Сергей Хоружий

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ АСКЕЗЫ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ГУМАНИТАРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва 1998

УДК 1
ББК 87.3(2)6
Х 82

Хоружий С.С.
Х 82 К феноменологии аскезы. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

ISBN 5-87121-016-3

Книга последовательно вводит читателя в содержание и существо православного аскетизма — древней исихастской традиции, существующей с IV в. до наших дней, вошедшей в основу русской религиозности и культуры. Исихастское учение о человеке изложено в форме словаря антропологических понятий. Это изложение дополняется детальным анализом всего устройства исихастского опыта, его методологии и герменевтики. Опыт аскезы раскрывается в двойной перспективе: с позиций самого исихастского сознания (реконструируемых по текстам Традиции) и с позиций современного научного сознания (которое не противопоставляет себя Традиции, но стремится понять ее на путях участности). Вскрываются философские проблемы, связанные с пониманием исихастской практики: необходимость новой трактовки энергии, новых герменевтических подходов и др. Вся тема изучения исихазма очерчивается как обширное поле познания, рождающее новые перспективы для многих наук о человеке.

Вошедшие в книгу тексты переработаны и расширены, сравнительно с первыми публикациями.

Книга адресована всем, кто желает понять духовную традицию России и духовную практику Православия.

Х $\frac{0301020000-03}{6с(2)03-98}$

ББК 87.3(2)6

SