен единому духовному заданию, которое состояло в выстраивании *Лестницы восхождения к Обожению*, т. е. в выработывании, добывании определенного рода опыта, антропологического и мета-антропологического. Однако исполнение этого сугубо опытного задания имело своей основной и важнейшей частью создание своего рода *полной путевой инструкции для духовного пути* — создание обширного и весьма непростого свода правил, указывающих, как правильно устраивать исихастский опыт, как его проверять, толковать, хранить и передавать. Этот полный практико-теоретический канон исихастского опыта именуется *Органомом*, и, точнее, поскольку речь идет об органоне, создаваемом самою Традицией, в ее внутреннем пространстве, — *Внутренним органомом*. Совершенно очевидно, что создание Внутреннего органаона не может не включать в себя также и определенные задания самоосознания и самоосмысления аскетической традиции.

Современная реконструкция исихастского Внутреннего органаона, данная в моей книге «К феноменологии аскезы», представляет структуру этого органаона в виде пяти крупных разделов; и два из них имеют задания именно такого рода. Разделы эти носят названия «Квалификация опыта» и «Герменевтика опыта». Ради краткости упрощая и обобщая, можно сказать, что задания этих разделов сводятся к ответам на следующие главные вопросы:

Что есть исихастский подвиг и исихастский путь?

Что делает разум человека в исихастском подвиге?

По каким правилам и принципам следует понимать и толковать исихастский опыт?

Соборными трудами участников Традиции эти вопросы получили отчетливый, основательный ответ, и его главные положения мы кратко напомним.

Исихастский подвиг, как видит его сама Традиция, есть, прежде всего, определенный духовный и антропологический процесс, антропологическая и мета-антропологическая стратегия, ключевую особенность которой составляет ее *ступенчатый* и *восходящий* характер. Эта первая квалификация исихастского Пути выражается знаменитым понятием Духовной или же Райской Лестницы, по названию классического трактата преп. Иоанна Синайского. Итак, исихастский подвиг и путь есть Лестница. Далее, продвигаясь к более углубленным характеристикам, мы находим, что для Традиции ее опыт есть опыт Богообщения, особого рода диалога Бога и человека. Это тем более несомненно, что суть и основа исихазма — молитва, а она, как сказано опять-таки у преп. Иоанна Лествичника, «есть общение» («Лестница», 28, 1). И наконец, исихастский опыт есть опыт Обожения. В первую очередь, Обожение — это искомое Богообщения, молитвенного делания и всей жизни в Боге; это мета-антропологический и мета-эмпирический финал духовного восходящего процесса. Но это не простой финал, а смысловой итог, смысловая сумма всего процесса; и это значит, что Обожение одновременно выражает также и природу, внутреннее содержание всего исихастского пути. Этими тремя главными дефинициями исихастского подвига мы сейчас ограничимся.

Переходя ко второму вопросу, мы должны отметить, что Традиция, хотя всегда противопоставляла себя языческой философии и другим чисто интеллектуальным руслам духовной жизни, однако внимательно и глубоко входила в вопросы о роли и месте, о характере деятельности разума в духовном процессе. Это привело к важным наблюдениям, выводам, даже открытиям. Прежде всего, из опыта был сделан вывод о том, что в исихастской практике формируется некоторый особый способ организации и работы сознания, в философской терминологии — особый *модус сознания*. Задачей исихастского сознания, как понимали уже отцы-пустынники, является зоркий контроль за внутренней реальностью подвижника, умение точно видеть эту реальность и следить за нею во всех ее изменениях, в ее движении, очищая и защищая ее от элементов, чуждых духовному процессу, от помех и посторонних вторжений; как мы скажем сегодня, задача сознания сразу виделась как *мониторинг духовного процесса*. Однако отнюдь не сразу найдено было, какой же модус сознания способен осуществлять такой мониторинг.

Сначала предполагалось, что данная работа — обычная деятельность познания, как оно понималось в античной, а затем и классической европейской метафизике: деятельность анализирующего, рассуждающего и различающего разума. Для этого модуса сознания центральным и главным понятием служит *διᾱκρίσις* — различение, рассуждение, рассудительность; и в текстах раннего исихазма, начиная с корпуса, приписываемого св. Антонию, мы найдем много высказываний о том, что главное свойство разума подвижника — рассудительность. В «Собеседованиях» св. Иоанна Кассиана ей даже посвящено целиком Второе Собеседование. Однако постепенно, с накоплением опыта, уясняется, что обычный познающий разум не справляется с заданиями мониторинга, и разум подвижника должен обладать еще некоторыми другими свойствами: такими, которые, вопреки неустойчивой подвижности, текучести состояний сознания, обеспечивали бы его стойкую фокусировку и концентрацию на внутреннем предмете. Эти свойства были найдены, идентифицированы, описаны — и стали новыми специальными категориями, характеризующими аскетический разум. Главнейшая из таких категорий — *трезвение* (*νήψις*), которое со временем даже стало одним из общих названий всей исихастской дисциплины, так что, к примеру, «Добролюбие», как греческое, так и славянское, при своем появлении в конце XVIII века имело подзаголовок «Главы священного трезвения». Как определяющая характеристика исихастского разума в его работе, трезвение стало центральной категорией исихастской теории сознания, а сам исихастский разум может быть определен как *сознание в модусе трезвения*. Отчетливое и детальное описание этого модуса было достигнуто Традицией в эпоху Синайского исихазма (прибл. VII–X вв.), и в качестве основного текста здесь может быть указан трактат преп. Исихия Синаита «О трезвении и святости». Как я показывал, исихастская теория сознания в модусе трезвения весьма родственна теории интенциональности в феноменологии Гуссерля, и можно с полным основанием утверждать, что Синайским исихазмом совершенно было открытие интенциональности.

Добытое определение передает, однако, еще не все главные особенности исихастского разума. Духовный процесс — последовательная трансформа-

ция всего собрания человеческих энергий, включая и активность разума; так что с восхождением по ступеням Духовной Лествицы образ деятельности разума меняется. На высших ступенях подвиг достигает синергии, и в происходящих изменениях все заметнее сказывается преобразующее действие Божественной энергии, благодати. Очищенный благодатью ум не просто приобретает новые свойства, но в целом переводится в новую форму активности, невозможную для него прежде. Вместе с другими особенностями высших ступеней подвига — прежде всего, созерцанием нетварного Света Преображения — данная форма делается предметом особого внимания Традиции в лучший период ее зрелости и расцвета, период Исихастского Возрождения XIV века. В центральном тексте всего этого периода, «Триадах» св. Григория Паламы, святитель говорит, что «молитвою очищенный ум» возвышается до особой роли «Ума-Епископа», когда он становится единым управляющим центром для всего человеческого существа — таким центром, который способен «полагать законы каждой силе души и каждому из членов тела» и который полагает, разумеется, те законы, что отвечают восхождению к Обожению. Здесь совершается, таким образом, открытие еще нового образа деятельности сознания, который я называю «парадигмой Ума-Епископа». Этот образ или модус близко соотносится с исследованиями сознания в современной психологии и философии (в частности, с концепцией «психологических систем», развивавшейся Л. С. Выготским) и представляет весьма большой интерес для изучения диапазона возможностей человеческого сознания.

Наконец, к работе самопознания и самоосмысления Традиции — к тому, что можно называть внутриисихастским изучением исихазма, — принадлежит, безусловно, и решение в рамках Традиции герменевтических проблем, связанных с истолкованием ее опыта. Исихазм создал собственную очень своеобразную герменевтику, специфика которой — в ее прямой привязке к Духовной Лествице: для самой Традиции истолкование любого образца исихастского опыта означает не что иное, как его отнесение либо к определенной ступени Лествицы, либо же к феноменам ложного опыта, «преlestи». Сейчас мы не будем обсуждать принципы этой герменевтики, отсылая к их подробному описанию в нашей книге «К феноменологии аскезы». Что же касается времени ее разработки, то созданию и совершенствованию герменевтики исихастского опыта Традиция уделяла внимание всегда, и ценные вклады в эту герменевтику вносились во все эпохи, от древних пустыльников и до нашего современника игумена Софрония (Сахарова).

* * *

Результаты осмысления исихазма в его Внутреннем органоне стали основой для познания исихазма за пределами Традиции, в более широкой богословской, научной и культурной среде. Неизбежным образом, исихастские штудии, осуществлявшиеся в этой среде, опирались на то, что прежде них открыла о себе сама Традиция; и можно сказать, пожалуй, что все наиболее существенные факты и выводы об исихастской практике, о природе и свойствах исихастского опыта были первоначально получены самими аскетами. Созданный Традицией органон давал отчетливый облик определенного духовного и антропологического явления. Главнейшие, ключевые черты этого явления выражались тремя новыми концептами: *Райская*

Лествица — Трезвение — Ум-Епископ, — из коих первый определял общую структуру исихастской практики и ее мета-антропологическую природу, второй описывал специфический модус деятельности сознания в подвиге, а третий выражал особые свойства и способности благодатно преображаемого разума. Однако Внутренний органон создавался Традицией для внутренних целей исихастского сообщества, исключительно как пособие и подспорье в прохождении подвига. Соответственно, он формулировался на внутреннем же, рабочем языке Традиции, и его открытия выражались с использованием особого словаря и слога, которые отсылали к специфическому контексту, специфической логике аскетического сознания и пониманию которых для человека вне Традиции было немало затруднено.

Отсюда должно быть ясно, как ставятся и что включают в себя задачи изучения исихазма за пределами Традиции. Идет ли речь о православном, инославном или же светском сообществе, но для понимания и осмысления исихазма всегда требуется, прежде всего, работа вхождения в мир Традиции: работа, в результате которой возникает умение воспринимать опыт Традиции и ее язык, а плоды самоосмысления Традиции делаются достоянием соответствующего сообщества, пополняя фонд его знаний. (Конечно, по принципу «со стороны виднее», не исключено, вообще говоря, и то, что внешним взглядом будут усмотрены также некоторые факты, некоторые черты, не зафиксированные и не отрефлектированные самою Традицией.) Далее на этой основе развиваются исследования, которые априори могут ставить перед собой задачи двоякого рода: во-первых, задачи изучения исихастской практики и традиции как объектов познания в рамках различных дисциплин — богословия, истории, антропологии, психологии и т. д.; во-вторых, задачи интерпретации и оценки феномена исихазма с общих культурных позиций соответствующего сообщества — православного, инославного или же секуляризованного.

В Православии положение исихастской традиции и отношение к ней прошли через многие этапы и резкие перемены. Мы, разумеется, не будем сейчас проследивать все перипетии этого сложного пути, однако обозначим его главные вехи. В целом, следует подчеркнуть существенное смысловое единство всего пути: на последних, современных этапах вновь возвращается то же самое понимание роли и места исихазма в Православии, которое присутствовало в истоках, при зарождении Традиции. Тогда, при становлении христианской аскезы, церковное сознание видело в опыте подвижников новую, очередную форму подлинного общения и соединения со Христом, пришедшую следом за предыдущими формами (каковыми были опыт апостолов, а затем опыт мучеников) и тождественную этим формам по своему духовному существу. *Пустыня*, где подвизались аскеты, была, как известно, духовным средоточием, духовной столицей раннего христианства и необходимым противовесом тем мирским опасностям, которым подвергалось христианство как *Империю*.

В дальнейшем имперский и институционализованный полюс в жизни православного общества нередко заслонял значение исихазма, отеснял его далеко вглубь. В византийскую эпоху таким периодом относительного ухода исихазма со сцены ученые считают, например, X—XII века, в российской истории — XVII—XVIII века. Но неизменно за этими периодами наступал новый подъем, активное оживление Традиции, когда ее роль внутреннего

центра, духовного ядра в жизни Православия выступала вновь ярко и несомненно. В церковном сознании возобновлялась работа по осмыслению Традиции, созданию цельной рецепции исихазма, и в этой работе совершалось восстановление единства и непрерывности, самоидентичности православного разума. Из этих периодов подъема особое значение приобрели два. Эпоха Исихастских споров XIV века представила зрелое осмысление исихастского опыта, выдвинула исихастскую традицию в центр не только религиозной, но также культурной и даже государственной жизни Византии и с полным основанием получила название Исихастского Возрождения. В создание православной рецепции исихазма Исихастское Возрождение XIV века внесло самый фундаментальный вклад. Аскетическое искусство Умного Делания получило здесь базу догматического богословия в трудах святителя Григория Паламы и соборное одобрение в Томосе Константинопольского Поместного Собора 1351 года. На новом зрелом этапе исихазма вновь было подтверждено и закреплено ключевое свойство православного учения — единство патристики и аскетики, утверждавшееся уже преп. Максимом Исповедником. Исихастское Возрождение явно несло в себе также и дальнейшие потенции — прежде всего, потенции гармонического соединения духовной и культурной традиций и формирования на этой базе новой культурной парадигмы, которая могла бы явиться жизнеспособной и творческой альтернативой западноевропейскому Ренессансу с его внецерковным, секуляризованным гуманизмом. Однако в силу крушения Византии этим потенциям не было суждено реализоваться.

После тяжелого упадка, наставшего с турецким завоеванием, очередным важнейшим этапом развития исихазма и его осмысления в Православии стало Филокалическое возрождение, что родилось в Греции в последние десятилетия XVIII века и затем распространилось на весь мир Православия. Весьма интересно сопоставить два возрождения. Как в Греции, так и в России питающие истоки Филокалического возрождения лежали в народной религиозности, в среде низшего духовенства и монашества. В отличие от Византии, процесс протекал в культурно расколотом обществе, где образованные слои, а отчасти и церковная иерархия, давно восприняли сильные влияния инославия или секулярной культуры Запада. Коливадское движение, из которого выросло Филокалическое возрождение, было тягой к восстановлению подлинно православных духовных начал, духовного строя и уклада — прежде всего, в самой ближайшей, непосредственной религиозной жизни: в церковной обрядности, молитве, богослужении. Но его зачинатели и лидеры хорошо сознавали, что такое восстановление не может происходить на одной только церковно-бытовой поверхности: оно будет полноценным лишь тогда, когда будет укоренено в истинной глубине духовного опыта Православия. И очень скоро отсюда был сделан вывод: путь к искомому восстановлению — только через обращение к исихазму, как самому надежному, достоверному ядру православного опыта.

Новое обращение к духовной традиции произошло, как известно, путем создания «Филокалии», фундаментального многотомного свода исихастских текстов, собранных из всей истории исихазма, от Антония Великого до Григория Паламы. Всю силу эффекта от появления книги было невозможно предвидеть; оно стало одним из главных событий в истории Православия за последние столетия. В предшествующий период упадка исихазм оказался

очень заметно позабыт, вытеснен, маргинализован в православном сознании; и появление «Добротолюбия» стало тем рубежом, с которого вновь и уже необратимо начало утверждаться истинное понимание его стержневой роли в православной духовности. Возникли условия для кардинального расширения сферы прямого влияния и воздействия исихазма. Книга стала сильнейшим проводником этого влияния, выйдя далеко за пределы собственно исихастской среды и получив распространение в самых широких кругах православного общества. Всюду в этих кругах она принималась в качестве авторитетнейшего духовного руководства, учебника христианской жизни и путеводителя ко Христу.

Разумеется, это книжное воздействие соединялось и с воздействием самих участников Традиции, живых примеров. Это живое воздействие также усиливалось; как бывало всегда, в периоды своего подъема Традиция обнаруживала тенденцию к выходу в мир, к передаче установок и навыков исихастской жизни окружающему православному обществу. В России эта тенденция породила новое и важное духовное явление — знаменитое *русское старчество*. В отличие от бывшего изначально *древнего старчества*, когда старец, т. е. искушенный подвижник, служил духовным руководителем начинающим, новоначальным подвижникам, в русском старчестве искушенные подвижники-исихасты входили в общение со множеством простых мирян, любовью проникая в их души, прозревая их чувства, их нужды и служа им духовными наставлениями. Очень быстро это явление достигло значительных масштабов. Старцы Оптиной пустыни пользовались любовью и служили духовным авторитетом едва ли не для всего русского общества; и можно сказать, пожалуй, что, наряду с самим «Добротолюбием», русское старчество входит в число главных и центральных явлений эпохи Филокалического возрождения в православном мире. Параллельно в России с середины XIX века начинает также развиваться изучение исихазма в рамках церковной науки. Ко времени большевистского переворота достигнуты уже были заметные успехи в исторических исследованиях, в собирании и изучении рукописей; но в целом здесь еще явственно оставалась печать того, что о. Георгий Флоровский назвал «западным пленением» русского богословия.

Мы можем считать, что эпоха Филокалического возрождения длится и вплоть до наших дней. Но в ходе нее происходило определенное развитие, в котором можно выделить два крупных этапа: на первом из них значительно сказывалась культурная расколотость и русского, и других православных обществ, тогда как на следующем этапе влияние этой расколотости начало преодолеваться. Мы отмечали низовые, народные истоки Филокалического возрождения; и долгое время его процессы оставались сосредоточены по преимуществу в народной среде, не слишком затрагивая культурное сообщество, — что, в частности, выражалось и в продолжении «западного пленения». Как я не раз подчеркивал, даже Религиозно-философское возрождение в России было разобщено с Исихастским возрождением и лишь мало-помалу продвигалось к сближению с ним, к тому же избрав ошибочный путь для этого: как известно, русские философы стали активными сторонниками имяславия, которое сама Традиция никогда не признавала своим истинным, верным выражением. Но позднее все же наступил и такой этап, когда православная мысль, стоящая полностью на уровне современ-

ного богословского и философского знания, поставила в центр своей работы углубленное изучение и продумывание исихазма. Это важное продвижение — заслуга тех богословов русской эмиграции, которые не принадлежали к поколению дореволюционных деятелей Религиозно-философского возрождения. Учтя их опыт, они сумели преодолеть те особенности, что отделяли модернистскую и синкретическую культуру Серебряного века от церковного русла.

Становление нового — и на сегодня последнего — этапа в православном изучении исихазма происходило постепенно, начиная с 30-х годов минувшего века. В качестве главных вех этого становления можно выделить три работы богословов русской диаспоры:

- 1) Иером. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы (1936);
- 2) В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви (1944);
- 3) Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в изучение св. Григория Паламы (1959).

К ним следует присоединить и первое издание главного труда самого святителя Григория Паламы, «Триады в защиту священнобезмолвствующих», выпущенное также Мейендорфом в 1959 году. В первой из названных работ раскрывалась неразрывная связь богословия Божественных энергий и всей богословской мысли Паламы с исихастским опытом и с целокупной аскетической традицией Православия. Далее, книга Лосского выстраивала догматическую и историческую перспективу, в которой вся основная проблематика православного вероучения последовательно трактовалась на фундаменте богословия энергий и богословия Личности. Наконец, капитальная монография Мейендорфа представила не только блестящую богословско-философскую реконструкцию всего учения Паламы, но также и глубокую историческую реконструкцию его биографии и его эпохи, тем создавая базу для общей современной концепции исихазма и паламизма. К позициям, что были развиты в этих работах, тесно примыкали и проводившиеся в те же годы исследования по патристике, по истории и теологии православной культуры о. Георгия Флоровского. Здесь была выдвинута знаменитая концепция «неопатристического синтеза», раскрывающая православный принцип верности святоотеческому Преданию как принцип творчества, принцип постижения своего времени и его задач в свете святоотеческих установок. Формулируя общие эпистемологические принципы православной мысли, эта концепция давала одновременно возможность интегрировать новый нарождающийся этап этой мысли в единое и непрерывное русло живого Предания.

Исследования названного круга авторов вкупе составили весьма основательный комплекс, который стал фундаментом нового направления православной мысли. Развиваясь и разрастаясь, это направление постепенно сделалось общеправославным; больше того, выдвинутые им проблемы стали полем работы и многих представителей католического и протестантского богословия. Сегодня на Западе данное направление называют обычно «неопаламизмом» и «неопатристикой», однако эти названия, хотя и широко употребляемые, довольно неадекватны по существу. Здесь вовсе не предлагается никакого нового паламизма или тем паче новой патристики, не про-

изводится их редакции, ревизии, модификации. Здесь лишь осуществляется заново, в иных исторических и идейных условиях, на новом научном языке, трансляция исихастского опыта — мистико-аскетического опыта православной традиции, аутентичного и самоотжественного независимо от эпохи. Позиция Православия не отрицает определенной новизны в том, как эта трансляция осуществляется новым направлением; но суть новизны — в другом. В итоге углубленного обращения к исихазму отчетливой и точнее увиделись строение и сам облик православного вероучения и мирозозерцания; и в основе их выявилось нерасторжимое тройственное единство:

*Классическая патристика — Исихастская аскеза —
Поздневизантийская патристика, или богословие энергий,*

где заключительный элемент может рассматриваться как связующее звено между двумя первыми.

Сегодня данное направление продолжает успешно развиваться. Плоды его составили уже большую литературу, куда, вслед за основоположным комплексом трудов русских авторов, входят, главным образом, работы греческих богословов, а также, в меньшем числе, богословов Румынии, югославских стран, Болгарии. Выразим надежду, что в ближайшем будущем здесь снова появится и вклад русского Православия: основанием к тому служит активно идущее в России, после краха атеистического режима, возрождение богословской науки.

* * *

Подробное обозрение западной рецепции исихазма в ее истории не входит в нашу задачу, и мы вновь отметим только главные вехи¹. Как хорошо известно, начальные страницы этой рецепции выражают несогласие, расхождение, не столь редко доходящие и до полного неприятия, отрицания. К подобной позиции были некоторые основания. На Западе и Востоке, в латинском и греческом ареалах христианского мира очень рано обозначились взаимные различия, которые были серьезней, глубже простых типологических различий, особенностей локального восприятия и колорита. Различия имелись, пожалуй, уже в самой стратегии выстраивания христианской жизни: если на Востоке главное виделось в обретении и хранении подлинного христоцентрического опыта Богообщения, то на Западе скорее — в создании правильного учения и церковной организации. Поэтому достаточно рано различия начали получать и богословское оформление. Уже в V–VI веках, в итоге цепочки богословских событий, инициированной знаменитым спором блаж. Августина с диаконом Пелагием, Запад отверг краеугольную для исихазма концепцию синергии, позднее дав ей название «ереси полупелагианства». То и дело обвинялось в ереси — чаще всего ереси мессалианства — исихастское учение о молитве. Не принятой, хотя и не отвергнутой открыто, в каких-либо явных постановлениях, оставалась концепция Обожения, столь же основоположная для исихазма и всего Православия. Наконец, немалую роль, без сомнения, играла и общая атмосфера

¹ Более обстоятельный анализ этой рецепции дан в нашей работе: Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 40–50. (Наст. том, разд. 4.)

враждебности и антагонизма, что многие столетия нависала над межконфессиональными отношениями.

В свете всех этих факторов поистине заслуживает удивления, сколь ценный и значительный вклад внесла в изучение исихазма западная наука. Удивления и, конечно, благодарности. Целые длительные периоды знание исихазма на Западе было более основательным, чем в Православии, а научное издание источников вплоть до недавнего времени осуществлялось почти исключительно западными учеными. Первостепенное значение для научного познания православной аскезы имела деятельность монахов-болландистов, аббата Миня. Почти в любой теме, касающейся аскетической традиции, существует первичный научный фонд — публикации памятников, исторические, агиографические штудии и т. д. — частично, а то и целиком заложенный западной научной школой. Однако в той мере, в какой западные исследования не носили чисто публикаторского, исторического или нейтрально-описательного характера, а включали собственную богословскую позицию и оценку — вероучительные и духовные расхождения неизбежно налагали на них свою печать. В целом исихазм как монашеское и аскетическое явление воспринимался на Западе с большей терпимостью; наиболее резкой, пристрастной критике, а часто и тотальному отрицанию подвергалось богословие Паламы, учение о нетварных Божественных энергиях. Один из важных примеров подобной критики доставляют обширные и авторитетные в католичестве исследования о Мартина Жюжи в первой половине XX века. Причины негативного отношения очевидны и вполне весомы. Католическое вероучение покоится на томистской основе; но томизм, в свою очередь, покоясь на учении Аристотеля, взял у последнего его эссенциализм, примат сущностных, субстанциальных и нормативных начал, еще усилил этот примат и почти не воспринял аристотелевский энергетизм (как замечал Хайдеггер, в этом сыграли роль и языковые обстоятельства, замена греческой *ἐνέργεια* латинским *actus*). Поэтому ортодоксальный томизм действительно воплощает такое видение реальности, которое глубоко расходится с энергийным видением Православия, ярко выраженным в исихазме и богословски закрепляемым в паламизме. Что же до августинианского русла, отличного от томизма и всегда также влиятельного в католической мысли, то с ним у исихазма имелись издавна свои разногласия: как было упомянуто выше, в этом русле въявь отвергается концепция синергии. Поскольку же к данному руслу целиком примыкала мысль Лютера, то эти разногласия по преемственности перешли и в лютеранское богословие; и к прежним расхождениям православного энергетизма и синергизма с католичеством добавились расхождения с протестантством.

Описанные черты оставались определяющими в западной рецепции исихазма на протяжении весьма длительного периода; и, соответственно, в течение всего этого периода исследования Традиции в Православии и инославии являли собой два глубоко разобщенных и нередко конфликтующих русла. Однако новый этап православного изучения исихазма, начавшийся в середине XX века, сумел достичь перелома также и в этом отношении. Зачинатели этого этапа были русские эмигранты, чья деятельность протекала на Западе, в окружении его научной среды; и это сыграло свою роль в улучшении взаимопонимания. Из трех вышеуказанных основоположных текстов этапа, книги Лосского и Мейендорфа были написаны

по-французски и использовали весь арсенал методов и понятий европейской науки. Обе они — в особенности труд о. Иоанна Мейендорфа — получили громкий резонанс в западной научной и религиозной среде. Их освещение исихазма, а равно и смежных богословских и научных проблем признано было убедительным; и под их влиянием западная рецепция начала постепенно изменяться. Многие давние предубеждения и предрассудки, многие искаженные представления и ошибочные мнения об исихазме наконец были устранены. Хотя принципиальные различия конфессиональных позиций не могли, разумеется, исчезнуть, однако сложилась ситуация плодотворного богословского диалога. Сохраняя необходимую осторожность, можно уже, однако, говорить о некоторой конвергенции в исследовательских позициях и рецепциях, о формировании, в известной мере, консенсуса во всем межконфессиональном научном сообществе. Круг проблем исихазма и богословия энергий, всех связанных с ними догматических вопросов стал общим полем творческой христианской мысли всех конфессий: стоит лишь указать, что за последние годы в эту работу внесли ценный вклад труды богословов лютеранской церкви Финляндии и церкви апостола Фомы на Малабарском берегу Индии.

Современная ситуация и дальнейшие перспективы

В настоящее время исихастские штудии, вкуче с исследованиями богословия энергий, — одна из самых успешно и активно развивающихся проблемных областей для христианского умозрения. Крупных, признанных исследователей в этой области за последние десятилетия выдвинули все страны Православия и все христианские конфессии. Выделяя лишь главные и наиболее авторитетные имена, помимо уже упомянутых основоположников нового этапа, еп. Василия (Кривошеина), В. Н. Лосского, о. Георгия Флоровского и о. Иоанна Мейендорфа, мы будем обязаны назвать россиян игумена Софрония (Сахарова), архим. Киприана (Керна), М. Лот-Бородину, Г. М. Прохорова, греческих богословов митр. Иоанна Зизиуласса и митр. Иерофея Влахоса, П. Христу, П. Нелласа, Г. Манцаридиса, И. Романидиса, Хр. Яннараса, А.-Э. Тахиаоса, митр. Амфилохия Радовича, митр. Иринея Буловича, еп. Афанасия Евтича из Югославии, о. Думитру Станилоаэ и о. Иоанникия Балана из Румынии, представителей западного Православия еп. Каллиста (Уэра) и О. Клемана. Аналогично, в сообществе инославных исследователей нельзя не назвать оо. Иринея Осэра, Фому Шпидлика, Герхарда Подскальского, Б. Шульце и Ф. фон Лилиенфельд, А. де Алле, Ж. Лизона, И. д'Андья, А. Риго. Многие из перечисленного ученого собрания здравствуют и продолжают трудиться ныне. Вопреки превратностям церковной политики, продолжает сохраняться и атмосфера открытого межконфессионального диалога и сотрудничества. Безусловно, важнейшим успехом в этой сфере является деятельность католической общины монастыря Бозе в Италии, установившей традицию ежегодных международных конференций по православной духовности и, в первую очередь, по исихастской традиции. Сегодня эта традиция насчитывает уже 13 встреч; труды их всех изданы и составили вкуче ценнейшую, предста-

вительную коллекцию современных исихастских штудий. Из намечаемых проектов стоит отметить специальный выпуск католического журнала «Символ», посвященный исихазму и подготавливаемый православными учеными.

Наряду с продолжающейся разработкой традиционных тем, таких как древнее монашество и анахоретство, исихазм и гуманизм и проч., в настоящий период в исихастских исследованиях назревает и очередное обновление проблематики. Можно заметить закономерность: с течением времени ведущие и преобладающие темы постепенно перемещаются от древности к современности. Если до нового этапа в центре исследовательского внимания находился преимущественно период древнего монашества, проблемы, связанные с творениями Евагрия, Макария/Симеона, Симеона Нового Богослова, то новый этап, как мы видели, сконцентрировал почти все усилия на эпохе Исихастских споров и Исихастского Возрождения XIV века. Теперь же явственно обозначается преобладающий интерес к позднейшим этапам исихастской традиции и, прежде всего, к феномену Филокалического возрождения, к деятельности преподобных Никодима Святогорца и Паисия Величковского. Здесь возникает целый ряд новых интересных проблем, поскольку Филокалическое возрождение как культурный феномен обладает крайне своеобразной природой: оно росло снизу, из народной религиозности, чуждаясь вестернизированной культуры просвещенных слоев — но в то же время само требовало большой, разнообразной филологической работы и развивало тонкую книжную культуру. Его органическим продолжением служит новогреческий исихазм XX века — явление, включающее немало значительных фигур, новых учителей Традиции, и убедительно доказывающее, что великая традиция жива и жизнеспособна до сего дня. Этот сегодняшний исихазм также ждет еще своего изучения.

Еще более значительный сдвиг проблематики связан с общим антропологическим поворотом, который сейчас совершается во всей сфере гуманитарной мысли. Уже Мейендорф писал, что в православном богословии должны с неизбежностью происходить более активное обращение к антропологической проблематике и переосмысление многих традиционных богословских проблем как проблем антропологических (так называемая «антропологизация богословия»). Это замечание о Иоанна, сделанное еще в 70-х годах, оказалось верным и проницательным. В полном согласии с ним, в сфере исихастских штудий наблюдается определенная переориентация к изучению антропологии исихазма. Все более широкий, активный интерес привлекают психологические аспекты исихастской аскезы: накопленный Традицией богатый фонд опытных фактов и наблюдений, связанных с деятельностью сознания, психической и эмоциональной сферы, фонд методов и приемов работы с сознанием человека, сопоставляется и вводится в творческое взаимодействие с современной научной психологией и психотерапией. Аналогичный процесс начинается и по отношению к соматике исихастского подвига. Попытка цельной реконструкции антропологии исихазма предпринята мною в книге «К феноменологии аскезы». Однако логика антропологизации ведет и дальше. Принципы и понятия аскетической антропологии обнаруживают большую общность, большой эвристический потенциал; и на их основе оказываются возможны научные обобщения,

ведущие в перспективе к цельной антропологической модели. Созданием такой модели на базе антропологических интуиций исихазма занимается новое современное направление, получившее название синергичной антропологии.

И наконец, помимо всех отдельных проблем, перед православными исследователями исихазма всегда остается общее задание, которое сформулировал впервые о. Иоанн Мейендорф в своей знаменитой книге. В ее заключении он писал: «Мы обнаруживаем в общем объеме мысли Григория Паламы конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым временем». Как явствует из этих слов, перед исследователями наследия Паламы, исследователями исихазма встает задача: реально предъявить этот конструктивный ответ, конкретно и убедительно раскрыв его. И это, в конечном счете,— главная задача, которая стоит сегодня перед православными исследователями древней и великой исихастской традиции.

2005

ИСИХАЗМ СЕГОДНЯ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДВИГ КАК ОБЩЕХРИСТИАНСКОЕ ДОСТОЯНИЕ

Этот обзорный текст появился на свет как часть специального выпуска журнала «Символ», посвященного исихастской традиции. Исихастская тема традиционна в «Символе». С первых же номеров журнал регулярно помещал на своих страницах разнообразные материалы и исследования по исихазму, русскому большей частью, и многие из них имели немалый научный интерес — напомним хотя бы цикл публикаций, где были впервые выяснены принципиальные вопросы текстологии и истории создания «Откровенных рассказов странника». Возникает естественный вопрос: отчего эта тема заняла такое место в журнале, который замышлялся и всегда выступал как «журнал диалога» восточной и западной христианских традиций? Ведь исихазм — специфически православное явление, не имеющее даже близких аналогов на Западе? Ответ заключается в том, что исихастское наследие, исихастская духовность прочно признаны ныне ценностью для всего христианства. Как говорит само имя, ядро исихазма — это обретение и хранение «исихии», или «священного молчания», устремленной к Богу безмолвной и глубокой сосредоточенности. И так свидетельствует о ней папа Иоанн Павел II в энциклике «*Oriente Lumen*» (1995): «Молчание (“исихия”) — это существенный компонент восточной монашеской духовности... Мы должны признать, что все мы нуждаемся в таком молчании, преисполненном ощущения благоговейного присутствия... Все, верующие и неверующие, нуждаются в том, чтобы научиться такому молчанию»¹. Из этих слов явствует, что исихастский подвиг и славнейшие делатели его достойны общехристианского почитания, а исследования исихазма для христианской мысли и христианской науки всех конфессий должны служить не полем раздора, а полем общей работы, полем диалога и духовного творчества во славу Божию.

Вот уже несколько десятилетий действительность оправдывает, в целом, эти положительные ожидания. Однако не всегда было так. В любой конкретный период отношение к исихастской традиции в западном христианстве, разумеется, в большой мере определялось общим отношением к православию, состоянием межконфессиональных отношений. Наряду с этим позиции и оценки исследователей не могли не зависеть также и от отношений вероучительных и богословских традиций, русл: с западной стороны — латинской патристики, августинизма, томизма, лютеранства и т. д., с восточной же — греческой патристики, паламитского богословия энергий и других составляющих православного Предания. Складываясь под воздействием

¹ *Oriente Lumen*. Окружное Послание Папы Иоанна Павла II. Ч. I, п. 16.

многих и крайне гетерогенных факторов, рецепция исихазма на Западе неизбежно оказывалась и сама сложным, многомерным явлением. В течение долгих веков на первый план выступали, прежде всего, те ее стороны, что были следствием взаимного неприятия, духовного осуждения, вражды, царивших в межконфессиональных отношениях. Но даже и в это время в западной христианской науке велось изучение исихазма, на фоне общего априорно осуждающего подхода возникали и непредвзятые углубленные исследования, осуществлялась публикация памятников и постепенно, кропотливо создавались основы научного познания этой важнейшей школы православного духовного опыта. Значение этой работы тем более велико, что в самом православии научное познание как исихазма, так и православного Предания в целом, начало развиваться много позднее, уже по стопам западной науки. О. Георгий Флоровский в классическом своем труде констатирует: «Прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых»¹.

Затем, во второй половине минувшего столетия, произошли и принципиальные положительные перемены. Их суть, несколько упрощая, можно свести к двум крупным поворотным процессам, сдвигам в сознании, совершавшимся и в православии, и на Западе. Что это были за сдвиги? На Западе — существенная переоценка отношения к богословию и духовности Православного Востока. Как пишет католический богослов Базилио Петра, здесь происходило «открытие православия», которое, соединяясь с одновременным ростом внимания к Отцам Церкви, породило «своеобразную «ориентализацию» католического богословия, которая достигла кульминации на II-м Ватиканском Соборе»². Наибольший вклад сюда внесла деятельность кардинала Ива Конгара (1904–1995), А. де Любака (1896–1983), а также отчасти и Х. У. фон Бальтазара (1905–1988) — деятельность масштабная, многоплодная и не раз освещавшаяся на страницах «Символа». При этом углубленный интерес к современному русскому богословию и греческой патристике естественно выводил и к лучшему пониманию православной аскезы — тем паче что именно в этот же период в самом православии интенсивно происходило новое осмысление ее существа и значения. Это и был сдвиг второй, на Востоке: формировался новый этап православного богословия, и в числе его главных черт было осознание и признание ключевой роли исихастской традиции и исихастского опыта в православной духовности.

Сочетаясь и дополняя друг друга, эти два одновременных и параллельных процесса в богословии двух конфессий не могли не привести к упомянутым отрадным переменам в западной рецепции исихазма. Именно тогда, в годы после II Ватиканского Собора, она обретает тот характер, те ценные свойства, которые хранит и поныне и которые коренятся в признании общехристианской значимости, духовной подлинности и силы исихастского опыта Богообщения. Конечно, исихастская практика отнюдь не стала частью западной духовной жизни или молитвенной дисциплины. Карди-

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж, 1983. С. 515.

² Petra B. Catholic theology and the discovery of Orthodoxy in the twentieth century. Talk presented at the Conference "The human subject and community in European philosophy and theology: Perspectives from East and West". Florence. May 2006.

нальные различия духовных традиций, духовного склада, самой, так сказать, религиозной органики христианского Запада и Востока вовсе не уничтожились — но две традиции доказали свою способность к глубинному взаимопониманию и общению: такому общению, которое не остается на поверхности, ограничиваясь лишь нейтральными темами, безопасными общими местами, но бесстрашно входит и в область самого специфического, уникального — того, в чем общающиеся уже никак не совпадают. И при таком вхождении, совершаемом с доверием и бесстрашием, сила любви Христовой преодолевает различия, расхождения — и в глубине открываются родники единства.

Именно таково впечатление, оставляемое картиной исихастских исследований последних десятилетий. В самой заметной мере установки предвзятости, конфронтации были преодолены, хотя сохранились также и характерные отличия конфессиональных подходов и точек зрения. (К примеру, для раннего исихазма западные ученые всегда особенно заостряли и подчеркивали элементы близости отдельных крупных его фигур к еретическим течениям: Евагрия — к оригенизму, Макария / Симеона — к мессалианству. Для зрелого же византийского исихазма Запад всегда сохранял критичное, осторожное — или даже настороженное — отношение к богословию св. Григория Паламы.) В любой из основных тем исихастских штудий мы сегодня уже найдем не разобщенные по конфессиям русла исследований, но единый научный контекст и общее поле, на котором происходит активный профессиональный диалог и научные обсуждения ведутся в установке взаимной открытости, участости. Наглядной и яркой демонстрацией этого служат ежегодные конгрессы по православной духовности и в первую очередь по исихастской традиции в Греции и России, проводимые общиной католического Спасо-Преображенского монастыря в Бозе на севере Италии. Каждый сентябрь, вот уже 14 лет (на 2007 г.), здесь собирается межконфессиональное сообщество ученых со всей христианской ойкумены, и углубленное обсуждение всех вопросов исихастской аскезы происходит в атмосфере подлинного христианского единения.

Учитывая этот благой итог всего долгого пути познания исихазма на Западе, учитывая также и позитивные сдвиги, элементы улучшения, которые сегодня наметились в межцерковных отношениях и требуют всемерного нашего содействия, — мы не будем сейчас рассматривать всю ту линию в западной рецепции исихазма, что порождалась свойственной старым временам воинственной и непримиримой постановкой сакраментального вопроса: *Како веруеши?* — порождалась, иначе говоря, конфессиональной конфронтацией (или же просто отсутствием знания и понимания). Обсуждение этой линии можно найти в наших недавних обзорах¹. В данном же обзоре (как и во всем подготовленном нами исихастском выпуске «Символа») наша сквозная идея, лейтмотив — *исихазм как общехристианское достояние*. Воплощая эту идею, мы бегло опишем конкретный позитивный вклад Запада в изучение исихазма, выделив тот период, когда этот вклад был

¹ См.: Хоружий С. С. Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 40–50; Он же. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль (Киев). 2006. Т. 3. Оба обзора входят в настоящий том.

наиболее существенным. Это обращает нас к источниковедческой деятельности: вкладом такого рода, о котором мы говорим, является, прежде всего, создание западными учеными научно-источниковедческой базы для изучения исихазма. Он тем более ценен, что это создание активно происходило как раз тогда, когда в самом православии, в силу обстоятельств, исихазм оказался полузабытым явлением. О нем редко говорят, вероятно, считая такую деятельность имеющей лишь узко специальный интерес. Однако в перспективе общей истории исихазма она приобретает принципиальное значение. Наряду с этим, дабы не ограничиваться только внешней стороной истории, мы попробуем также проследить, как сказывались на рецепции исихазма характерные особенности и отличия восточной и западной богословской мысли.

I

В период раннего монашества и становления анахоретской аскезы — период, названный нами «исихазмом до исихазма», — начинающийся исихазм развивается в лоне Церкви, еще единой догматически и сакраментально, но уже отчетливо разделяющейся на два ареала, Западный и Восточный, латинский и греческий, с заметно различным типом религиозности. Первые аскеты-пустынники рано становятся известны и почитаемы во всем христианском мире. Истоки западной рецепции исихазма — в сразу же возникающих попытках знакомить христиан на Западе с их опытом, путем латинских переводов ранней монашеской литературы. Круг этих *sui generis* протоисихастских памятников быстро становится не столь мал: в изобилии создаются апофтегмы, составляются первые жития подвижников, возникают «История монахов в Египте», «Лавсаик» и начинают появляться первые корпуса творений самих аскетов — Евагрия, Макария / Симеона, Иоанна Кассиана. Все это — еще в течение того же феноменального IV века, золотого века раннехристианской духовности и письменности. В этот период западное и восточное руслу формирующейся аскетической культуры — в живой связи, тесном взаимодействии. Принадлежащие Западу Иероним, Руфин Аквилейский — активные участники восточной традиции: Иеронимом составлены первые жития подвижников (Павла Фивейского, Илариона Газского), под именем Руфина вплоть до недавнего времени была известна «История монахов в Египте», которую он перевел, купно с рядом творений греческих Отцов. Житие Антония Великого, написанное Афанасием Великим, немедленно делается известным в латинском ареале, оказывая сильное влияние на становление латинской агиографии, в частности на Сульпиция Севера. Иоанн Кассиан, один из основоположников исихастской аскезы, подвизается на юге Галлии и пишет по-латыни труды, вошедшие в число главных текстов раннего исихазма, служа проводником исихастской традиции на Западе. Можно указать немало подобных фактов живого переплетения двух русл; и все же со временем эти русла все заметней обособляются, конституируясь в два разных типа аскезы: на Западе происходит процесс дробления монашества на ордена, меж тем как на Востоке св. Максим Исповедник в VII веке создает мощный синтез богословия и аскетики (аскетической антропологии), что станет будущим стержнем особого Восточнохристианского дискурса, православного способа

постижения реальности; а «синайский исихазм» VII–X веков наделяет аскезу методом и органом, претворяя ее в искусство и школу Умного Делания.

Похоже, что этот процесс существеннейшего внутреннего роста и созревания, в котором «исихазм до исихазма» становится исихазмом подлинным, высокоорганизованной «практикой себя», возводящей подвижника к синергии и благодатному обожению, — в своей сокровенной сути ускользает от глаз Запада. В следующие столетия — целый ряд столетий — разъединенность Запада и Востока, степень их взаимного незнания, непонимания, недоверия неуклонно растут, и мы находим в истории лишь редкие единичные события, которые вносили бы вклад в познание исихазма на Западе. Так, в VI веке диаконы Пелагий и Иоанн делают полный латинский перевод Систематического Собрания апофтегм. В 827 году император франков Людовик Благочестивый получает в дар от византийского императора Михаила II список «Ареопагитик», что стало для Запада крупной вехой, началом большой и сложной жизни идей псевдо-Дионисия в западном умозрении. В XII веке в Венгрии (sic) выполняется латинский перевод «Сотниц о любви» преп. Максима Исповедника. В XIV веке монах-францисканец Анжело Кларено (ок. 1255 — ок. 1337) делает латинские переводы (со схождениями к ним) творений Иоанна Лествичника и Исаака Сирина. Существовали также латинские переводы отдельных текстов Евагрианы и Макарианы; в IX веке появляются переводы отдельных слов Марка Подвижника и Исаяи Газского. Можно, разумеется, добавить сюда и еще некоторые факты, но это не изменит принципиальной картины.

Изменения наступают уже в иную эпоху, когда Запад сам радикально изменился, перейдя в иную культурную парадигму. Импульс и пафос познания, порожденный Ренессансом, с переходом к Новому Времени претворился в неустанное, систематичное культурное строительство, в ходе которого создавался фундамент нового научного знания. И уже не вследствие живой связи, общности устоев веры и духовных задач, а в порядке научного познания, в видах его всеохватности и полноты, познающий разум на Западе, в ряду всех прочих предметов мироздания осваивает и изучает также и мир «схизматического» грековосточного христианства. Складывается великая европейская академическая традиция, по основательности не имеющая себе равных, и в ее арсенале постепенно возникают все тонкие элементы, необходимые для этого освоения: филологическая и историческая ученость, культура работы с рукописями, книгоиздательская культура... Сначала появляются издания латинских переводов и, в меньшей степени, греческих оригиналов патристической литературы, затем также и аскетической. При этом, важным посредствующим звеном для обращения к православной аскезе служит агиография, и более конкретно — грандиозный болландистский проект, возникающий на рубеже XVI и XVII веков. Первое издание болландистов, *Vitae Patrum*, выпускается Росвейдом в Антверпене в 1615 году; а с 1643 года там же начинают выходить в свет *Acta Sanctorum*, сборники научно подготовленных житий, упорядоченные по датам почитания святых. Первоначально болландисты публиковали только латинские жития, но впоследствии стали выпускать и греческие версии; и постепенно серия включила в себя немало агиографических материалов исихастской традиции. По сути, уже в течение XVII века интенсивная научно-издатель-

ская деятельность, ведущаяся практически по всей Западной Европе, создает основательный фонд источников исихастской литературы, как в латинских переводах, так и в греческих оригиналах¹.

Стоит здесь указать наиболее заметные вехи этого процесса и наиболее крупные фигуры пионеров исихастского источниковедения и книгоиздания на Западе. Вслед за первыми болландистами, должен быть, несомненно, упомянут патролог и публикатор, доминиканец Ф. Комбефис (1605–1679), издавший в Париже в оригиналах сочинения Максима Исповедника (1675), Дмитрия Кидониса (1684, 1685) и целый ряд документов и текстов эпохи Исихастских споров, в том числе «Исповедание веры» св. Григория Паламы и Томос Собора 1351 года (1672). Немецкий патролог Понтан (Якоб Шпанмуллер, 1542–1626) выпустил в 1604 году в Ингольштадте целый ряд сочинений исихастских авторов в латинском переводе — труды Филофея Коккина, Иоанна Карпафийского, а также популярную на Руси «Диоптру» Филиппа Пустынника. Весьма продуктивна была активность грека-католика Льва Алляция (1588–1669). Издаваемые им в оригиналах византийские источники он сопровождал собственными текстами с критикой исихазма и православия, выступая как «католический полемист», по оценке о. Василия (Кривошеина). Будучи компетентным эллинистом, он издавал в Риме в 1652–1659 годах серию *Graeciae Orthodoxae Scriptores*, отдавая в ней предпочтение сторонникам унии с католичеством и антипаламитам: так, им были выпущены сочинения патриарха Иоанна XI Векка (сторонника Лионской унии) и «Ямбы против Паламы» Акиндина. Издал он также письма св. Нила Анкирского (в 1668 г.) и «Слово о трех образах молитвы», известное также как «Метод священной молитвы и внимания» и игравшее весьма важную роль во многих дискуссиях по поводу молитвенного метода исихастов. Далее, не могла не коснуться исихастской литературы и кипучая деятельность отцов-мористов, членов бенедиктинской конгрегации Св. Мавра, создавших во Франции научно-издательскую школу еще большего размаха, нежели болландистский проект. Школа, действовавшая в период с середины XVII века до Французской революции, прославилась научным уровнем своих публикаций, главную часть которых составляли образцовые издания латинских и греческих Отцов. Греческой аскетике мористы, к сожалению, уделяли мало внимания; но все же один из их лучших специалистов, патролог и палеограф Б. де Монфокон (1655–1741), издал в оригиналах, наряду с сочинениями греческих Отцов, также Синодик в Неделю православия и монашеские жития св. Кирилла Скифопольского. Существенным был и вклад французского иезуита Пьера Пуссена, выпустившего в свет в Тулузе в 1684 году сборник аскетических сочинений, куда вошли малоизвестные и малораспространенные апофтегмы, тексты Макариевского корпуса и др., в том числе и один из изводов послания Иоанна Пустынника, помещенного в исихастском выпуске «Символа»². Статья о. Жозефа Парамеля, О. И., сопровождающая публикацию послания, дает самую высокую

¹ Отметим справедливости ради, что в этот же период, при всем забвении исихастской традиции на православном Востоке, усердием Патриарха Иерусалимского Досифея (1641–1707), издательством, учрежденным в Яссах в 1680 г., осуществлен был ряд важных изданий исихастских текстов (см. «Библиографию исихазма», цит. выше).

² См.: *Иоанн Пустынник*. К Феофилу. Изложение правила // Символ. 2007. № 52. С. 445–461.

оценку этого сборника. Наконец, в XVIII веке в научный оборот начинают вводиться источники на языках Восточных Церквей, в первую очередь на древнесирийском. Для изучения исихазма этот шаг имел принципиальное значение: корпус сирийских источников включал, в частности, творения преподобных Ефрема Сирина и Исаака Сирина, без которых картина исихастской духовности была бы вопиюще неполной. Первым и капитальным продвижением в данном направлении была обширная деятельность членов знатного маронитского рода И. С. Ассемани (1687–1768) и С. Е. Ассемани (1707–1782), опытных кодикологов-ориенталистов и активных издателей. Незаменяемым базовым пособием на долгое время стало выпущенное И. Ассемани первое описание сирийских рукописей (*Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Т. 1–3, Suppl. Roma, 1719–1759). Из их других публикаций наибольшую важность имеет выпуск всех известных тогда творений преп. Ефрема Сирина, как греческих (тт. 1–3, 1732–1746), так и сирийских (тт. 1–3, 1737–1746).

Создание источниковедческой базы продолжало успешно развиваться, постепенно обнаруживая тенденцию к масштабным проектам — осуществлению сводных собраний и издательских серий, стремящихся охватить в полноте тот или иной круг, либо тип, источников. Нам нет необходимости подробно проследживать этот процесс, кульминацией которого надо, несомненно, считать великое предприятие аббата Миня: 225 томов латинской патрологии (1844–1864) и 161 том греческой патрологии (1857–1866). Достаточно констатировать, что западную наукой был успешно заложен весьма основательный фундамент изучения исихазма (сделав, однако, оговорку, что успехи источниковедения не сопровождались равными успехами в исторических и богословских исследованиях: первые были совсем малочисленны, а вторые, кроме того, также неглубоки и чрезвычайно предвзяты в оценках). Отнюдь не остановившись на этом создании фундамента, усилия ученых продолжались не менее успешно и дальше. Академическая традиция Запада продолжает жить, и уже в последние годы были осуществлены новые масштабные проекты, не уступающие героическим предприятиям прошлого. Ограничиваясь лишь самым значительным, назовем здесь 16-томный проект *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (1937–1995), 12 томов венского издания *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (1976–1996) и 6 томов *Clavis Patrum Graecorum* (1983–1998). И уже активно идет очередное принципиальное продвижение, перевод источниковедческой базы в электронную форму.

Чтобы оценить значение всей описанной деятельности, надо помнить, что весьма долгое время, в течение всех ее начальных этапов, в пределах самого православного мира не происходило ничего подобного. Здесь не только отсутствовала научная база, но и сама аскетическая практика, аскетическая духовность и культура переживали повсюду глубокий упадок, который в Греции и на Балканах был вызван турецким завоеванием, а в России, ставшей единственной самостоятельной православной страной, порождался победой установок сакрализации и обрядовости в церковной жизни, усиливался Расколом и закреплялся латинизацией, «западным пленением» (по известному выражению о. Георгия Флоровского) богословия и церковного сознания в целом. Лишь со второй половины XVIII века постепенно пробуждаются, восстанавливаются духовные силы, и православие обраща-

ется всерьез к своему аскетическому наследию. Первым важнейшим шагом на этом пути было, как известно, составление греческого и славянского «Добротолюбий», вышедших в свет, соответственно, в 1782 и 1793 годах. Характерно, что во всей широкой, кропотливой работе над этим составлением практически не использовались западные издания — такова была степень конфессиональной разобщенности. Однако — нет худа без добра — оторванность от западных достижений вынуждала к освоению собственных запасов рукописей и развитию собственных навыков работы с ними. Это самостоятельное развитие шло во многом иначе, чем на Западе, и, в перспективе, познание исихазма выигрывало от возникавшей полицентричности.

Выпуск «Добротолюбий» положил начало Филокалическому возрождению, глубоко органичному, спонтанному религиозному движению, которое затронуло постепенно все страны православия. Существом его было обращение к исихазму как верному и надежному источнику духовного руководства, наставления на путях христианской жизни. Стремясь лишь к «единому на потребу», оно не думало ставить перед собой никаких самостоятельных научных задач; но, вместе с тем, оно базировалось на самом широком и усердном освоении исихастской литературы и потому должно было развивать целый ряд умений и дисциплин, необходимых для этого освоения. При всей фундаментальности «Добротолюбия» оно оставалось лишь своего рода вратами, за которыми лежал мир исихастской истории и письменности. Подлинное приобщение к ценностям исихазма требовало познания этого мира, которое, в свою очередь, предполагало сочетание духовных установок аскезы и гуманитарной, прежде всего филологической учености достаточно высокого уровня.

Так возрождение исихастской традиции и рост ее влияния в обществе вели к рождению примечательного феномена православной культуры: так называемых «аскетико-филологических школ»¹. Двумя важнейшими из них были школа преп. Паисия Величковского в Молдовалахии (нынешней Румынии) и русская школа с центром в Оптиной пустыни. Время активности первой — приблизительно, последняя треть XVIII-го и первая треть XIX века; второй же — середина XIX века. То были сообщества, складывавшиеся вокруг отдельных выдающихся учителей исихазма и занимавшиеся трудами по разысканию и сбору, изучению, переводу и изданию исихастских памятников. Усилиями Паисианской школы наряду со славянским «Добротолюбием» создан был фонд исихастских текстов для возникавшей румынской ветви исихастской традиции; и сходную роль сыграла Оптинская школа для русского исихазма (хотя здесь, в отличие от Румынии, происходило не рождение, а возрождение традиции, которая впервые была транслирована на Русь из Византии еще в XI–XII вв.). Деятельность аскетико-филологических школ представляла некоторую параллель развитию книжно-филологической культуры в монастырях Запада, однако имела и свои отличия, так что компаративный анализ двух явлений, донныне

¹ Впервые это явление было описано проф. А.-Э. Тахиаосом в его исследовании о преп. Паисии Величковском: *Тахиаос А.-Э. Паисий Величковский (1722–1794) и его аскетико-филологическая школа*. Салоники, 1964 (на греч. языке). Подробней об нем см.: *Хоружий С. С. Предисловие // Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего*. М., 2004. С. 31–35. (Статья входит в настоящий том.)

не проводившийся, следует считать актуальной проблемой. И, несомненно, эта деятельность подготавливала почву для более систематичного и научного изучения исихазма, с продумыванием богословских и философских, методологических и герменевтических оснований этого изучения.

Такими путями складывалась православная наука об исихазме; однако решающие продвижения в ней были все же доставлены не успехами историковедения или историко-филологических штудий, а принципиальной переоценкой самого смысла и значения исихазма. Как мы уже говорили, такая переоценка была достигнута православным богословием во второй половине XX века. Перемены, происходящие в этот период в обоих ареалах христианства, Западном и Восточном, приводят вкупе к заметному росту богословского взаимопонимания, и на этой основе формируется единое научное пространство исихастских исследований.

II

Попробуем теперь разобраться в том, что лежит за этой внешней картиной истории исихастских штудий. Какие глубинные, внутренние факторы формировали эту картину, определяя собой рецепцию исихазма на Западе? Как духовная практика исихазм есть школа особого антропологического и мета-антропологического опыта: школа, где культивируется и транслируется опыт фундаментального отношения Человек — Бог в его реализации. Рецепция исихазма в православии выяснила и приняла, что исихазм — ядро и стержень православной духовности и опыт его находится в полном соответствии с вероучением православной Церкви. Корни этого полного соответствия, согласия — в особой связи православного вероучения, православного типа религиозности со стихией опыта. С самих истоков, с эпохи начального становления Восточного христианства, христианское сознание здесь видело цель, искомое христианской жизни, всего существования христианина, именно в обретении определенного опыта, уникального, единственно нужного: опыта христоцентрического способа жизни, возводящего человека к единению со Христом. Эта цель была, по сути, заявлена уже в выборе слова «православие» в качестве самоназвания Восточного христианства: поскольку *право-славие*, *ὀρθο-δοξία*, значит не что иное как «правильное прославление» Бога, т. е. опять-таки опыт некоего верного отношения к Нему. (В отличие от этого, на Западе магистральной целью виделось скорее создание цельного вероучения и универсальной, «кафолической» церковной организации.) Таким правильным опытом — если угодно, квинтэссенциально православным, православным *par excellence* — и признан был опыт исихастский.

Как следствие этого, в православии богословие Церкви и опыт исихастской практики, христоцентрического Богообщения мыслятся в обоюдной связи, взаимно определяют друг друга: опыт в ряду прочих критериев поверяет себя данными богословия и положениями вероучения; богословие же рассматривается как речь опыта, поведение того, что открыто было богословствующему на вершине его правильного опыта. Но в западном религиозном сознании подобный примат опыта отсутствует; оценку религиозных явлений это сознание совершает в большей мере на основании доктринальных положений и норм. И отсюда следует, что отношение к исихазму,

рецепция исихазма на Западе коренится в соотношении богословских традиций, особенностей богословского видения христианского Запада и Востока.

Главная и основная черта этого соотношения согласно констатируется и западными, и православными авторами. Это — различная стратегия развертывания тринитарного богословия: на Западе это развертывание отправляется от начала Усии, на Востоке — от начала Ипостаси. Обсуждая этот тезис и присоединяясь к нему, о. Иоанн Мейендорф находит одно из ранних его выражений у французского теолога Т. де Реньона: «Латинская философия сначала рассматривает природу и затем продвигается к действителю (*l'agent*); греческая философия сначала рассматривает действителя и отправляется от него, дабы найти природу. Латиняне мыслят личностное начало (*personalité*) как модус природы; греки же мыслят природу как содержание личности (*personne*)»¹. Отсюда, западный подход к построению догматического дискурса должен быть квалифицирован как эссенциализм, восточный же — как подход ипостасный, личностный, как персонализм или, точнее, *православный онтологический персонализм*, ибо есть и совершенно иные типы персонализма. Современный православный философ Христос Яннарас характеризует отношение этих подходов в полном согласии с де Реньоном: «Западные теологи и философы уже с первых столетий христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности. В противоположность этому, греческий Восток всегда исходил из приоритета личности перед сущностью»².

Итак, речь об этом различии Запада и Востока — тенденции полагать исходной богословской реальностью Усию или же Ипостась — давно стала общим местом. Тем не менее уже и это общее место объясняет некоторые черты западной рецепции исихазма, в частности вышеотмеченную склонность к ересеологическим оценкам исихастского дискурса. Эссенциализм влечет доминирование нормативных дискурсов, суждений на основе законов и правил, силлогизмов с категорическими, однозначными заключениями; в отличие от этого, персоналистский дискурс развертывается в стихии общения, энергийной стихии, где важны ситуация и контекст, где учитываются расположения, воления — и где поэтому много реже выносятся «приговор по статье», безапелляционное обвинение в ереси. Разумеется, ни один подход не обладает гарантией безошибочного применения; и Мейендорф, будучи представителем православного богословия, вместе с тем говорит об «искушениях, присущих персоналистскому взгляду» и признает реальнейшую опасность мессалианства, спиритуалистических и дуалистических уклонов для православного аскетизма. Что же до еретических уклонов у Евагрия Понтика и в Макариевском корпусе, то современное резюме проблемы можно найти в нашей книге³.

Понятно, что западный богословский эссенциализм прямо связан с философским эссенциализмом метафизики Аристотеля и неоплато-

¹ *Régnon T. de. Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité. V. I. Paris, 1892. P. 433.* Цит. по: *Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. Mowbrays, London and Oxford, 1975. P. 181.*

² *Яннарас Хр. Личность и Эрос. М., 2005. С. 105.*

³ *Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 54 (Евагрианская проблема), с. 94–95 (Макариевская проблема). (Наст. издание. Т. 1. С. 37 и 64.)*

ников. В силу этого он сразу же имел для своего развертывания богатые концептуальные ресурсы, которые и были крайне успешно использованы Августином (с основной опорой на неоплатонизм) и Аквинатом (с опорой на Аристотеля). Но для развертывания персоналистских установок православного богословия весь этот арсенал был неадекватен. Для личностного видения Новозаветная икономия спасения представляла, прежде всего, драмой в Лицах; и, как заключает Мейендорф, «опыт спасения, воплощаемого в отчетливо идентифицируемых и взаимно отличных Лицах Христа и Духа... никогда не мог быть вмещен в категории философского эссенциализма»¹. Развитие догматического богословия в русле богословия личности требовало каких-то иных, новых путей и средств. В соответствии с фундаментальным православным принципом примата опыта, эти пути отыскивались и открывались не в работе абстрактного или спекулятивного разума, но в опытном, феноменологическом узрении: а именно, в рефлексии на православный опыт Богообщения в его наиболее выверенной, высокоорганизованной форме — форме высших ступеней Умного Делания, какими они осуществлялись в практике афонских подвижников в эпоху Исихастского Возрождения XIV века. В итоге этой рефлексии исихастского опыта дальнейшим раскрытием тринитарного богословия как богословия личности стало богословие нетварных Божественных энергий, которое разработал Палама. Развитием православного персонализма стал *православный энергетизм*.

Создание энергийного богословия явилось, как видим, необходимым и неизбежным плодом соединения двух важнейших составляющих православной традиции — греческой патристики с ее персонализмом и исихастской аскетики. Своим появлением это богословие ответило на самый насущный запрос православного сознания, удовлетворив давнюю нужду в богословской и догматической интерпретации древнего искусства духовного восхождения. Оно показало смысловую связь и духовное единство названных составляющих и само добавилось к ним, так что три элемента: *классическая патристика — исихазм — энергийное богословие, или поздневизантийская патристика*, образовав тройственное единство, стали законченной основой восточнохристианского дискурса, цельного православного извода христианского Боговидения.

Однако здесь открывался и целый ряд новых крупных проблем. Энергийное богословие сразу же сопровождали и внутренние, и внешние проблемы: первые включали в себя все вопросы догматического обоснования и анализа, внутренней законченности, непротиворечивости и т. п.; вторые же — проблемы его отношения к различным смежным дискурсам, богословским и философским. Проблемы внутренние изобиловали, поскольку разработка энергийного богословия далеко не была завершена; по окончании Исихастских споров и после кончины Паламы она потеряла активность, а с падением Византии оборвалась целиком. Меж тем в период полемики в адрес паламитских концепций высказан был широкий спектр возражений, не все из которых получили ответ. Если инвективы Варлаама отражали его непонимание исихазма и были вполне убедительно отвергнуты Паламой, то уже Акиндин, бывший ученик Паламы, знавший исихазм изнутри,

¹ *Meyendorff J.* Op. cit. P. 181.

в некоторых трудах развил довольно глубокую критическую аргументацию. Обширный корпус антипаламитских писаний поныне весьма плохо известен и изучен; а помимо того, критические вопросы по разным пунктам учения Паламы до сих пор возникают и независимо от этого корпуса. Поэтому, в отличие от классической патристики, богословие Паламы, в основе своей, безусловно, принятое и признанное Церковью, в определенных частях еще остается предметом принципиальных дискуссий, где сталкиваются *pro* и *contra*.

Мы не будем сейчас входить в эту внутреннюю проблематику. Значительно существенней для нашей темы проблемы внешние, главная часть которых двоякого рода: выяснение отношений энергийного богословия с западным богословием и с античной мыслью, где Аристотель и Плотин создали философию энергии, или же античный энергетизм, ставший классической базой для всех будущих обращений к проблеме энергии. Но надо при этом помнить, что выше мы приняли решение сосредоточиться на позитивных и конструктивных достижениях западной рецепции исихазма, не останавливаясь на всей односторонне полемической, конфронтационной линии этой рецепции. В отношении к богословию нетварных Божественных энергий, эта линия долгое время была господствующей. Не входя в ее обсуждение, мы все же отметим, что неприятие энергийного богословия далеко не было порождено лишь общим состоянием межконфессиональных отношений; к нему имелись и веские причины в самом предмете, в базовых принципах богословских традиций.

Дискурс западного богословия, как католического, так позднее, с XVI века, и протестантского, был последовательно эссенциалистским. Как выше мы указали, с этим дискурсом было плохо совместим уже и общий персонализм классической греческой патристики; для энергийного же богословия несовместимость значительно усугубилась. Яннарас справедливо констатирует: «Проблема различия сущности и энергий окончательно определила расхождение между латинским Западом и православным греческим Востоком»¹. В энергийном богословии, неэссенциалистский характер личностного дискурса, равно как и в целом специфические отличия Восточнохристианского дискурса, получили явное выражение, были артикулированы и закреплены в определенных понятиях. В рамках Восточнохристианского дискурса сложился целый ансамбль «эндемических и автохтонных» понятий — нетварные Божественные энергии, перихореза, обожение, синергия... — и этот ансамбль определял и свою особую оптику умозрения: умозрения опытного, личностного и энергийного. Вне сомнения, эта оптика резко отличалась от томистского дискурса, максимально эссенциалистского; не столь резко, но заведомо отличалась она и от августинианского, и от протестантских дискурсов. Взаимные отличия и несходства богословского видения стали велики и отчетливы как никогда прежде; «постепенное взаимное отчуждение двух различных миров», как охарактеризовал процесс разрыва Запада и Востока Ив Конгар, достигло максимума. Стереотипы же религиозного сознания в те столетия были таковы, что в области веры всё иное, отличное от своего, вызывало непримиримое отталкивание, автоматически осуждалось и отрицалось.

¹ Яннарас Хр. Цит. соч. С. 149.

Помимо общих негативных факторов, разумеется, были и конкретные богословские расхождения. Еще с давних пор, в итоге знаменитой полемики Августина с Пелагием, на Западе оказалась отвергнута концепция синергии. Затем, в эпоху Реформы, следующее в августинианском русле лютеранское богословие уже на раннем своем этапе подняло проблему «синергизма»; и хотя в дискуссиях XVI века под «синергизмом» понималось нечто довольно далекое от православной концепции синергии, тем не менее Лютера теория *servo arbitrio*, несомненно, несовместима с этой концепцией¹. Концепция нетварных Божественных энергий пополнила ряд критикуемых расхождений с западным богословием; и, в итоге, столетия после ее появления стали периодом наибольшего размежевания и враждования западного и восточного богословских русл. На Западе богословие Паламы в эту эпоху квалифицируется прямо и однозначно — как ересь; наиболее резким в его критике был, вероятно, знаменитый догматист XVII века французский иезуит Дионисий Петавий (1583–1652). На Востоке же наблюдалась странная вещь: негативное отношение к Западу здесь разве что малость смягчалось тем, что в этот период православие почти позабыло сам корень размежевания, православный энергетизм, и школьное, академическое богословие переживало сильную вестернизацию, «западное пленение». Налицо было нездоровое сочетание кардинальной зависимости от западного богословия с предвзятостью и враждой к нему.

Изменить эту ситуацию, разрушить сложившийся барьер могла лишь существенная перемена общей установки и атмосферы, внесение освежающих элементов взаимной открытости, общения, диалога. И милостью Божией такая перемена произошла. На смену ментальности непримиримых разделений, в религиозном сознании постепенно прививались и укреплялись модальности расположенности, участности, и события в богословской сфере в XX веке развивались по преимуществу в направлении диалогической ситуации. С православной стороны, сыграло благую роль появление на Западе сообществ богословов и философов русской эмиграции. В своем пребывании в инославной среде они видели долг свидетельства об истине православия — но свидетельства, приносимого в любви Христовой, с расположенностью и открытостью к западным христианам, с почитанием их традиции. Будущий кардинал Конгар был знаком с их кругом, и не без влияния его опыта, его настроенности он начинает свою деятельность, ставшую, с католической стороны, может быть, решающим вкладом в процесс перехода к диалогу. Как признано ныне, в выработке позиций II Ватиканского Собора эта деятельность сыграла незаменимую роль. В поздних своих записках Конгар резюмирует: «Всё существенное у Востока и Запада тождественно и вместе с тем различно»². Выразившийся в этом резюме итог «ориентализации» католического богословия мы бы подробней раскрыли так. Новое непредвзятое обращение Запада к православному наследию привело к принятию классической греческой патристики с ее онтологическим персонализмом в качестве законного и органичного языка христианского вероучения. Оно также привело хотя и не к принятию энергийного богословия,

¹ См. об этом: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. С. 134–135. (Наст. изд., т. 1, с. 91.)

² *Congar Y.* Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973. Paris, 1974. P. 108. Цит. по: *Легран Э.* Ив Конгар (1904–1995): Страсть к единству // Символ. [2006]. № 49. С. 173.

но к вступлению в диалог с ним, который развернулся активно и широко в годы после выхода в свет знаменитой монографии о. Иоанна Мейендорфа о Паламе.

Предвосхищая будущий поворот Запада к богословскому диалогу, в ключе открытой расположенности, участности с самого начала развивалась неутомимая работа о. Иринея Осэра (1891–1978), О. И., одного из крупнейших современных исследователей исихазма¹. Сведения об этой работе, а также и первые русские переводы трудов о. Иринея даются в отдельной секции исихастского выпуска «Символа» (№ 52), посвященной его памяти. Здесь же мы хотим обратить внимание на один из публикуемых текстов: «О духовности исихазма: Спор без противника» (1937). В формировании диалогической ситуации за ним следует признать особую роль. В 1936 году появилась работа иеромонаха о. Василия (Кривошеина) о Паламе², ныне общеизвестная и признанная одним из пионерских трудов, заново открывавших для православия энергичное богословие. Заметное место в этой работе заняло обсуждение новых католических трудов об исихазме и Паламе, принадлежащих М. Жюжи, С. Гишардону, а также и И. Осэру. И вскоре же за ее появлением Осэр пишет подробный ответ, русский перевод которого также опубликован в указанном выпуске «Символа». Отвлекаясь от конкретных предметов, рассматриваемых в статье и в ответе на нее, мы лишь укажем историческое значение этого обмена текстами: в контексте богословских отношений Запада и Востока, он также предстает пионерским явлением. Статья Кривошеина выдвигает немало возражений католическим ученым, в особенности о. Мартину Жюжи. Но здесь нет ни огульных обобщений, ни враждебной предвзятости, ни непримиримых размежеваний — ничего, что в те времена, и уже задолго до них, отличало конфессиональную полемику; а вместо этого, не раз отмечается «прекрасное знакомство с источниками» о. Жюжи, его «глубокое знание исследуемой эпохи», и за его систематическим трудом «*De theologia palamitica*» утверждается «выдающееся научное значение». Ответ Осэра еще более необычен, по бытовавшим полемическим стандартам. Оправдывая свое название («Спор без противника»), он никак не носит характера отпора, отповеди оппоненту. Он исполнен симпатии, доброжелательства к автору статьи и, в свете этого, являет собой не ответный выпад, а диалогический жест, вступление в диалог. И весь эпизод, обмен текстами двух выдающихся исследователей православной аскезы, становится знаковым событием: событием, что предвосхитило назревавший переход к богословскому диалогу и приблизило этот переход.

III

Православная мысль издавна отличается тесной переплетенностью богословского и философского дискурсов, часто переходящей в нераздельную связь. В частности, и православный энергетизм как зрелый этап развития исихазма, включивший в себя концептуализацию исихастского опыта, нуж-

¹ В указанной выше библиографии исихазма, выпущенной нами в 2004 году представлены 64 работы о. Иринея!

² *Иером. Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum* (Прага). 1936. Т. VIII. С. 99–154.

дается в своем осмыслении в двояком контексте, богословском (или догматико-богословском) и философском. Для западной рецепции исихазма важны оба эти контекста. Главное содержание философской проблематики составляют две темы: соотношение православного энергетизма с античным энергетизмом Аристотеля и Плотина, а также с мыслью Ареопагитик, которая транскрибировала позиции античного энергетизма в христианском дискурсе. (Новая европейская философия, как заметил справедливо Хайдеггер, за счет перевода греческой *ἐνέργεια* латинским *actus*, утратила понятие энергии и не сумела достичь никакого принципиального продвижения в энергийной проблематике.) И та, и другая тема до сих пор изучены недостаточно; в них нет еще окончательных выводов, как нет и общей платформы, единой позиции исследователей. Хотя произвол в суждениях и разногласия мнений убавились за последние десятилетия, однако и ныне можно найти не только работы, сближающие мысль Паламы с аристотелизмом (хотя это, пожалуй, преобладающее воззрение), но также и работы, относящие эту мысль к руслу платонизма или неоплатонизма.

Между тем важность вопроса о природе паламитского и исихастского энергетизма значительна, и это не только теоретическая, но, как увидим, и практическая — религиозная и антропологическая — важность. «Отношение энергийного богословия и античного энергетизма»: эта формула может звучать академично и отвлеченно, но от этого отношения весьма зависит, насколько судьба человека по православному учению является иной, нежели в античной языческой мистике. Православный энергетизм имеет заведомую связь с антропологией, поскольку он имеет прямую связь с исихазмом, антропологической практикой и школой антропологического опыта. Эта связь с исихазмом была решающей в его генезисе: положения энергийного богословия появились как результат интенсивного обсуждения и пристального продумывания исихастского опыта — прежде всего, высших ступеней Умного Делания, на которых человек путем стяжания благодати возводится к синергии и обретает начаток обожения, опытно переживаемый, по свидетельствам подвижников, как «отверзание чувств» и «созерцание Нетварного Света». В дальнейшем, однако, эта опытная, исихастская и антропологическая связь — *sui generis* «пуповина» православного энергетизма — оказалась отодвинута на второй план; будучи создан, православный энергетизм стал рассматриваться и изучаться почти исключительно в рамках учения о Боге. По многим причинам это было неизбежно; сыграли роль и длительный упадок исихастской традиции, и общее отдаление от антропологии, «забвение человека», столь характерное для богословского дискурса последних столетий. Но в современную эпоху богословская мысль, напротив, усиленно обращается к антропологической теме, ставя ее в центр, и для характеристики богословской ситуации стали популярны формулы «антропологический поворот» и «антропологизация богословия». Давая этим формулам свою трактовку, православное богословие также участвует в общей тенденции; и, соответственно, проблема антропологической связи, антропологических аспектов и импликаций энергийного богословия приобретает новую актуальность.

Поставленный вопрос о философском контексте энергийного богословия, на первый взгляд, не несет антропологического содержания; но мы увидим, что он выводит, в действительности, к весьма глубокой антропологиче-

ской проблематике. Заметим, прежде всего, что хотя энергийное богословие православия обычно именуется «богословием нетварных Божественных энергий», но определенная часть его проблематики требует рассмотрения также и тварных, человеческих энергий. Это — именно та часть, с которой и начиналось его создание: анализ высших стадий исихастского опыта. Анализируя опыт, который исихасты называли «созерцанием Нетварного Света», Палама и его сторонники пришли к выводу, что в этом опыте человек достигает соединения с Богом в Его нетварных энергиях. Главный акцент этого вывода лежал в сфере учения о Боге: проблема истолкования исихастского опыта привела к необходимости поставить в центр понятие Божественной энергии, раньше лишь очень мало встречавшееся в богословии. Но наряду с этим здесь был и антропологический аспект, поскольку с Божественной энергией, благодатью Святого Духа, соединялись тварные человеческие энергии. При этом такое соединение достигалось лишь на высших ступенях духовного восхождения, т. е. в итоге духовно-антропологического процесса, в котором подвижник последовательно преобразовывал, трансформировал все множество своих энергий. Соединение, таким образом, имеет некоторые антропологические предпосылки, и встает проблема их выяснения. В начале процесса тварные человеческие энергии не способны к соединению, в конце — они такую способность приобретают. Каковы же те особые свойства антропологических энергий, которые достигаются в духовной практике и являются необходимыми для соединения с Божественной энергией? Разумеется, это не эмпирический, а философский и богословский вопрос, и поиск ответа на него входит в нашу задачу.

Итак, для установления философского контекста энергийного богословия нужно рассматривать как нетварные Божественные, так и тварные человеческие энергии с особым вниманием к трансформации, которую последние проходят в духовной практике. Непосредственная проблема состоит в том, чтобы выяснить соотношение этих базовых реалий энергийного богословия с понятиями и положениями античной философии энергии. Ключевой элемент всякой концепции энергии — *отношение энергии и сущности*. Отчетливая, законченная конструкция этого отношения представлена в основном тексте зрелого античного энергетизма, Трактате II. 5 Платиновых «Эннеад». В неоплатонической трактовке, энергия и сущность — два взаимосвязанных и онтологически равносильных принципа: они предполагают друг друга и между ними действует нерушимая икономия взаимной принадлежности и взаимного равновесия. Всякая энергия осуществляет актуализацию определенной сущности, как и обратно, всякая сущность актуализуется в определенной энергии (энергиях); иными словами, *всякая энергия сущностна — всякая сущность энергийна*. В этой сжатой формуле — суть античного энергетизма, и нам нужно выяснить, согласуется ли с нею трактовка Божественных и человеческих энергий в энергийном богословии.

Основательный анализ этой проблемы выходит далеко за рамки нашей статьи, требуя углубленного погружения в источники — не только писания Паламы, но и более широкий массив текстов богословской полемики. Сейчас мы только укажем главные вехи, и для этой цели почти достаточно сжатая формулировка позиций энергийного богословия, данная в знаменитом Определении Собора 1351 года, что подвело краткий богословский итог Исихастских споров. Пункты Томоса сразу и напрямик обращаются

к занимающим нас вопросам. Начальные пункты 1, 2 утверждают, что в ипостасном Божественном бытии энергия и сущность нераздельны; Божественная энергия, общая для всех Ипостасей, неотъемлемо принадлежит Божественной сущности. Далее, пункт 5 постановляет, что Божественная энергия, наравне с Божественною сущностью, должна быть именуема Божеством (Богом), т. е. она несет в себе всю ту же полноту Божественности, что и Божественная сущность. Развивая и конкретизируя это, пункт 13 явно утверждает ее нетварность: «Бог как по сущности несоздан и безначален, так, следовательно, и по энергии»¹. Вкупе же все эти пункты описывают такую связь принципов, которая целиком согласуется с античной концепцией энергии и может быть резюмирована аналогично: *Божественная сущность энергийна — Божественная энергия сущностна*.

Перейдем, однако, к тварным энергиям, свойства которых тоже можно извлечь из положений Томаса. Прежде всего, свидетельствуя подлинность исихастского опыта, пункт 13 говорит о реальности соединения христианина с Богом; и это соединение, в согласии с патристическим учением об обожении, заключается в соединении (приобщении, участвовании) тварных человеческих энергий с благодатью Духа, или Божественной энергией: «Бог... участвуем для достойных по Божественной и боготворной энергии». Пункт 6 еще раз особо закрепляет «участваемость» Божественной энергии, возможность соединения человека с нею: «Участвуема же Божественная благодать и энергия». При этом — важнейшее дополнение! — аналогичного соединения тварной сущности и Божественной сущности не происходит и не может происходить, поскольку «Божественная сущность... совершенно необъемлема и неучаствуема» (п. 6) и «Бог совершенно неучастваем и недомыслим по Божественной сущности» (п. 13). Так выражает эту концептуальную ситуацию Мейендорф: «Учение об обожении... предполагает приобщение тварного человека нетварной жизни Бога, сущность Которого остается при этом трансцендентной и всецело неприобщаемой»².

Итак, на вершинах мистико-аскетического опыта, в приближении к обожению, происходит соединение тварных человеческих энергий с Божественной энергией, которое не сопровождается соединением по сущности. Заметим, однако, что *в рамках неоплатонического энергетизма, утверждающего взаимную принадлежность энергии и сущности, такое асимметричное соединение, ограниченное лишь энергией, заведомо невозможно!* Действительно, если бы каждая из двух соединяющихся энергий несла в себе соответствующую сущность и актуализовала ее, то соединение энергий с необходимостью влекло бы и соединение сущностей. Поэтому следует заключить, что хотя бы одна из этих энергий не обладает неоплатонической симметрической, обоюдной связью с сущностью. Выше, однако, мы уже выяснили, что для Божественной энергии имеет место именно такая обоюдная связь. Суммируя эти аргументы, мы получаем вывод: *если тварная человеческая энергия достигает соединения с нетварной Божественной энергией — что происходит, по православному учению, в исихастском опыте созерцания Фаворского Света, в синергии и обожении, — она более не может служить*

¹ Здесь и далее цитаты из Томаса 1351 года — в пер. А. Ф. Лосева по изданию: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 896–897.

² Meyendorff J. Op. cit. P. 186.

актуализации тварной человеческой сущности. Тем самым, она освобождается от связи с ней и, обретая автономию от сущности, становится энергией некоего иного, нового рода: *деэссенциализованной* энергией, не соответствующей понятию энергии у Плотина.

Очевидна принципиальная важность этого вывода. Мы обнаружили конкретное и весьма существенное различие между неоплатонической философией энергии и православным энергетизмом, и оно не может не сказываться в самых разных областях православного богомыслия и миропонимания. (Ряд его следствий мы уже отмечали в других работах¹). Оно непосредственно коренится в различии эллинской и христианской онтологий, в утверждаемом христианством онтологическом разрыве меж тварным и Божественным бытием: ибо именно этот разрыв обуславливает неприобщаемость Божественной сущности. Тем не менее оно не было открыто заявлено и выражено византийской мыслью. По логике идей, созданное этой мыслью учение о нетварных Божественных энергиях должно было быть продолжено и дополнено учением о тварных энергиях — но такое учение не было развито. Богатейшая антропология исихазма в подавляющей части осталась лишь *практической* антропологией, не будучи переведена в философский или богословский дискурс. Соответственно, не был явно раскрыт глубокий энергийный смысл исихастского пути, весьма отличный от энергийного аспекта неоплатонического пути восхождения-возврата души к Единому. Как ясно сейчас, этот смысл — именно в деэссенциализации: в благодатном претворении всего множества человеческих энергий — при восхождении по лестнице ступеней исихастской практики — в новую форму, которая уже не детерминируется тварной падшей сущностью и *именно благодаря этому* способна к соединению с Божественной энергией.

Итак, православный энергетизм, развитый поздневизантийской мыслью на базе исихастской аскетики, остался философски незавершенным, не разрешив, да почти и не поставив, проблему тварных энергий или, точнее, проблему особых свойств — и даже особой онтологии! — тварных энергий в духовной практике. За счет этого он не выяснил до конца своих отношений с неоплатоническим энергетизмом, не уяснив всей глубины своих расхождений с ним. Не будем сейчас вдаваться в причины этого (хотя кроме внешней причины, крушения Византии, есть и иные, внутренние). Важней заметить, что оставшаяся недосказанность, непроясненность существенно отразилась на путях и судьбах Восточнохристианского дискурса. Главный текст Исихастского Возрождения, «Триады» Паламы, был проницательной и адекватной богословской транскрипцией исихастского опыта. Тем самым, он нес в себе и все отличия этого опыта — его энергетикки, его динамики — от неоплатонического энергетизма: по сути и смыслу, «Триады» являли собой православный ответ на «Энеиды». Но он далеко не был *полной* транскрипцией богословского содержания этого опыта и вовсе не притязал быть транскрипцией его философского содержания. В итоге ответ не был артикулирован со всею ясностью, до конца, — и следующие эпохи, утрав

¹ См.: *Khoruzhii S. The idea of energy in the "Moscow School of Christian Neoplatonism" // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne. Hrsg. N. Franz, M. Hagemeyer, F. Haney. Fr. a. M., 2001. S. 69–81; Хоружий С. С. Имяславие и культура Серебряного века // Он же. Опыт из русской духовной традиции. М., 2005. С. 287–308.*

внутреннюю связь с опытом и разумом Исихастского Возрождения, пустились в импровизации, наудачу и наобум размещая энергийное богословие в философском контексте¹.

Заметим еще в заключение, что наше наблюдение об асимметричной трактовке Божественных и человеческих энергий в исихазме, отличной от их симметричной трактовки в неоплатонизме, открывает некоторые новые возможности и в «вечной проблеме» Ареопагитик. Сегодня интерпретация Ареопагитик — снова дискуссионная, динамично развивающаяся тема, в ней происходят крупные сдвиги. Эта тема — не в поле моей работы, и, говоря о роли Ареопагитик в исихастском дискурсе, я, как правило, просто принимал их интерпретацию, преобладающую в науке. Заметный период преобладания имела интерпретация о Иоанна Мейендорфа, который дополнил обычное представление о преимущественно неоплатоническом характере онтологии и теологии псевдо-Дионисия знаменитой формулой «христологический корректив», находя, что православные Отцы, в частности Максим Исповедник и Палама, выправляли этот неоплатонический характер. Упо-

¹ В этой связи стоит обратить внимание на статью о св. Феофане Никейском в том же исихастском выпуске «Символа». Богословие Феофана не более чем одним поколением отделено от богословия Паламы, но мы уже можем заметить в нем симптомы наступающей дезориентации. Как излагается в статье, Феофан «творчески развивает» православно-исихастское учение о синергии и обожении, выдвигая собственную теорию о том, что Путь и опыт исихастского духовного восхождения, сравнительно с этапами, описанными в исихастской классике, включают еще некий высший этап, характеризующийся как «перихореза Бога и верных». Он совпадает уже с обожением в собственном смысле, совершенным соединением энергий человеческих и Божественных, и по отношению к нему синергия, сообразование и соработничество сих энергий, является лишь промежуточным, «средним» этапом. На первый взгляд, близко следуя речи об обожении у Паламы и Максима Исповедника, теория Феофана на поверку кардинально отходит от нее. Обожение — отнюдь не очередной этап аскетического Пути и опыта, но Телос всего Пути, отделенный от него онтологической дистанцией и потому в точном смысле *трансцендентный* опыту человека, доступный для опыта лишь в своих подступах, начатках, лишь «зерцалом в гаданиях». Предел же нашего опыта — именно синергия. То, что за нею следует, — принципиально за-опытно, вне-опытно, и речь о нем обязана строиться в ином способе, дискурсе. И когда Феофан, уничтожая онтологическую дистанцию, пристраивает обожение как лишнюю ступень к Лестнице, сливает его с аскетическим процессом, — речь его становится уже не речью опыта, как у исихастских учителей — тем самым, и не «богословием» в исихастском смысле — а всего лишь спекулятивным рассуждением, импровизацией, фантазией. Ясно также, что уничтожение онтологической дистанции неизбежно — какие бы ни делались декларации верности совсем недавнему догмату 1351 года — влекло в сторону представлений о сущностной (а не только энергийной) связи Бога и мира — т. е. к сближению с позициями богословского эссенциализма, томизма. В ряде пунктов такое сближение выходит у Феофана на поверхность — и, в свете всего, мы распознаем в его мысли начало того движения, которое затем приведет уже к открытому томизму Геннадия Схолярия. Но богословские позиции томизма и православного энергетизма расходятся далеко, принципиально! Мы видим, как быстро в самой Византии переставали понимать Паламу, понимать, что главное в его мысли — ее строгая приверженность опыту, феноменологическая природа, и что именно осмысленный опыт заставлял его до последней йоты стоять на своем: да, дано человеку, твари, соединиться с Богом, со Христом в Духе, по энергии, и НЕ дано соединиться по сущности! Органическая и неразрывная, «Антеева» связь умозрения и опыта, которая обеспечила взлет Исихастского Возрождения, фатально уходила, утрачивалась. С ней утрачивалась и сама специфическая суть Восточнохристианского дискурса, отличавшая его от западной мысли; и православная мысль оказывалась обреченной уступить западным влияниям. И нам становится ясно, что спад Возрождения был вызван, увы, не только внешними причинами в лице захватчиков-османов...

минания Ареопагитик в моих работах обычно в русле этой интерпретации, да надо сказать, что и мои впечатления как читателя Паламы были с нею согласны: мной ощущалась, прежде всякого анализа, некая напряженность и сдержанность, а *mental reservation*, в отношении св. Григория к концепциям псевдо-Ареопагита. Но вот — современный анализ ведет в другом направлении!

Целый ряд ученых, сначала И. Романидес, затем А. Лаут и др., проводят своего рода реабилитацию Ареопагитик; создается их новая рецепция как вполне ортодоксально-христианского сочинения. Наиболее тщательные работы в этом русле принадлежат о. Александру (Голицыну), который, в частности, пишет: «Даже там, где он [псевдо-Дионисий] по видимости весьма “неоплатоничен”, он в действительности опирается на мысль сирийских христианских подвижников, живших столетием раньше»¹. В новой рецепции, «согласно автору Ареопагитского корпуса, так же как и согласно свт. Григорию Паламе, ангельские силы выступают не носителями ветхо- и новозаветных богоявлений, но скорее их разъяснителями и истолкователями»², свершаются же богоявления в согласии с аутентично христианской парадигмой прямого богообщения, — и это значит, что неоплатоническая онтология, иерархическая и эманационистская, вовсе не утверждается в Ареопагитиках и тем паче у Паламы. Сюда примыкают и изыскания А. Риго, заключающие, также из тщательного анализа источников, что у Паламы, а равно и у Григория Синаита, налицо «Ареопагитово учение о молитве»³. Этим существенно подкрепляются безоговорочные выводы о. Александра: «Ареопагит говорит от имени фундаментально традиционной Восточнохристианской подвижнической среды... Нет никаких фундаментальных различий между св. Дионисием и остальной Восточной догматической и мистико-аскетической традицией»⁴. И все же не заходит ли здесь новая рецепция уже слишком далеко? Прямым возражением выводам Голицына звучит суждение в новейшей патрологической антологии, оценивающее Ареопагитики как «тексты, возникшие под влиянием оригенизма Евагрия и неоплатонизма Прокла»⁵. О. Александр также говорит, что в своем прочтении-превознесении псевдо-Дионисия он следовал научениям, полученным от афонского старца Эмилианоса, настоятеля монастыря Симонопетра. Но в то же время другой афонский старец, игумен Софроний (Сахаров), сам искушенный богослов, пишет так: «Умное безмолвие православного монаха вовсе не является искусственным приложением в духовной жизни ареопагитического богословия... Путь Ареопагитов иной: в нем преобладает размышление,

¹ *Alexander (Golitzin)*, hieromonk. *Dionysius Areopagite: A Christian Mysticism?* // *Scrinium*. 2007. 3. P. 147.

² *Бирюков Д. С.* Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах // *Антология Восточнохристианской богословской мысли*. Т. 2. М.; СПб., 2009. С. 12.

³ См.: *Риго А.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // *Символ*. 2007. № 52. С. 72–116.

⁴ *Alexander (Golitzin)*, hieromonk. *Dionysius Areopagites in the works of saint Gregory Palamas: on the question of a “Christological corrective” and related matters* // *Scrinium*. 2007. 3. P. 96, 103.

⁵ *Аржанов Ю. Н.* Книга святого Иерофея // *Антология Восточнохристианской богословской мысли*. Т. 2. М.; СПб., 2009. С. 498.

а не молитва»¹. Софроний подчеркивает, что Умное безмолвие стоит не на Ареопагитовой апофатике, а на покаянии, которое в Ареопагитиках почти отсутствует.

В итоге новая рецепция содержит еще немало дискуссионных и открытых проблем. Именно в этой связи и могут оказаться небесполезны наши наблюдения о различиях православного и неоплатонического энергетизма. Они дают дополнительную возможность идентифицировать у псевдо-Дионисия неоплатонические элементы, если таковые имеются: для этого следует выделить в Ареопагитиках дискурс человеческих энергий и проанализировать, соответствует ли он православной асимметричной или неоплатонической симметричной трактовке их соотношения с Божественными энергиями.

Задача же полностью эксплицировать философские позиции православного энергетизма остается будущему. Знаменательно, что эта задача обращает к проблеме тварных энергий в исихастской практике — антропологической проблеме, выступающей как актуальная богословская проблема. Исследования исихазма оказываются тем полем, на котором осуществляется антропологический поворот богословской мысли — поворот, признанный ключевой задачей христианского богословия наших дней. И здесь опыт древней подвижнической традиции вновь и по-новому выступает как общехристианское достояние.

2007

¹ *Архим. Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан. М., 1991. С. 168, 122.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСИХАЗМА

0. Методологическая преамбула

Исследования исихастской традиции сегодня составляют обширную междисциплинарную область, которая уже несколько десятилетий находится в активном развитии. В ходе этого развития как проблематика исследований, так и сами научные представления о феномене исихазма успели кардинально измениться. Современный этап изучения исихазма ведет свое начало от работ богословов русской диаспоры в середине минувшего столетия. Первым в ряду этих работ стал замечательный труд о. Василия (Кривошеина) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы», написанный в 1936 году, когда автор его был афонским монахом; из многих последующих работ наибольшую роль сыграли книги Вл. Н. Лосского «Мистическое богословие Восточной Церкви» (1944) и о. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение св. Григория Паламы» (1959).

В чем существо обновления, принесенного этим этапом? Прежде всего, в предшествующий период оставалась до крайности недостаточной, ущербной сама феноменальная база исследований, историческая, источниковедческая и текстологическая; стоит лишь вспомнить, что вплоть до 1959 года не был опубликован даже центральный памятник всей исихастской литературы, «Триады в защиту священнобезмолвствующих» Паламы. На новом этапе эта ущербность начала быстро преодолеваться. Последовал целый поток публикаций исихастских источников, не оскудевающий и до сего дня. В результате в научный оборот был введен богатейший корпус литературы Исихастских споров, который впервые раскрыл для нас подлинный облик этого краткого, но ключевого для исихазма периода; а вся основная литература других периодов получила научные издания с современным академическим аппаратом. Но еще существенней были идейные, концептуальные продвижения. На предшествующих этапах изучение исихазма велось, разумеется, в рамках общей классической научной парадигмы, которую не улавливалась сама природа этого духовно-антропологического явления. Для понимания этой природы требовалось прежде всего преодолеть присущую старой парадигме взаимную оторванность рассмотрения аскетической практики, с одной стороны, и православного богословия, в первую очередь богословия Божественных энергий, — с другой. Решающий шаг к этому преодолению был сделан уже в зачинательном тексте нового этапа, созданном афонским подвижником на Афоне. Здесь ясно проводилась точка зрения новая для тогдашней науки, однако всегда хранившаяся в православном сознании: что православное богословие и умозрение не строятся как спекулятивные учения на базе отвлеченных понятий, но руководятся опытной установкой, жиж-

дутся на связи с непосредственным опытом христоцентрического Богообщения. Была заново утверждена *опытная укорененность* православной мысли и православного богословского способа — что прямо вело к пересмыслению места и значения исихазма. Действительно, исихастская практика имела своею целью, всем своим содержанием не что иное, как добывание, хранение, культивирование опыта устремления ко Христу и соединения с Ним — того самого опыта, что служит основанием православной мысли. И необходимый вывод отсюда тот, что *исихазм составляет собой подлинное ядро и стержень православного менталитета и православной духовной традиции.*

Этот вывод влек за собой обширные следствия. Конечно, он стимулировал рост внимания к исихазму и активизацию его исследований; но, кроме того, сфера этих исследований весьма расширялась и приобретала новый статус, новое положение во всей обширной области изучения Восточного христианства, византологии и богословия. Иначе представились границы исихастской традиции: она увидена была как цельное историческое и духовное явление, имеющее свои истоки в раннехристианском подвижничестве Отцов-пустынников IV–VI веков и продолжающее свое существование до наших дней. Паламитское богословие переставало изучаться в оторванности от практико-аскетического контекста и постепенно интегрировалось в этот контекст, не только во внешних, исторических аспектах, но и в самой богословской проблематике. Явилась необходимость новой методологической парадигмы, даже нового дискурса для адекватного выражения православной мысли в ее специфической природе. Коль скоро, в согласии с исконным православно-аскетическим пониманием, «богословие... есть поведание о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»¹, — это богословие оказывается занимающим некое свое, особое место в контексте и дискурсе христианского богословия. Оно принципиально отлично от распространенного, а на Западе господствующего типа богословия как совокупности учений, что развивают теоретические построения на базе отвлеченных понятий. Такое отличие сказывается на многом и в том числе на характере отношений, взаимодействий этого опытного богословия с другими учениями, богословскими и философскими. Поэтому при его учете требуется, вообще говоря, иная постановка и пересмотр всей традиционной проблематики философско-богословских связей, заимствований и влияний.

Следуя нехитрому принципу *post hoc ergo propter hoc*, в старой науке по большей части сводили анализ позиций православной патристики и аскестики к подбору соседствующих и предшествующих течений мысли, всевозможных «-измов», влияниями которых эти позиции объяснялись. Нередко достаточно близких «-измов» не находилось, и в качестве определяющих влияний указывалось сразу несколько, их выбор столь же нередко оспаривался, их наборы менялись... К примеру, св. Григорий Палама в разные периоды объявлялся и платоником, и аристотеликом, и неоплатоником. Но сегодня сам этот способ анализа оказывается весьма подвопросным! Если разбираемая позиция есть прежде всего доподлинное свидетельство собственного опыта автора, то вместо ее редукции к набору влияний,

¹ *Игумен Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан. М., 1991. С. 153.

по отношению к ней сперва следует задать кантовский вопрос: как возможны влияния? какую роль для нее могут они играть? Если за нею стоит не отвлеченное умствование, а живой, целостный духовный опыт, ее нельзя понять, раскладывая пасьянсы из «-измов», ибо сказано: *Что ищете живого между мертвыми?* (Лк. 24, 5). Это вовсе не значит, что все влияния, все взаимодействия с другими традициями и школами должны отрицаться, но это значит, что они должны быть увидены и учтены иначе, тоньше.

В первую очередь должен быть усмотрен именно определенный живой опыт как реальное творческое и порождающее начало позиции или концепции; и тогда станет ясно, что все содержания, почерпаемые из внешних источников, в призме этого опыта, как в плавильном тигле, меняют свою природу, испытывая претворение, *переплавку*. (Напомним, что плавильный тигель — известный эпистемологический концепт Гумбольдта; и он полностью применим в нашем контексте.) Данная *переплавка в тигле опыта и должна стать предметом анализа, сменив «влияние» и «заимствование» в качестве основного рабочего понятия*. Говоря о ее необходимом присутствии, мы не открываем, разумеется, ничего нового; именно на языке переплавки описывал дело христианского разума о. Георгий Флоровский: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении... Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия»¹. Но, к сожалению, прослеживание переплавки любых философских и религиозных понятий в тигле живого христианского (христороцентрического) опыта по сей день не стало необходимым правилом православного богословия. Радикальная трансформация, переплавка античных понятий и дискурса в учении Каппадокийских Отцов признана и общеизвестна, и никому не вздумается трактовать это учение как «вариант среднего платонизма» (представим, какими окажутся вся мысль, вера, история христианства при такой трактовке!). Однако по отношению к исихастской мысли, имеющей ту же природу, что и это учение (только еще пряжей и тесней связанной с опытом аскезы), трактовки такого рода поныне держатся и приумножаются.

Можно сказать, в итоге, что в исследованиях исихазма и паламизма существуют два различных русла или подхода, следующие, соответственно, старой парадигме, остающейся на уровне учений и доктрин, или более новой, обращающейся к порождающему опыту. Разделяющие линии двух русл очень ясно дает увидеть небольшой обмен текстами, состоявшийся в 1977 году: на статью «Философские структуры паламизма» Роузена Д. Уильямса, крупного англиканского богослова, специалиста по православной мысли (ныне архиепископа Кентерберийского) последовал ответ в статье «Спор о паламизме» архим. Каллиста (Уэра), крупного православного богослова (ныне митрополита Диоклийского).

¹ Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С. 75. Добавим, что даже томист Жильсон, принадлежащий той линии, что всего активней вносит «внешнюю философию» в христианское умозрение, твердо заявляет: «Любой элемент эллинистического или любого другого происхождения, ставший элементом христианского синтеза, претерпел в нем ассимиляцию, а стало быть, и трансформацию» (Жильсон Э. Дух средневековой философии. М., 2011. С. 288).

Первый текст вполне отвечает своему названию: он движется сугубо в горизонте философских конструкций, избирая при этом за основу аристотелианский дискурс, трактуемый как дискурс эпистемологический, но не онтологический. На этом пути автор естественно воспроизводит основные тезисы давней антипаламитской полемики томизма, проходя к выводам о «путанице» и «неверных пониманиях» Аристотелевой системы у Паламы, со следующим финальным заключением: «В философском отношении паламизм — это довольно неудачный брак между Аристотелевой и неоплатонической системами, в котором предельный реализм, характерный для неоплатонической метафизики, окрашивает (и запутывает) терминологию, более понятную в рамках языка (пускай, возможно, и неадекватного) Аристотелевой логики, уже применявшегося к христианской триадологии»¹. В ответной статье архим. Каллист указывает в первую очередь глубокую неадекватность всего подхода Уильямса: цель его — лишь «абстрактный анализ философских структур паламизма», и это влечет за собой «главный недостаток статьи Уильямса — отсутствие какой-либо ясной исторической перспективы», неучет «исторического контекста богословских положений». Исторический же контекст, как поясняется, в данном случае означает опытно-практическую мотивацию и основу. В корне неверно «рассматривать Паламу как философствующего богослова, чья главная цель — приложение к христианскому вероучению тех или иных философских категорий, взятых из платонизма или у Аристотеля... Из текстов Паламы совершенно ясно, что различие сущности и энергии он утверждал *не по философским причинам, а на основании опыта*»². И, игнорируя эту опытную основу, «Уильямс никогда не схватывает истинных паламитских позиций»³. Раскрытие ущербности абстрактно-метафизического подхода к опытному исихастскому умозрению выводит к необходимым общим принципам трактовки исихазма и паламизма: «Акцент на живом опыте есть ключ ко всякому правильному пониманию паламизма... Те, кто подходит к паламизму исключительно с философской точки зрения, рассматривая его как “метафизическую теорию”... неизбежно упускают истинный смысл того, что Палама хотел выразить⁴... В XIV веке св. Григорий был признан Православною Церковью как богослов личного опыта, и по тем же критериям опыта необходимо оценивать его учение в наши дни»⁵.

Последние слова — завершение статьи архим. Каллиста. К ним действительно нечего добавить — установки современной опытно-ориентированной рецепции паламизма и исихазма здесь выражены с отменной английской ясностью. Однако укажем все же, что опытный подход тоже может стать одностороннею крайностью. Одна апелляция к «живому опыту» еще не является самодостаточным принципом понимания духовной традиции и тем более толкования источников. Исключительный акцент на опыте может легко увлечь к декларативности, произволу, и тогда опытный подход

¹ Williams R. D. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review. 1977, IX. P. 41.

² Archim. Kallistos Ware. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977, IX. P. 57–58. (Курсив автора.)

³ Ibid. P. 57.

⁴ Ibid. P. 58.

⁵ Ibid. P. 63.

превращается в подход идеологический и попросту идеологию. Принцип переплавки должен пониматься как конструктивный, а не идеологический принцип, и должен включать в себя полноценный учет культурного предмета, взаимодействия интеллектуальных традиций и сред. Поэтому два подхода не следует полярно противопоставлять друг другу — скорей, они должны сочетаться. Сегодня подобное сочетание уже успешно достигается во многих исследованиях.

Новое обращение к исихастскому опыту, принесенное современным этапом православной мысли, бесполезно увидеть и в широком контексте процессов и перемен, происходивших в XX веке в сфере гуманитарного знания. Пресловутый процесс «преодоления метафизики» в европейской мысли XX века имел феноменологический мейнстрим: эссенциалистское и постулативное философствование преодолевалось путем нового обращения к опыту, «к самим вещам», *zu den Sachen selbst*, по знаменитому девизу Гуссерля. Это обращение включало новую углубленную рефлексию опыта и новую оценку его роли; и мы по праву можем рассматривать восстановление опыта христоцентрического Богообщения в его источной роли для православного богословия как параллель «преодолению метафизики» и как часть общего «феноменологического поворота» в европейском сознании. В самой философии феноменологические задания в целом были давно выполнены, и процесс ушел дальше, так что, скажем, в конце XX века Фуко и Делез уже преодолевают феноменологию — при этом полностью учитывая ее уроки. Но, помимо философии, классическая метафизика и ее эссенциальный дискурс доставляли эпистемологическую базу и для всего комплекса гуманитарного знания. Различные гуманитарные дискурсы имеют очень разные опытные основания, и в каждом из них задачи переосмысления опыта и переоценки его роли должны ставиться по-своему. Поэтому весьма по-разному протекает и выполнение этих задач; и в иных секторах гуманитарной науки «преодоление метафизики» еще не закончилось до сих пор. Так, в частности, обстоит дело и в исследованиях по истории религиозной мысли и духовных традиций. С учетом этого, наш текст имеет и определенную методологическую направленность: на первый план мы прежде всего выдвигаем темы, что лежат в русле феноменологического поворота и раскрывают ключевую роль исихастского опыта.

В своей природе опыт исихастской практики есть антропологический опыт. Новое обращение «к самим вещам», ставшее необходимостью с уходом классической парадигмы, в сфере изучения исихазма означало трактовку исихазма как определенной антропологической практики и ставило задачу систематической дескрипции или реконструкции антропологии исихазма. Этот «антропологический поворот», являющийся прямым развитием феноменологического и также имеющий аналоги во многих областях гуманитарного знания, стал главным содержанием моих работ по исихастской тематике. Русло исследований исихастской антропологии далеко не исчерпано по сей день, и в этом тексте мы остановимся в первую очередь на его проблемах. Затем мы рассмотрим и некоторые актуальные темы, касающиеся отношений исихазма со смежными явлениями и практиками, как в христианстве, так и за его пределами. В целом наш выбор тем охватывает, как мы надеемся, наиболее существенные и актуальные тематические поля; хотя, разумеется, он и не притязает на полноту.

1. Исихастская антропология и концепция «тела без органов»

Начнем с парадоксального сопоставления двух концепций человека, диаметрально далеких друг от друга: антропологии исихазма и современного постструктуралистского «шизоанализа» Делеза и Гаттари. Мы усматриваем в них важный общий момент: конститутивную роль предельного опыта человека; хотя и опыт, и человек трактуются абсолютно по-разному.

Как издавна известно, путь исихастской практики разбивается на ступени, идущие от начала пути (его представляют обращение, метанойя, покаяние) к премирному его завершению (обожению) и вкпе составляющие знаменитую «Райскую Лествицу» (преп. Иоанн Лествичник, VII в.). Помимо отдельных ступеней, Лествица естественно членится на крупные части, ступени которых близки между собой по своему назначению в практике. Эта крупная структура включает три комплекса или блока, которые в моем описании именуются так:

Блок отрыва (имеющий задачу выделить и отделить духовную практику от «мира», т. е. всех установок и стратегий обыденного существования, не совместимых с восхождением к Инобытию);

Блок онтодвижителя (создающий в сознании сцепку активностей Молитва — Внимание, которая служит «движителем онтологического восхождения», эффективным орудием размыкания сознания к Инобытию);

Блок Телоса (ступени его — уже на подступах к Телосу, что свидетельствуется начинающимися трансформациями человеческого существа и, прежде всего, перцепций, которые обретают радикально новую форму «умных чувств»).

Эти три крупные части практики очень различны по своему характеру и содержанию, по создаваемым конфигурациям энергий сознания. Поэтому антропологическая дескрипция практики также естественно распадается на три комплекса антропологических задач, или три «блочные антропологии»: антропология покаяния и борьбы со страстями, антропология Умного Делания, или же диады Молитва — Внимание, антропология Умных чувств. Исследование каждой из этих антропологий еще крайне далеко от завершения. Особенно значительные открытые проблемы связаны с двумя высшими блоками, опыт которых несет уже специфические особенности мистического опыта.

Сейчас мы кратко рассмотрим проблемы, связанные с феноменом умных чувств. Природа этих граничных, отчасти уже мета-антропологических явлений остается, по существу, неизвестной и непонятой, хотя фонд свидетельств аскетической литературы не так уж мал и включает в себя прямые поведания личного опыта — в том числе столь яркие и развернутые, как описания преп. Симеона Нового Богослова. Противоречия в этом, однако, нет: в высшем блоке практики, на Антропологической Границе, опыт настолько специфичен, что даже прямое его поведение, как правило, не приносит истинной его картины и не раскрывает его природы. Известные герменевтические проблемы, связанные с проблемой выразимости внутреннего опыта, достигают здесь максимальной остроты. К тому же на этих ступенях практики становятся все более существенны и явственны воздействия Божественной

энергии, аскетический опыт делается благодатным, в собственном смысле *мистическим опытом*, и потому все параллели и аналогии из сферы естественных процессов утрачивают свою законность. И тем не менее руководясь герменевтическими принципами, созданными в самом исихазме, я прихожу в своих работах к выводу, что претворение перцептивных модальностей на вершинах исихастской практики может быть охарактеризовано как *синэстезис* и *панэстезис*.

Синэстезис (отнюдь не тождественный синестезии, известной в психологии восприятия) — соединение, синтез перцепций: как говорит опыт исихастов, умные чувства представляют собой уже не набор из пяти отдельных модальностей восприятия, а новое единое восприятие, соединяющее в себе все модальности и превосходящее их, совершенное. Панэстезис, или «всечувствие» — принцип нового основоустройства сферы перцептивных способностей. Восприятия человека перестают осуществляться посредством особых «органов чувств», вместо этого они осуществляются всем радикально меняющимся человеческим существом. Обретаемая способность целостной, холистической восприимчивости — стойкий мотив в свидетельствах исихастских учителей (с аналогами и в других традициях). «Беседы» Макария/Симеона, Симеон Новый Богослов, Палама — все говорят согласно, что на вершинах пути аскезы, в событиях встречи с Божественными энергиями, воспринимаемыми как свет, подвижник воспринимает этот Нетварный Свет не физическим зрением, а всем существом, «сам весь став светом», по повторяющемуся у мистиков выражению. Отсюда явствует, что исихастский панэстезис, передача способностей восприятия от органов чувств всему человеческому существу, может интерпретироваться как возникновение в финале аскетической практики некоторого *«тела без органов»*. Этот новый образ или модус телесности человека не должен, однако, мыслиться аналогично прежнему телу в пространстве-времени, поскольку в опыте приближения к Телосу пространственно-временные измерения опыта также радикально трансформируются (в частности, проявляются эффекты дискретной темпоральности). Панэстезийная формация тела проявляется как энергийное, динамическое образование.

За счет таких свойств здесь возникают известные переключки с современным концептом тела-без-органов, впервые появившимся у А. Арто и получившим большую популярность в постмодернистской философии (благодаря прежде всего «Анти-Эдипу» Делеза и Гаттари). Согласно Делезу — Гаттари, тело-без-органов — это некий «носитель, основа, которая присваивает себе производство потоков» и, представляя «наиболее примитивную форму жизни», противопоставляется дифференцированным «машинам желаний»; причем эта основа также проявляется сугубо в энергиях, в «интенсивностях». Данный концепт относится к описанию явлений, связанных с бессознательным, — явлений Онтической топики, в терминах синергийной антропологии. В синергийной антропологии мы убеждаемся, что структура и динамика явлений в этой топике и в духовных практиках во многих определяющих аспектах противоположны, ибо они конституируются в одном случае энергиями бессознательного, а в другом — Божественными энергиями, принадлежащими иному образу бытия. Аналогично и здесь: панэстезийное энергийное «тело-без-органов», плод трансцензуса перцепций на вершинах исихастского восхождения, противоположно «наи-

более примитивной форме жизни», недифференцированной энергийной протоформации. И однако, введение единого понятия, связующего две топики, может быть плодотворным. Мы можем считать, что в исихастском опыте и в опыте, описываемом в шизоанализе Делеза — Гаттари, возникают две различные репрезентации тела-без-органов. Их сравнительный анализ мог бы выявить новые черты телесности человека в ее предельных проявлениях, и проведение такого анализа — одна из открытых проблем исихастской антропологии.

При всем том для понимания предельных феноменов исихастской практики парадигма тела-без-органов, хотя и полезна, но побочна. Ключевая особенность этих феноменов — в другом: в том, что они, как и весь путь практики, развертываются в парадигме личного общения и, принадлежа высшим ступеням этого пути, уже представляют собой начатки целостного энергийного претворения человеческого существа в бытие Личности: что и есть обожение. В бытии Личности — «личном бытии-общении», по терминологии православного богословия, — реализуется парадигма перихорезы, полной, непрестанной и вневременной самоотдачи бытия, совершаемой между тремя Божественными Ипостасями. И суть трансформаций, которые испытывает человеческое существо на подступах к обожению, заключается в начинающемся обретении свойств этого образа бытия. Именно в свете этого следует пытаться осмыслить феномен умных чувств. Перихореза — парадигма совершенного общения: полнота самоотдачи в общении, предоставленности себя общению. С этими качествами тесно сближаются предикаты, которые издавна сопоставлялись высшим ступеням духовного опыта: открытость и прозрачность («прозрачность для благодати»). Высшие формы молитвенного делания суть христоцентрическое Богообщение, которое приобретает уже черты общения по образу перихорезы, и в нем подвижник начинает всем своим существом обретать прозрачность для благодати. Сильный образ для описания этой прозрачности был найден еще Нилом Анкирским, одним из ранних (IV–V вв.) исихастских учителей: как он говорит, в «высшей молитве совершенных» подвижник «приближается к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге»¹. Понятно, что этот образ, как и образ исихаста, «всецело ставшего светом», выражает совершенную прозрачность для благодати. Но, в равной мере, оба образа выражают всецелую прозрачность человека для общения с Богом и могут рассматриваться как образы исихастского панэстезиса.

Легко согласиться, в заключение, что трактовка панэстезиса как тела без органов менее адекватна для раскрытия главных аспектов исихастской практики — персонологических, связанных с конституцией личности. Именно в сфере персонологии позиции исихазма и шизоанализа расходятся, может быть, сильнее всего. Структуры личности и идентичности, конституируемые на высших ступенях исихастской практики, выражают, в первую очередь, уникальность каждой человеческой личности. Этот ключевой предикат христианской концепции личности ярко передается в образе преп. Нила Анкирского: ведь у каждого в его «исписанной книге» написано

¹ См.: Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 229. Здесь данный текст (из соч. «К Магне, диаконисе Анкирской, Слово о нестяжательности») приписан св. Нилу Синайскому, которому в XIX в. атрибутировались сочинения св. Нила Анкирского.

свое, не то же, что у других. Он же явно выражается в дискурсе света Макарием / Симеоном: «Все соделается световидным, но... Петр остается Петром, Павел — Павлом и Филипп — Филиппом; каждый, преисполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»¹. В греческом оригинале тут стоит *ἁποστάσει*, прямо указывающее на обретение личности-ипостаси, облика, предельно чуждого постмодернистскому мышлению.

2. Постмодернистская рецепция аскетизма

Продолжая первую тему, рассмотрим, какой вклад в изучение исихастской антропологии внесли многочисленные исследования в постмодернистском русле, которые, в отличие от Делеза и Гаттари, непосредственно обращаются к феномену аскезы. Начало постмодернистских исследований аскезы было обещающим: эти исследования возникали под влиянием трудов Питера Брауна и Мишеля Фуко, а эти знаменитые авторы, хотя и проводили весьма различные идеи, но оба рассматривали феномен аскезы с антропологических позиций, намечая новые плодотворные подходы к антропологии аскетических практик. Но сколько-нибудь основательного развития этих подходов не последовало.

Из антропологической тематики в работах данного направления затрагиваются почти исключительно проблемы телесности. Неудивительно: тело, как мы знаем, едва ли не главный концептуальный персонаж постмодернистской мысли. В соответствии с ее предпочтениями тематизация «тела подвижника» не столько строит концепт в автономном дискурсе телесности как таковой, сколько сдвигает его в господствующие дискурсы постмодернистского философствования: дискурсы власти, политики, желания, — подчиняя антропологическую перспективу социальной и политической (меж тем как Фуко все же сумел освободиться от такого подчинения). «Строительство аскетического тела имело следствием тело политическое... Аскетический дискурс по самой природе предполагал дисциплину и определенность, он не допускал открытого вызова, терпимости, неопределенности... Целью аскетизма и аскетического дискурса необходимо служит господство, и потому им с высокой вероятностью присуща нетерпимость... Со временем сама аскетическая практика отождествилась с политикой Византийского государства... Византийские монастыри стали участниками игр власти и подчинения... И само авторитарное Византийское государство сделалось репликой аскетического субъекта»². Вопиющий редукционизм выраженной здесь позиции, практически целиком игнорирующий и духовную, и антропологическую суть явления (так что собственно о телесности мы тут не узнаем ничего), — не крайний, а скорей типичный пример. В развитом постмодернистском дискурсе, тело, как и все прочие концептуальные персонажи, призвано служить Высшему Началу, коего имя — Текст. «Постмодернизм придает телесности конфигурацию фокуса

¹ Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. граес. 694). М., 2002. С. 652.

² Cameron A. *Ascetic closure and the end of Antiquity // Asceticism*. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford University Press, 1995. P. 157–158.

интерпретации»¹, и жаргон «нарративного тела», «тела как текста, как цепи означающих» и т. п. успешно преграждал путь к сколько-нибудь глубокому раскрытию реальной антропологической роли тела. Как правило, в «фокус интерпретации» попадали лишь дежурные гендерные и сексуальные аспекты.

Тем не менее отдельные работы все же подходили к антропологии аскезы конструктивней и глубже. Стоит здесь указать, в частности, ценный текст Р. Валантасиса, в центре которого — аскетическая демонология, и ее анализ производится в рамках достаточно адекватной трактовки аскезы, лишь с малыми воскурениями идолам Тела и Текста. Монашеская борьба с бесами осмысливается здесь на базе известного психологического подхода, описывающего структурирование человеком своего опыта как «метафорический» механизм, в котором для структурирования одной области опыта служат гештальты, переносимые из другой области. «Как аскеза, так и демонология суть метафорические системы, в которых метафора организует и коммуницирует опыт монаха: действия беса — метафора, ибо это — гештальт из определенной области, используемой для организации и объяснения монашеского опыта... Бесы — это персонализации антропологического опыта, используемые для объяснения сложных отношений между частями тела, телесными желаниями и активностями и естественным противлением телесным изменениям, требуемым культивацией добродетели»². При скудости современных исследований аскетической демонологии (и, пожалуй, полном отсутствии исследований аналитических, с попыткой научной интерпретации) критический анализ предложенного здесь подхода, внимательно сопоставляющий его с позициями самой аскетической традиции, ее органа, надо признать нужной задачей.

Помимо проблематики тела, под прямым влиянием Фуко изучались также «технологии себя»: структуры самоидентичности в аскезе и способы их конституции. В одной из немногих работ, пытающихся провести установку и методологию участности, понимания аскетического сознания изнутри, Мэрилин Надь обнаруживает у Фуко крупные преувеличения сходств и заимствований раннехристианской аскетики у стоиков, равно как игнорирование важных различий между этими двумя руслами — различий, вносимых, в частности, глубоким родством и преемством между аскезой и мученичеством (Фуко полностью игнорирует их связь). Анализируя «технологии себя» в аскезе, она оценивает их совокупность как «альтернативный путь к самости (the self). Самость, формируемая таким образом, по праву может быть названа *контркультурной идентичностью*»³. Как видно отсюда, установка участности приносит плоды: что отнюдь не типично для постмодернистской рецепции аскетизма, в оценке аскетических стратегий личностного строительства автор весьма приближается к раскрытию подлинных мотиваций аскетического опыта — как опыта радикальной альтернативы мирскому способу существования. Как в этой оценке, так и в критике Фуко выводы

¹ *Wyschogrod E.* The howl of Oedipus, the cry of Heloise: From asceticism to postmodernist ethics // *Asceticism*. P. 26.

² *Valantasis R.* Daemons and the perfecting of the monk's body: Monastic anthropology, daemology, and asceticism // *Semeia*. 1992. V. 58. P. 70–71.

³ *Nagy M.* Translocation of parental images in Fourth-century ascetic texts: Motifs and techniques of identity // *Semeia*. 1992. V. 58. P. 16.

работы близки также к позициям синергичной антропологии. Но многие существенные вопросы здесь остаются не раскрыты. Связь христианской аскезы и мученичества, лишь бегло отмеченная М. Надь, для самого аскетического сознания (а равно и общецерковного) основоположна и конститутивна: подвижник стремится осуществить тот же опыт совершенного соединения со Христом, который достигался в мученичестве. Понятно, что данная связь не могла остаться и не оставалась лишь чисто идейной, но имплицировала и некоторые соответствия в антропологии двух столь внешне различных практик; в частности, должны были создаваться определенные моменты схождения и общности между «телом подвижника» и «телом мученика». Раскрытие связи аскезы и мученичества в ее антропологическом содержании остается сегодня одной из открытых проблем исихастской антропологии.

Что же до постмодернистской рецепции, то она в итоге оказывается довольно неоднородным явлением. В целом она не стала заметной вехой в изучении исихазма по двум весомым причинам: во-первых, ее ведущие принципы скорее мешали, чем помогали увидеть главные измерения предмета, религиозные, онтологические и антропологические, в их действительном значении; во-вторых, за пределами ее внимания практически целиком остался зрелый поздневизантийский, а также и русский исихазм, без учета которых невозможно понимание феномена исихазма в его цельности. Однако, как мы видели, ее авторы и ее работы порой преодолевали давление постмодернистского канона — и в таких случаях новые техники и методологии, развитые постмодернистской мыслью, успешно служили углублению современного понимания исихазма. Возможности подобного их использования еще отнюдь не исчерпаны.

3. Исихастская практика и практики церковности

За пределами антропологии актуальной и малоизученной проблематикой являются отношения исихастской традиции с ее внешним окружением. Конечно, это окружение многообразно; можно условно представлять его в виде последовательности концентрических сфер, располагающихся вокруг исихастского ядра, от его ближайшего окружения ко все более отдаленному. С каждой из этих сфер отношения строятся по-своему; мы рассмотрим два примера из числа наиболее существенных.

Первый пример касается самого близкого окружения. Исихастская традиция — часть сложной, гетерогенной религиозной традиции, объемлющей литургическую и богослужебную жизнь Церкви, догматику и богословие, церковную иерархию и церковные институты. В этом универсуме церковности к ее самому узкому окружению принадлежит обширный комплекс религиозных практик: участие в таинствах Церкви, практики литургического и храмового благочестия, иконопочитание, формы молитвы, отличные от Умного Делания, и т. д. Каковы отношения между исихастской практикой и всеми этими видами практик? Это немаловажный вопрос, а точнее, целый круг вопросов, от которых весьма зависит положение исихазма в жизни Церкви и его восприятие в широком церковном сознании. Но к ним никогда не было особенного внимания. По большей части они возникали

внутри самой исихастской традиции как вопросы ее практического существования, вопросы об отношении исихастов к обычным, всеобщим формам церковной жизни. Обращаясь же к их анализу, мы видим прежде всего, что ввиду огромного разнообразия и разнородности церковных практик проблема необычайно дробится. Разные практики обладают и весьма разным религиозным содержанием, в основе их лежат разные виды опыта — и априори их отношение к исихастской практике тоже может быть очень разным. Поэтому ответ на вопрос следует искать, избирая тот или иной конкретный класс практик. Сейчас мы рассмотрим всего один такой класс, однако самый существенный: практики, основанные на соборном опыте Церкви.

Соборный опыт — специфический вид коллективного, или интерсубъективного, опыта, отмеченный тем, что в Восточнохристианском дискурсе именуется «Богодуховенностью», присутствием благодати. Это — один из ключевых видов религиозного опыта в Православии, на котором зиждутся основоположные феномены церковного бытия: прежде всего сама *Церковь*, для которой «соборность» — ее «третий признак», один из определяющих атрибутов; затем *Евхаристия*, определяемая православным богословием как «таинство собрания» (ср., напр.: «В природе самого Евхаристического собрания лежит совершение Евхаристии... предстоятелем в сослужении всего церковного народа»¹); и наконец, *догмат* — догматические определения, рождаемые в рамках феномена Собора. Наряду с этими главными феноменами соборный опыт является конститутивным и в целом ряде прочих церковных практик, в частности, в остальных таинствах (помимо Евхаристии) — ибо они суть таинства *Церкви*, имеющие необходимую предпосылкой соборное бытие Церкви. Проблема отношения подобных практик к исихастской практике сводится, таким образом, к определению отношения исихастского опыта и соборного опыта. Поскольку же опыт исихастской аскезы в своем основном содержании индивидуален (хотя включает и трансиндивидуальные аспекты), то между двумя видами опыта имеются важные различия, и отвечающие им практики — существенно различного характера. В известной мере, русло *аскетических практик* и русло *соборных практик* независимы друг от друга, и в жизни Церкви, в церковном сознании они могут соотноситься между собой по-разному; в частности, одному из этих русл может отдаваться предпочтение перед другим.

Как мы говорили выше, с середины XX века в православной мысли стало признанным, что именно исихастский опыт есть квинтэссенциальный опыт, стяжаемый в Православии, и исихазм есть ядро и стержень православной духовности. С другой стороны, однако, имеются основания и к тому, чтобы важнейшим и ключевым видом христианского опыта признавался бы опыт соборный — в первую очередь, опыт Евхаристии. «Евхаристия — квинтэссенция всего служения Христа... Божественная Евхаристия выражает, и открывает, и осуществляет в истории саму Церковь»². Наряду с исихастско-паламитским богословием, начиная также с середины XX века, в Православии формируется «евхаристическое богословие», развиваемое в трудах о. Николая Афанасьева, отчасти и о. Александра Шмемана, а затем

¹ Прот. Николай Афанасьев. Трапеза Господня. Рига, 1992. С. 55.

² Митр. Иоанн Зизиулас. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 45.

митрополита Иоанна Зизиуласа. Оформление двух таких направлений в православной мысли естественно: в них выражают себя два указанных рода религиозного опыта, на которых, в свою очередь, базируются два типа или уклона в православной религиозности и православном благочестии.

На поверхностном уровне, два направления могут видаться как поразному строящие иерархию ценностей и приоритетов в христианской духовности, диктующие различные стратегии христианской жизни, а потому — конкурирующие или даже враждующие. Не раз каждое из них обвинялось в односторонности, преувеличении роли одних слагаемых христианского бытия за счет других и в ущерб целому. Не уходя в глубь истории, можно указать, например, что выпадами и подозрениями в адрес аскетико-паламитской линии в богословии пестрит «Дневник» Шмемана, где автор пишет, в частности, так: «Меня беспокоит отождествление этой линии с Православием. Это уже не *pars pro toto*, а выдавание ее за само “*toto*”... Богословы в Сербии строчат диссертации — и все, почти без исключения, о паламизме, о спорах XIV века... словно ничего другого в Православии нет... Мне кажется ошибочным само выделение этой «духовности» в какую-то *Ding an sich*, некий... тонкий «нарциссизм», во всем этом разлитый»¹, и т. д. и т. п. Сходные обвинения в недооценке соборного (экклезиального, евхаристического) опыта вызывали и мои работы по исихастской традиции (ср., напр.: «Хоружий... отделяет “полноту прямого Богообщения” (в исихастской практике.— С. Х.) от евхаристической жизни Церкви», питает «откровенное равнодушие к не нужной ему по существу экклезиологии»²). В свою очередь, в адрес евхаристического богословия направлялись довольно симметричные упреки; как писал Зизиулас, «время от времени высказываются мнения о “чрезмерном” отождествлении этих двух реальностей (Церкви и Евхаристии.— С. Х.) и об “однобоком” выделении Божественной Евхаристии в ущерб другим составляющим Церкви»³.

По нашему убеждению однако, подобные упреки и противопоставления двух русл неплодотворны и, главное, не обоснованны; аскетический и соборный (в первую очередь евхаристический) опыт в Православии внутренне согласованы и взаимно необходимы. Это подчеркивал о. Георгий Флоровский, особо ссылаясь здесь на богословие преп. Максима Исповедника: «Таинства и подвиг — это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни»⁴. Исихастский подвиг совершается исключительно в Церкви, во включенности в жизнь Тела Христова, и евхаристическое общение он видит необходимым и достаточным условием этой включенности, отнюдь не расходясь с евхаристической экклезиологией. Евхаристия — его необходимая и непременная предпосылка. Об этом сколько угодно свидетельств самих подвижников; и о. Иоанн Мейендорф резюмирует: «По мысли Паламы, вся исихастская мистика основана на таинствах, в особенности на Крещении

¹ Прот. Александр Шмеман. Дневники 1973–1983. М., 2005. С. 539, 577.

² Роднянская И. Б. Несколько философских вопросов к современной версии «православного энергетизма» // Континент. 2008. Т. 138. URL: <http://magazines.russ.ru / continent / 2008 / 138 / ro21.html>.

³ Митр. Иоанн Зизиулас. Цит. соч. С. 45.

⁴ Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв. Изд. 2-е. Gregg Int. Publ., 1972. P. 221.

и Евхаристии»¹. Однако и евхаристическая экклезиология при ближайшем рассмотрении выводит в свою очередь к необходимости аскетического измерения христианской жизни. Убедиться в этом возможно многими путями, в частности опираясь на общий обеим сферам «эсхатологический вектор». В качестве одной из опасностей для Церкви митрополит Иоанн указывает утрату этого вектора, когда «Церковь рискует удовольствоваться своей деятельностью в истории, своими таинствами... и не ожидать уже пришествия Царствия Божия»². И можно считать по праву, что в опыте подвига Церковь борется с этой опасностью — воспроизводит свою эсхатологическую устремленность, опыт ожидания «последних вещей». С митрополитом Иоанном прямо перекликается митрополит Каллист (Уэр): «Исихасты исполняют пророческое служение в Церкви, указуя на грядущее Второе Пришествие Христа»³. Устремленность к обожению в исихастской аскезе есть, как многими отмечалось, именно эсхатологическая устремленность, установка приготовления себя к «последним вещам»; и *аскетическая составляющая в опыте Православия близка и родственна эсхатологической составляющей*, необходимость которой подчеркивает Зизиулас в своем евхаристическом богословии. Но есть и еще более существенная почва общности. Исихастский подвиг находит богословское выражение в современном православном «богословии личности», тогда как для опыта соборного и евхаристического руслом такого выражения выступает «богословие соборности». Я в свое время проделал сопоставление этих богословских русл — и пришел к выводу об их сущностной тождественности: «Позиции богословия соборности во всем главном, в своем онтологическом и догматическом содержании, целиком тождественны позициям богословия личности»⁴. Корень этой тождественности — в общей обращенности ко Христу: «Тело Христово изначально и неотрывно связано с Главой, и экклезиология, верная истинному христианскому опыту, не может не ставить себя в христоцентрическую перспективу. Будучи же поставлена в эту перспективу, она не может не стать сущностно тождественной богословию личности»⁵. И в силу этого соборный опыт, опыт евхаристического общения в своей глубине и полноте не могут не выводить к признанию необходимости — для каждого в свою меру! — аскетического измерения христианской жизни. Впрочем, в луче духовно-нравственного чувства этот вывод ясен и без теологических ухищрений: чем может стать соборный и церковный опыт без аскетической составляющей, без личного, собственного труда стяжания Духа Святого, ярко рисует Блок в хрестоматийных строках про русского прихожанина после литургии: «...А воротясь домой, обмерить / На тот же грош кого-нибудь / И пса голодного от двери, / Икнув, ногою отпихнуть»... Вновь обратимся к Флоровскому, который передает богословие преп. Мак-

¹ *Протопресв. Иоанн Мейендорф*. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и Восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 319.

² *Митр. Иоанн Зизиулас*. Цит. соч. С. 41.

³ *Archim. Kallistos Ware*. The Debate about Palamism // *Eastern Churches Review*. 1977. IX. P. 53.

⁴ *Хоружий С. С.* Богословие соборности и богословие личности: Симфония двух путей православного богумудрия // А. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian. Holy Trinity Seminary Press, Jordanville, N. Y., 2004. P. 64.

⁵ Там же. С. 65.

сима так: «Дары, подаваемые в таинствах, должны быть удержаны и возвращены. И только через произволение (нравственно-волевой, аскетический акт! — С. Х.) они могут проявиться, претвориться в действительность нового человека»¹. И, что нельзя забывать, церковная практика Православия давно и прочно включила определенную аскетическую подготовку в сам евхаристический опыт, связав причастие с покаянием на исповеди и постом.

4. Исихазм и неоплатонизм: сопоставление на материале мистики Света

Следующая тема — также об отношениях исихазма со своим внешним окружением, но теперь с дальним окружением, за пределами христианства: а именно, с мистикой неоплатонизма. Эта дальность, однако, относительна, ибо давно и не без оснований считалось, что в кругу мистических и интеллектуальных традиций, исихазм и паламизм — в ближайшем соседстве и родстве с неоплатонизмом. Их отношения — весьма важная и активно обсуждаемая тема, в частности, оттого что ввиду глубоких неоплатонических влияний в истории мысли в этих отношениях коренится и решение многих существенных компаративистских проблем: исихазм (паламизм) и псевдо-Дионисий, исихазм и Экхарт, равно как и шире, исихазм и западная мистика, исихазм и классический немецкий идеализм и др. При этом в науке с давних пор преобладала позиция, согласно которой исихастская мистика и богословие Паламы принадлежат неоплатоническому руслу или, по меньшей мере, несут его определяющее влияние. Эта позиция имела под собой солидные основания.

Исторически исихазм начинает складываться немногим позднее неоплатонизма и в том же позднеэллинистическом мире. Хотя первые отцы-пустынники Египта и Палестины принадлежали скорее коптоязычной, чем грекоязычной среде и их практика отнюдь не имела особой интеллектуальной направленности, однако уже и ранний исихазм заведомо не избежал некоторого неоплатонического влияния, равно как и влияния стойков, другой из главнейших позднеантичных школ. В дальнейшем, по мере постепенной разработки Умного Делания и создания исихастского богословия, взаимодействие с неоплатонизмом углубляется. Обе школы развивают практики духовного восхождения и мистических созерцаний, и притом их связует существенная *дискурсивная общность*: они используют один язык, греческий, и в немалой степени, также один концептуально-терминологический фонд, созданный неоплатонизмом: богатство этого фонда и его изошренная дифференцированность породили заимствования из него едва ли не в большинстве европейских мистических и философских течений. И вкуче из этих факторов легко сделать заключение, что оба духовных явления имеют одну и ту же природу, исихазм следует в русле неоплатонизма — что и утверждает указанная позиция.

Однако, если не ограничивать анализ уровнем спекулятивных структур, но учесть и уровень структур опыта, следуя описанной в Преамбуле современной рецепции исихазма, — за почти одинаковым языком выражения

¹ Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 221.

обнаруживаются глубоко разные явления. Согласно этой рецепции взаимодействие двух школ, базирующихся на разных формациях религиозного опыта, представляет собою не столько влияние, сколько переплавку почерпаемых элементов и их интеграцию в принципиально иной контекст. Входя в контекст исихастского опыта, мы наглядно убеждаемся в этом. Прежде всего, мы констатируем первое глубокое размежевание: если неоплатонизм (даже и поздний теургический неоплатонизм Ямвлиха — Прокла) принадлежит руслу спекулятивной мистики, в которой путь созерцания-соединения проходит ум, то исихазм принадлежит руслу духовной практики, в котором достижение созерцания-соединения — духовно-антропологический, холистический процесс, проходимый цельным человеческим существом. Это размежевание, в свою очередь, отражает более крупномасштабные различия в антропологии и онтологии, разделяющие уже не столько исихазм и неоплатонизм, сколько в целом античную и христианскую мысль. Для античности ум — божественное начало (*онтология единого бытия*), и, следуя своей природе, он высвобождается из связей с телесностью и всем, что чуждо уму (*дуалистическая антропология*), и достигает возвращения, *ἐπιστροφή*, в стихию чистой божественности. Для христианства мир и Божественное бытие онтологически разделены (*дуалистическая онтология*), но Боговочеловечение создает предпосылки преодоления разрыва, и человек как целое, как духовно-телесное единство, трансцендируя свою природу, имеет осуществить это преодоление (*интегральная, или холистическая антропология, anthropologie unitaire*).

Разумеется, все пока отмеченные различия — из разряда отлично известных общих мест. Но более детальное вхождение в конкретику опыта позволит добавить к ним другие, которые прежде почти не отмечались в науке, хотя они идут в самую суть и в корень сравниваемых явлений. Сейчас мы заведомо не можем рассмотреть опыт исихазма и неоплатонизма хотя бы с относительной полнотой, но мы выберем для сопоставления двух традиций ключевой предмет их опыта: *свет мистических созерцаний*.

В тройственном строении неоплатонического пути восхождения Души к Единому (Катарсис — Хаплосис — Эносис) созерцанию отвечает высший этап, Эносис, соединение. Выделим главные свойства этого созерцания, какими они представлены в «Эннеадах».

1) Первое из таких свойств выражено уже в названии этапа. На высших стадиях духовного опыта созерцание есть и соединение с созерцаемым: это фундаментальное положение мистического дискурса, впервые найденное у Платона в «Тимее» (Tim 90 d3), усиленно утверждается и многосторонне обсуждается Плотинем. Ср., например: «Исчезает всякое двойство... созерцающий отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря,... сливается с ним воедино... сам становится тем, что есть созерцаемое»¹.

2) Что же есть созерцаемое? Свет Плотина — разумеется, не чувственный, физический свет, природа и все главные его свойства совершенно иные. Единое, представляющее как Свет, — «световой шар», стихия света, обладающая определенным устройством, в котором в точности репрезентируется парадигма всеединства. Именно эта световая репрезентация в «Эннеадах»

¹ Плотин. Эннеады. VI 9, 11; VI 9, 10. СПб., 1995. С. 291.

и явилась первым развернутым описанием всеединства в мировой философии. Вот некоторые ключевые места описания: «В сверхчувственном мире... нет ни тени, ни чего-либо такого, что преграждало бы созерцание... свет тут со всех сторон встречается со светом, так что каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит все прочее, каждая из них везде, каждая есть всё и всё заключается в каждой — везде один необъятный свет, одно чистое сияние. Тут есть свое солнце и всяческие звезды, из коих каждая есть солнце, и все вместе суть солнце»¹.

3) Из этих свойств уже явствует и главное о созерцающем — о душе или уме, восходящих к Единому. Прежде всего, для сопоставления с исихазмом надо подчеркнуть очевидное: *созерцающий — отнюдь не человек!* Телесное естество человека резко отделено от духовного в человеке, и одно из важных заданий духовного — блюсти и еще усиливать эту отделенность. Исключительно душа или ум, но никак не тело, в родстве с Единым и проходят путь возвращения к Нему, завершаемый созерцанием Его. Далее, коль скоро созерцание есть соединение, созерцающий входит, включается во всеединство Света, в «светосферу», и, согласно природе всеединства, сам также претворяется в Свет — становится одним из содержаний светосферы, обретая тождественность каждому другому содержанию. «Кто удостоится такого единения, тот... видит себя просветленным, в сиянии духовного света — даже более — видит себя как самый свет»².

4) Способность, или модальность, созерцания, разумеется, не совпадает со способностью чувственного зрения. В платонической и неоплатонической логике способность созерцания в сверхчувственном, умопостигаемом мире есть совершенный первообраз способностей восприятия, а равно и познания в мире эмпирическом: эти последние должны рассматриваться как несовершенные, ущербные исхождения, «эманации» определенных предикатов умопостигаемой реальности, в которой восприятие и познание, а также и все модальности восприятия между собою тождественны. Тем самым, эта способность есть первообраз не одного лишь зрения, но всех модальностей чувственного восприятия, телесных чувств; а в обратной перспективе реальности эмпирической, созерцание Света представляется как соединение, синтез этих чувств, «синэстезис» (термин Плотина, который можно интерпретировать как некое обобщенное все-восприятие).

5) Коль скоро созерцание есть претворение ума в Свет и его (со-)включение в Светосферу как всеединство, — очевидно, что оно не является активностью, направленной на внешний объект. В силу определяющего принципа всеединства все его энергии, активности несут не направленность на нечто внешнее, но сосредоточенность в себе, они интериоризованы. Это значит, что Плотинов синэстезис имеет двустороннюю, обоюдонаправленную природу: в нем соединились и отождествились способности ума познавать и быть познанным, воспринимать и быть воспринятым. «Для Плотина... когда зрение становится духовным, нет больше различия между внутренним и внешним светом... В свете есть нечто вроде видения самого себя»³. Очевидно, что эта двунаправленная модальность может толковаться

¹ Там же. V 5, 8. С. 124.

² Там же. VI 9, 9. С. 290.

³ Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 67.

как совершенный первообраз не только познания и восприятия, но с равным правом — и *общения*. Однако для Плотина такое толкование принципиально исключено, оно в корне противоречит природе неоплатонического Единого. Напротив, с позиций христианства такое толкование органично и необходимо. Все его предпосылки присутствуют в христианской догматике, и в исихазме оно закрепляется практическим опытом.

К исихастскому опыту мы и перейдем, ограничиваясь, однако, его высшими ступенями, что подводят к световым созерцаниям. Исихастский дискурс света представлен почти у всех учителей исихазма, от Евагрия Понтика (IV в.) и до наших дней; но на всем этом пути выделяются три автора, кого можно назвать Учителями Света *par excellence*: Макарий / Симеон (IV–V вв.), Симеон Новый Богослов (X–XI вв.) и Палама (XIV в.). Световой опыт у них особенно богат и выражен особенно ярко, развернуто. Но если у двух первых авторов это выражение почти целиком описательно, образно и эмоционально, то у Паламы уже налицо и богословская рефлексия, зрелый концептуально-аналитический подход. Он вполне выдерживает сопоставление с дискурсом Плотина, и главный труд Паламы, «Триады», дает полную возможность сравнения умной оптики «Эннеад» с исихастским учением о Свете.

В первую очередь надо констатировать немалое родство со световым опытом неоплатонизма, параллелизм духовных процессов. И в той, и в другой традиции развертывается восхождение к Свету, что превыше чувственного, земного света, и это восхождение завершается созерцанием Света. И в той, и в другой традиции созерцание есть в то же время соединение с созерцаемым. И столь же определенно исихазм отличает и отделяет способность созерцания Света от способности чувственного зрения, как и от всех телесных чувств вообще. У Паламы это отличие проводится еще резче, чем у Плотина: он подчеркивает, что созерцание Света отлично не только от внешнего, физического зрения, но и от зрения внутреннего, зрения ума, созерцающего умственные образы: «Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений... Апостолы видели этот Свет даже не разумной силой... Это то, что мы называем “разумением сверх ума”, желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх их обоих... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом... Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом, они чувством видят сверхчувственное и умом — высшее ума, когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят что нам не по силам»¹.

Усиленное утверждение того, что созерцаемое не только сверхчувственно, но и сверхразумно, уже не согласуется с мистикой «Эннеад», для которой ум, в противоположность телу, несет в себе божественное начало. Здесь уже сказывается различие онтологий неоплатонизма и христианства; и от параллелей и сходств мы переходим к различиям. Весь комплекс их может быть выведен из одного ключевого обстоятельства, вся глубина которого, как правило, недооценивается и не раскрывается в литературе: Свету своих созер-

¹ *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих.* М., 1995. С. 79, 89, 300, 82, 338.

цаний исихасты прочно усвоили название *Фаворский Свет*. Утверждаемая здесь связь исихастского светового опыта с евангельским событием Преображения на Фаворе — верная путеводная нить к пониманию этого опыта; и то понимание, к которому она выводит, раскрывает разительные отличия Фаворского света от Света неоплатоников.

Принятое в Православии истолкование Преображения восходит, главным образом, к Максиму Исповеднику и Паламе. В согласии с ним, это священное событие видится как преобразование или превращение, свершившееся с апостолами и давшее им возможность восприятия Божественной реальности; и, как ясно из его описания (Мф. 17, 1–9), это восприятие апостолов может характеризоваться как созерцание-соединение (включение в Божественную реальность). Поэтому событие на Фаворе действительно представляет собой евангельский первообраз опыта обожения и опыта исихастских созерцаний. Обладание таковым первообразом исихасты рассматривали как ключевое, определяющее свойство своей аскетической практики. Связь с ним вполне можно передать богословской формулой «образа и подобия» (напомним, что понятие подобия выражает динамический аспект связи, ее актуализацию, воплощение, которые имеют произойти). И в итоге данное исихастами самоназвание их опыта ведет нас к его определенной квалификации: созерцания в исихастской практике надо рассматривать как особый род светового опыта — *созерцание по образу и подобию Преображения на Фаворе*.

Фаворское Преображение — одно из тех основных евангельских событий, в которых сгущенно, квинтэссенциально воплощается Благовестие о новой жизни во Христе. В таких событиях явлена новизна этого способа жизни — прежде всего, новизна по отношению к главным прежним способам, эллинскому и иудейскому. Поэтому, когда в эллинском духовном русле возник неоплатонизм, Преображение не могло не оказаться радикально «не-неоплатоническим» событием, невысказанным в мире Плотина. И вслед за ним, «созерцание по образу Преображения» тоже оказывается радикально отличным от всего, что совершается в этом мире, иноприродным ему. Нетрудно в этом наглядно убедиться.

Преображение совершается с учениками, что пришли на Фавор и переживают происходящее всем своим цельным существом; иконография Преображения ярко передает эмоциональные и телесные, кинестетические измерения события. Равным образом, в исихастском «созерцании по образу Преображения» человек участвует всем своим существом; «тело вместе с душой проходит духовное поприще» (Палама / Максим Исповедник). Опыт же неоплатоников — сугубо интеллектуальное созерцание, истово очищаемое и отделяемое от всех влияний телесности. Отличие известное и банальное, но которое надо напомнить: перед нами водораздел меж двумя типами мистических практик — мистикой спекулятивной и мистикой холистической. Здесь неоплатонизм и исихазм — по разные стороны. Исихастское Умное Делание — принципиально холистическая практика, которая заведомо не могла быть заимствована у неоплатоников, но длительное время вырабатывалась в самой исихастской среде. В частности, и холистическое созерцание заведомо не может быть идентично чисто интеллектуальному созерцанию. Укажем различия их конкретней.

Фаворское Преображение вполне по праву рассматривается как созерцание; но это — новое и особое созерцание, для которого даже формула «созерцание-соединение» весьма недостаточна. В евангельском описании событие предстает прежде всего как интенсивное *общение*, личное и диалогическое. Созерцание-соединение учеников с Божественною реальностью есть их включение в эту реальность как в мир общения, где пребывают «Моисей и Илия, с Ним беседующие» (Мф. 17, 3). И они включаются не как безгласные наблюдатели, все синоптики сообщают реплику Петра — и это значит, что человек в *христианском* созерцании-соединении (обоении) — участник общения, диалога с Богом. Здесь — резкое различие с неоплатонизмом: устремление ума к Единому и созерцание-соединение с Единым — принципиально не обоюдный процесс, ему полностью чужды диалог и синергия, согласное действие Бога и человека, ярко рисуемое Паламой в конце приведенной цитаты из «Триад». Все это «для эллинов безумие».

Но можно продвинуться и дальше. По содержанию реплика Петра (Мф. 17, 4) — его личное мнение и личная инициатива, на ней печать его личности; и отсюда — крайне существенный вывод: в событии Преображения оставалась сохранена идентичность человека, его личностная уникальность. Это свойство евангельского прообраза затем переходит и в «созерцание по образу Преображения», в исихастскую практику, о чем ясно свидетельствует Макарий / Симеон в уже приводившемся речении: «Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»¹. Здесь в полной мере проявляется персонализм христианской онтологии, главное отличие христианства как «религии Личности». Исихастская практика — не только холистическая, но, что важнее, *личностная* практика. Ее высшая ступень, «созерцание по образу Преображения», есть созерцание-соединение с Божественной Личностью, Ипостасью; и, в отличие от соединения с Единым, такое соединение есть процесс личностного строительства, конституция личности: без утраты собственной идентичности, «залога личности», человек входит, включается и претворяется (хотя не сущностью своей, а энергиями) в бытие личности как таковой, Ипостаси, в «личное бытие-общение», по формуле современного православного богословия. И в этом претворении человек сам конституируется в личность, «лицетворяется» (термин Л. П. Карсавина). Личностные измерения соединения сочетаются со световыми: соединение-претворение осуществляется в опыте световых созерцаний, и именно Светом совершается в человеке личностное строительство, ибо Божественный Свет «актуализует в нас ипостасное начало», как говорит современный исихастский учитель игумен Софроний (Сахаров). Не требует доказательств, что все описанные личностные аспекты исихастского созерцания-соединения полностью отсутствуют в неоплатоническом созерцании. Сопряжение начал Света и Личности, световой и личностной икономии — сугубая принадлежность христианства.

Вся глубина расхождения двух традиций и двух формаций опыта отсюда уже ясна. Как явствует из рассмотрения личностного содержания исихастских созерцаний, их опыт — конститутивный опыт, в нем формируются структуры личности и идентичности человека. Тождество опыта

¹ Преп. Макарий Египетский. Цит. изд. С. 652.

Света и опыта личного общения, конституирующего человека: в этом сама суть того нового рода светового опыта, что дан в «созерцании по образу и подобию Преображения». В этом же — суть всех отличий Фаворского Света и Света Плотинава. Два рода Света и световых созерцаний отвечают не просто разному опыту, но разному *конститутивному антропологическому опыту*: за ними стоят разные личностные структуры, разная персонология и антропология. Коротко — разный человек!

Отсюда вытекает и более общий вывод. Световой опыт — не просто частный пример, частное явление, в котором исихазм и неоплатонизм оказались взаимно далеки. Все Исихастские споры были спорами о Свете Фаворском. В нем исихасты и Палама видели краеугольный камень исихазма. Его обсуждение — главное содержание «Триад», и все богословие Паламы было по справедливости названо «фаворским богословием» (архимандрит Киприан (Керн)). И если исихазм в корне расходится с неоплатонизмом не в некой частности, а на своем краеугольном камне — мы должны заключить, что не может быть верным и общий тезис о принадлежности исихастской мистики и богословия Паламы к неоплатоническому руслу.

Сегодня в этом заключении — ничего нового. Мы лишь подтвердили на примере конкретного, притом ключевого, явления те же выводы, к которым приходит современная опытно-ориентированная рецепция исихазма и паламизма. Прямое обращение к почве опыта с неизбежностью влекло за собой пересмотр многих компаративистских оценок. Один из ближайших предшественников новой рецепции, только что упомянутый архимандрит Киприан (Керн) еще писал так: «То, что открылось... взору Плотина... так же и св. Григорий Палама описывает плоды своих мистических прозрений...¹ Плотин... сроден Паламе»². Но для о. Иоанна Мейендорфа, чьи труды заложили фундамент нового этапа, пересмотр этих привычных оценок старой науки стал сквозной темой, одним из основных пунктов его трактовки исихазма и Паламы. Пересмотр стал радикальным, достаточно привести хотя бы следующее суждение о. Иоанна: «Учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточнохристианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма»³. В последовавшем бурном развитии исихастских и паламитских штудий позиции Мейендорфа в некоторых вопросах вызвали возражения, оспаривались⁴; однако в проблеме «исихазм и неоплатонизм» эти позиции, вполне отвечающие установкам феноменологического и антропологического поворота в гуманитарной науке, были, в целом, приняты и развиты далее.

В последний период появляются новые исследования богословия Паламы, восстанавливающие богатый спектр его взаимодействий с античными учениями; и большею частью интерпретация этих взаимодействий соответствует принципу «скорее переплавка, чем влияние». Наряду с прочим тут заново, на современной источниковедческой и методологической базе, анализируется важнейший пункт о паламитской трактовке способа

¹ *Архим. Киприан (Керн). Духовные предки св. Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль (Париж). 1942. С. 129.*

² *Он же. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 54 (1-е изд.: Париж, 1950).*

³ *Протопр. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 326.*

⁴ Например, в вопросе об интерпретации Ареопагитик: см. выше, с. 413–415.

связи, причастности сущего (мира и человека) Богу. Ясно, что данный пункт связан, в частности, и с таким принципиальным вопросом, как отношение паламизма к неоплатонической теории эманации. Конечно, на общем уровне неприемлемость эманационизма не только для паламитской, но и вообще христианской мысли очевидна: он находится в противоречии и с библейским учением о Творении, и с событием Боговоплощения, и со всею икономией отношения христианина ко Христу. Однако влияния эманационизма в христианском богословии вполне могут возникать (и не раз возникали) в трактовке отношения Бога и мира. В работе Д. С. Бирюкова делается вывод, что у Паламы «речь о причастности сущего Божеству... подразумевает синтез платонической и аристотелевской парадигм причастности»¹. Однако, идентифицируя и различая у Паламы «дискурс личной причастности», относящийся к обожению, и «дискурс природной причастности», указывающий на «устойчивость в бытии», автор не трактует ни тот, ни другой дискурс как эманационистский, и православное богословие причастности отнюдь не отождествляется с теорией эманации. Чистые же, без переполюсовки, неоплатонические влияния он находит, напротив, у антипаламита Никифора Григоры². Большинство современных авторов учитывается и глубокая укорененность святителя в афонской традиции, так что в конечном итоге опыт умного делания остается направляющим ориентиром создаваемой рецепции Паламы, *учителя исихастов*.

Но при всем том нельзя не упомянуть, завершая раздел, что старая позиция, относящая паламитскую и исихастскую мысль к руслу неоплатонизма, и ныне остается широко распространенной. Она, пожалуй, и не может уйти совсем, ибо исследовательская практика, когда история мысли и духовной жизни рассматривается на уровне учений и доктрин, не достигая порождающего уровня конститутивного опыта, едва ли когда-либо прекратится: за нею давняя, мощная традиция, и сама специфика гуманитарных штудий, материал которых на львиную долю — тексты с учениями и теориями, привязывает их к этому уровню. Целиком в рамках этой позиции написан ряд недавних отечественных монографий³. Но дальше всех, видимо, заходят авторы доклада на одной из также недавних конференций, где заявляется: «Неоплатонизм (исихия) на Руси являлся не философской системой, а образом жизни, формой личного поведения, суть которого составляли подвижничество и жертвенность»⁴. Здесь к неоплатонизму относят вообще весь «образ жизни» русского христианина, представляя наше отечество нацией поголовных неоплатоников...

¹ Бирюков Д. С. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Теогий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. 2009. С. 151.

² Ср., напр., там же, с. 173: «Григора, следуя интуициям нехристианского неоплатонизма, противоречит традиционному святоотеческому учению».

³ См.: Реутин М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2011; Он же. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011; Чорноморец Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажіта до Геннадія Схоларія. Київ, 2010.

⁴ Григорьева И. Л., Мельников Д. В. К вопросу о византийской традиции в богословии братьев Лихудов // Лихудовские чтения. Материалы научной конференции «Вторые Лихудовские чтения». Вел. Новгород, 24–26 мая 2004 г. Вел. Новгород, 2009. С. 27.

Заканчивая, повторим наш основной вывод: старый тезис о неоплатонизме паламитской и исихастской мысли возможно оправдать лишь в рамках классической метафизики, спекулятивного и эссенциалистского дискурса, игнорирующего опытные корни мысли. Лишь игнорируя всецелую укорененность Паламы в мире исихастской практики, холистической и личностной, в противовес мистике неоплатоников, можно быть слепым к бесспорному факту: *«Триады» — размежевание с «Эннеадами», а не следование им!*

Таким образом, наша узкая и специальная тема выводит к широкой и принципиальной проблематике, как компаративистского, так и чисто философского свойства. В компаративистской области, как указывалось в начале раздела, есть целый ряд близких и важных, активно обсуждаемых тем; в их исследовании также еще бытуют стереотипы классической метафизики, а обсуждение их развертывается большей частью на устаревшей классической платформе. Поэтому обращение к почве исихастского опыта — установка, возможности которой далеко не исчерпаны; и пересмотр с ее помощью старых позиций в понимании феномена исихазма должен продолжаться.

5. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий

Очередная и последняя тема нашего обозрения выходит в новую область: в проблематику отношений исихазма с социальной и политической реальностью. Эту проблематику мы затрагивали уже в нескольких текстах данного тома: не только в подразделе «Исихазм и общество», но и в очень старой работе «Исихазм и история», в описании исихастской «этики возврата», при обсуждении русского старчества... Синергичная антропология развивает для ее анализа особый аппарат, использующий понятия примыкающих и поддерживающих практик. И тем не менее она остается только початой; многие принципиальные вопросы не только еще не решены, но и не поставлены. Сейчас мы рассмотрим в ее рамках один конкретный вопрос, имеющий несомненную актуальность¹.

(а) К вопросу о дефинициях.

Понятие политического исихазма, введенное Г. М. Прохоровым еще в 60-е годы прошлого века, в последний период интенсивно исследуется и все активнее эксплуатируется. В то же время сам термин, на мой взгляд, нуждается в дополнительном продумывании и уточнении. Не занимаясь специально феноменом политического исихазма, я немало занимался изучением исихазма как такового, в том числе и проблемой его точного определения как духовного и антропологического явления; и я заметил, что термин «политический исихазм» предполагает в своем предмете такие свойства, которые несовместимы с определяющими чертами исихазма, противоречат его природе. Возникла необходимость тщательней разобраться в дефинициях, а также и рассмотреть более внимательно, каким явлениям эти дефиниции отвечают.

¹ Нижеследующее — замечания к докладу В. В. Петрунина о политическом исихазме (Семинар «Феномен человека в его эволюции и динамике», Москва, 18.04.2012).

Не углубляясь в историю, не напоминая длинного набора определений исихазма, дававшихся Мейендорфом и другими авторами, я лишь кратко укажу сейчас современной трактовку, как она формулируется в дискурсе синергичной антропологии.

Исихазм есть духовно-антропологический феномен следующего рода. Это — духовная практика, т. е., по определению, двойственная структура, диада или двуединство индивидуальной практики и соборной, общественной традиции, сообщества, объединенного задачей продуцирования, воспроизводства и трансляции определенного антропологического опыта, опыта практики. Таким образом, данный феномен не заключен в рамках индивидуального существования человека, у него есть коллективно-исторические измерения. Но они не меняют его антропологической природы, ибо весь смысл и назначение традиции, включая и ее соборные измерения, — в хранении и передаче чисто антропологического опыта, опыта индивидуальной практики. Далее, еще существенно, что данная практика выделена и уникальна. Это — особая онтологическая практика человека, практика его восхождения к актуальному онтологическому трансцендированию, изменению собственного способа бытия. Как таковая, она носит альтернативный характер по отношению ко всей совокупности обычных эмпирических антропопрактик, как равно и практик социальных, культурных, политических и всех прочих.

Эта альтернативность, радикальная инаковость духовной практики и любых эмпирических практик часто недооценивается или вообще упускается из вида. В тезисах к сегодняшнему докладу можно прочесть: «Иисусова молитва фактически стала “политической молитвой”, ориентированной на преображение православной ойкумены». Здесь полное — и совершенно недопустимое! — снятие грани между практикой духовной и политической. Нет и не может быть «политической молитвы», как и «политической литургии»¹, «политической Евхаристии»... и как не может быть «политической исихии» или же «политического сведения ума в сердце». Все это суть Богообращенные действия, актуализующие отношение человека к Богу, тогда как любые политические практики, по определению, актуализуют его отношение к полису, к социальной реальности. Никакая практика не может выстраиваться одновременно к Преображению, обожению и к некоей политической цели. В сфере политики — своя *политическая антропология*, свои жестко накладываемые модели поведения и стратегии действия. Это глубочайше не исихастские стратегии и модели, и если исихаст их усваивает и действует по ним — он уже не исихаст! И беспокоит, что вновь забываются эти прямейшие следствия сказанного еще в Нагорной Проповеди («Не можете служить Богу и мамоне» (Мф 6, 24)) и затем бесцеленно повторенного подвижниками (вот хотя бы: «Невозможно занять ум Богом и мамоню», св. Иоанн Лествичник²).

Теперь — что такое «политический исихазм». Как нетрудно видеть, в самом термине лежат уже указания на то, какой смысл он может

¹ Лишь в качестве грустных анекдотов из эпохи безудержного политиканства, захватившего страну, мы читаем в анналах русских революций и смут, как одни группы устраивали церковные службы «в пику» другим...

² Преп. Иоанн Синайский. Лествица. 14, 26. Сергиев Посад, 1894. С. 128.

нести. Перед нами простая языковая конструкция, в которой прилагательное конкретизирует, определяет природу существительного. Иначе говоря, политический исихазм — это исихазм, который имеет или приобретает политическую природу, представляет собой политическое явление или движение. Однако, как только что мы сказали, исихазм политической природы иметь не может! Это — духовная практика, и его природа — антропологическая, онтологическая, мистико-аскетическая, которая альтернативна политической природе и с нею несовместима. И отсюда вытекает простой вывод: *исихазм не может быть «политическим исихазмом»*. Мы не говорим этим, что «политического исихазма» не может существовать, но говорим, что, в строгом смысле, такое название может носить лишь нечто, что является не исихазмом, а разве что «политизацией исихазма», которая подменяет его истинную природу — политической природой.

Конечно, все это — лишь формальные уточнения дефиниций, и пока они могут казаться пустой схоластикой, спором о словах. Но, как дальше увидим, сближение исихазма с политикой может происходить двояким образом, так что возникают два разных рода явлений и, чтобы не утратить существенные различия между ними, наши уточнения оказываются необходимы. Таким образом, их применение к реальным явлениям истории исихазма приносит содержательные следствия.

(б) От дефиниций — к реальности.

Прежде всего, в свете наших уточнений нужно взглянуть на те явления, которым автор термина и понятия, Гелиан Михайлович Прохоров, дал изначально название «политический исихазм». Это — хрестоматийный пример Византии в середине XIV века, когда исихазм в период Исихастских споров и особенно после своей победы в них приобрел весомейшее влияние на все сферы жизни византийского социума, в том числе и на сферу политики. Что нам сейчас важно в этом примере? Важно, что, оказывая влияние на политику, сам исихазм, в чем нетрудно убедиться, отнюдь не изменил своей мистической и онтологической природе. Он не переродился ни в политическое, ни в какое-либо иное явление. В исихастском сообществе не было никакого отхода от исихастской практики, она не отодвигалась в сторону, не вытеснялась политической активностью и подвиг восхождения к обожению оставался единственной целью и назначением жизни исихаста. Исихазм здесь не приобрел политической (или какой-либо иной) природы взамен своей собственной, и ввиду наших уточнений мы должны заключить, что *в этих византийских явлениях и процессах не возникло, строго говоря, какого-то нового «политического исихазма», а проявлял себя лишь все тот же, всегда равный себе, единственный подлинный исихазм.*

С другой стороны, однако, в этих явлениях, несомненно, происходило необычное, даже небывалое сближение исихазма, исихастского сообщества, и сферы политики. Если мы не интерпретируем это сближение как появление политического исихазма, то как его надо квалифицировать, в чем его сущность? Ответ достаточно прост. Исихазм и политика — две глубоко различные, разноприродные сферы и чтобы они достигли сближения, одна из них или они обе должны измениться. Поэтому, когда налицо их сближение, недостаточно просто констатировать его — следует рассмотреть,

с каким именно изменением оно связано, какая из двух сфер менялась и применялась, приспособлялась к другой. Мы видим, что исихазм тут не изменял своей природы — и заключаем, что, стало быть, изменялась политика! Итак, в Византии XIV века *не исихазм становился политическим, а политика делалась исихастской*, испытывающей влияние и воздействие исихастской традиции, исихастских начал. Подобные явления описываются в синергичной антропологии посредством таких понятий и терминов, как примыкающая практика и примыкающий слой. Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некоей мере усваивал исихастские установки — и в данных терминах это означает, что *политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции*. Это и есть искомая квалификация происшедшего сближения: становление не политического исихазма, а исихастской политики, исихастское претворение политической сферы, ее включение в примыкающий слой исихазма. Не политизация исихазма, но «исихастизация политики»: так мы прочитываем наследие Исихастского возрождения. (Напомним, кстати, что подобные же процессы происходили и в других сферах византийской жизни, прежде всего в культуре. Культурный слой также делался примыкающим, и влияния исихазма в искусстве были не менее значительны, чем в политике. Историки, искусствоведы сегодня изучают и очень подчеркивают их — однако не думают утверждать, что исихазм тут превращался в художественное явление и появился некий «художественный исихазм»...)

Аналогичный пример, хотя, по-видимому, и с меньшей степенью включения политического класса в примыкающий слой исихазма, можно видеть в Московской Руси в эпоху преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева. Здесь также, как и в византийском Исихастском возрождении, примыкающий слой небывало растет и ширится, затрагивая все слои общества, влияния исихазма проникают русскую культуру, и все это — одна из главных причин, по которым о. Павел Флоренский утверждал, что эта эпоха — акмэ России. Но в то же время сферы политики, власти, государственности в большой мере строятся под эгидой совсем других начал, далеко не исихастских, несущих в себе пренебрежение к личности; исихастизация политики здесь выражена гораздо слабее, чем в Византии XIV века. И эта же русская черта вновь проявляется в следующий период подъема исихастской традиции, в эпоху русского старчества XIX века. Благодаря этому новому явлению примыкающий слой тогда снова необычайно вырос, снова ярко и сильно себя проявлял в культуре (достаточно назвать имя Достоевского) — и снова лишь слабо сказывался в политике, еще слабее, чем в Московской Руси. В имперской России отнюдь не складывалось исихастизации политики, и политический класс, класс государственный и начальственный, входил в примыкающий слой исихазма лишь минимально, в порядке редких исключений. Не стоит забывать об этой тенденции при оценке современных процессов.

* * *

Такова наша характеристика тех явлений, которые покрывались термином «политический исихазм» и которые мы находим более адекватным рассматривать как явления «исихастизации политики». Термин же «поли-

тический исихазм», по нашим уточнениям, должен скорее относиться к явлениям другого рода, в которых не политика подчиняется исихазму, но исихазм — политике. В таких случаях исихазм испытывает, если выразиться по Флоровскому, псевдоморфозу — извращение и подмену своей природы. Что можно сказать о таких явлениях в реальности, возможны ли они и возникали ли они в истории?

Что до принципиальной возможности, то она очевидна. Исихастская практика — энергийный, а не эссенциальный процесс, она актуализует лишь устремление, а не какую-либо неотчуждаемую «сущность человека», и это устремление к Богу, Которого «никто никогда не видел» (1 Ин. 4, 12), всегда может быть утрачено и может подвергнуться любой подмене. Исихазм выражает этот неотменимый риск понятиями искушения, прелести, «удобопримчивости» и др. Как правило, обращают внимание на искушения, связанные с индивидуальным исихастским опытом — со страстями, ложными видениями и явлениями и т. п.; но, несомненно, существуют и искушения, связанные со всей традицией, с исихастским сообществом в целом. Не только индивидуальный, но и общий, коллективный исихастский опыт также может оказываться ложным опытом, не отвечающим духовным заданиям традиции. И политический исихазм следует рассматривать именно как пример подобного *сообщественного искушения*.

Конкретные же воплощения этого искушения имеют прежде всего ту особенность, что они многолики, плюралистичны. Политика существует во множестве своих конкретных реализаций и, вступая в альянс с разными политическими формациями, исихастская традиция может порождать различные версии политического исихазма. При этом понятно сразу, какие версии возникают наиболее естественно и легко: те, что связаны с *местной* политикой, с той средой, в которой существует исихастская традиция в данную эпоху, в данной стране и культуре. Уже много столетий, после крушения Византии, исихазм существует как совокупность местных, национальных ветвей. И ясно, что в таких ветвях почти с неизбежностью возникают тенденции к политизации в форме национализма: к тому, чтобы сузить универсальную духовную традицию до своей национальной, представить местные, локальные отличия своей ветви и ее связи с местной историей, властной традицией и т. п. как принадлежащие к самой природе исихазма. Иначе говоря, в существующих исторических условиях политический исихазм скорее всего реализуется как национальный, или националистический исихазм, как своего рода исихастская модуляция религиозного национализма.

В недавней истории существует весьма яркий, если угодно, эталонный пример такого национального исихазма. Это — сложившийся в 70-е годы прошлого века гибрид румынского исихазма с «протохронизмом», идеологией национально-коммунистического режима Чаушеску. Здесь исихазм ставился на службу национализму самым откровенно-прямолинейным образом. Деятельность исихастской румыно-славянской общины в XVIII веке, созданной и возглавлявшейся преп. Паисием Величковским, представлялась как доказательство первенства и превосходства румынской духовности и культуры. Значение этой деятельности, ее плоды гипертрофировались до грани абсурда. Тот же факт, что сам старец Паисий румы-

ном не был, успешно преодолевался даже двумя путями: во-первых, была выдвинута теория о его румынском происхождении (от адюльтера, якобы совершенного его матерью с эмигрантом-румыном!); а во-вторых, крупнейший исихаст-богослов о. Думитру Станилоэ в своем исследовании «Исихазм в румынской православной традиции» наставлял, что надо «показывать не только то, что Паисий внес в румынское монашество, но и то, что он от него получил»¹. В рамках самой исихастской традиции румынский исихазм утверждался как ее высшее достижение, неизмеримо превосходящее все другие ветви и исторические эпохи исихазма. Так, если в России был губительный конфликт между исихастами-нестяжателями и иосифлянами, то в Румынии был достигнут успешный синтез этих двух русл, мистического и социально ориентированного, в деятельности князя Нягое Басараба (XVI в.). Румынский исихазм «гуманизировал» исихазм византийский и сумел очистить наследие Паисия от «чрезмерного мистицизма» и даже «крипто-мессалианства». В акцентах на социальной активности исихазма, на его «гуманизации» и освобождении от «русского спиритуализма» и «мистицизма» проявлялись заметные усилия к сближению с социалистическими доктринами, входившими в официальную идеологию режима.

Данный пример весьма полезен; бесхитростно заявляя, что румынский исихазм — это «беспорный центр мировой духовности» (Дан Замфиреску, один из крупнейших румынских медиевистов), он очень наглядно показывает, что такое политический исихазм в чистом виде. Задачи наших замечаний сугубо концептуальны, и мы не будем рассматривать каких-либо других примеров. Скажем только, что политизация и национализация исихазма представляют перманентное, непреходящее искушение для каждой из его локальных ветвей. Тенденции в этом направлении можно обнаружить сегодня и в Греции, и в Сербии, и в России. Если политика становится исихастской лишь в эпохи подлинного подъема традиции, то исихазм может редуцироваться в политический исихазм в любое время — тем паче что в наши дни очередная аватара политического исихазма вполне может возникнуть и существовать всего лишь как симулякр, медийный идеологический конструктор, без всякой причастности к нему реального исихастского сообщества. Нередко в этом заинтересована и это стимулирует сама политика, то есть власть: ибо исихазм концентрирует в себе немалый духовный авторитет, и альянс с ним позволит власти эксплуатировать этот авторитет, зачислить его в свой политический капитал, а то и сделать исихазм идейным оружием для побивания врагов. В частности, этот фактор явно имеет место в сегодняшней России; тезис: «Преподобный Серафим Саровский — наша водородная бомба», выдвинутый на одной из недавних конференций по русскому подвижничеству, вполне достигает румынских вершин. Априори возможно, однако, и противоположное, политизация исихазма может носить и характер противостояния власти, альянса с оппозиционной политикой... Религиозно-политические процессы в современной реальности смешанны и сложны, и при их анализе весьма небесполезно иметь в виду указанное нами различие между исихастской политикой и политическим исихазмом.

¹ Filocalia sfintelor nevointe ale desavarsirii / Trad., introducere si note de D. Staniloae. T. VIII. Bucuresti, 1979. P. 581.

В заключение, завершая всю книгу, вновь подчеркнем: исихастская социализация, миссия исихазма в обществе — в социальной сфере, в культуре и политике, в государственной жизни — несомненно, актуальные темы. Их значение, внимание к ним в странах православной цивилизации будут лишь нарастать. Но в отношении к ним как в науке, так и в реальной жизни необходимо избегать существенных подстерегающих опасностей. Явления политического исихазма дают поучительные примеры таких опасностей, но все разнообразие их много шире, ибо за ними — общее и постоянное искушение перестановки приоритетов, «короткого замыкания» духовной традиции на служение мирским целям. При таком замыкании исихазм сразу утрачивает свою суть — свою инаковость миру, природу *бытийной альтернативы*. И для борьбы с искушением всегда необходимо хранить исихастское трезвение, стражу ума и сердца.

2011/2012

Summary

Studies in the Hesychast Tradition. Vol. 2

THE MANY-SIDED WORLD OF HESYCHASM

Contents

I. FOUNDATIONS OF HESYCHAST SPIRITUALITY

Two formations of hesychast ethics
The hesychast conception of man's perfection
Spiritual foundations of the Russian eldership
Hesychast dialectics of death
Hesychasm and history

II. STRUCTURES OF HESYCHAST EXPERIENCE

The Orthodox repentance as an anthropological phenomenon
Visual experience in its relation to the hesychast practice
Three schools of the attention: Gurdzhiev, Husserl and Hesychasm
Hermeneutics of corporality in hesychast experience
Hesychast anthropology in "Karamazov Brothers"
Temporality of religious experience
The experience of transfiguration in st. Silouan of Athos

III. HESYCHASM AND THEOLOGY. HESYCHASM AND SOCIETY

The hesychast formation of theology and its modern prospects
Theology – hesychasm – anthropology
Natural theology in the prism of hesychast thought
Energy and personality in theology of Fr. John Meyendorff and in modern philosophy
Hesychasm and Empire: so different companions
Ascesis as a strategy of socialization

IV. TEXTS OF THE PROJECT: "HESYCHASM. AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY"

Hesychast literature and problems of its description
Hesychasm: the evolution of the reception
Hesychasm: the inmost core
The Russian hesychasm: traits of the phenomenon and problems of the study
The Russian hesychasm: the dispute on the Name and its lessons

V. HESYCHASM AS A SUBJECT FIELD: SUCCESSIVE REVIEWS

Hesychasm as a space of philosophy (1995)
Knowledge of hesychasm in the past and present (2005)
Hesychasm today: Orthodox asceticism as an all-Christian value (2007)
Topical problems in hesychast studies (2012)

Содержание

Раздел 1: ОСНОВАНИЯ ИСИХАСТСКОЙ ДУХОВНОСТИ

Две формации исихастской этики	4
Совершенство человека согласно исихастским воззрениям	26
Духовные основы русского старчества	58
Исихастская диалектика смерти	74
Исихазм и история	83

Раздел 2: СТРУКТУРЫ ИСИХАСТСКОГО ОПЫТА

Православное покаяние как антропологический феномен	108
Визуальный опыт в его отношении к исихастской практике	124
Три школы внимания: Гурджиев, Гуссерль и исихазм	157
Герменевтика телесности в исихастском опыте	175
Исихастская антропология в «Братьях Карамазовых»	193
Темпоральности религиозного опыта	224
Опыт Преображения у преп. Силуана Афонского	239

Раздел 3:

ИСИХАЗМ И БОГОСЛОВИЕ. ИСИХАЗМ И ОБЩЕСТВО

Исихастская формация богословия и ее современные перспективы	256
Богословие — исихазм — антропология	264
Естественная теология и исихастское умозрение	276
Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии	289
Исихазм и Империя: такие разные спутники	303
Аскеза как стратегия социализации	314

Раздел 4:

ТЕКСТЫ ПРОЕКТА «ИСИХАЗМ. АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ»

Исихастская литература и проблемы ее дескрипции	320
Исихазм: эволюция рецепции	332
Исихазм: сокровенное ядро	344
Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения	347
Русский исихазм: спор об Имени и его уроки	357

Раздел 5: ИСИХАЗМ КАК ПОЛЕ ПРОБЛЕМ: ОПЫТЫ ОБОЗРЕНИЯ

Исихазм как пространство философии (1995)	362
Познание исихазма в прошлом и настоящем (2005)	381
Исихазм сегодня: Православный подвиг как общехристианское достояние (2007)	395
Актуальные проблемы изучения исихазма (2012)	416
Summary	445

Научное издание

Хоружий Сергей Сергеевич

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ**

**Том второй
МНОГОГРАННЫЙ МИР ИСИХАЗМА**

Директор издательства *Р. В. Светлов*
Заведующий редакцией *В. Н. Подгорбунских*
Редактор *И. Е. Степанов*
Корректор *Т. Г. Шарипо*
Верстка *Н. В. Лукиной*

Подписано в печать 29.10.2112. Формат 60x90 1/16
Бум. офсетная. Гарнитура Петербург. Печать офсетная
Усл. печ. л. 28.00. Тираж 800
Зак. № 170

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Издательство Русской христианской гуманитарной академии
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75
e-mail: books@rhga.spb.ru
URL: <http://www.rhga.ru>

Изготовлено ООО «ИПК КОСТА»
Санкт-Петербург, Новочеркасский пр. д.59
совместно с ООО «ИПК БИОНТ»
Санкт-Петербург. Средний пр. д.86



«Молчание человеку свойственнее, ближе речи. В молчание он погружен как в самое интимное, окопался там вместе со своим тайным родным Богом. Молчать – это то, чего никто не умеет, кроме человека, животное способно только притихнуть».

Владимир Биbihин

ISBN 978-5-88812-404-8



9 785888 124048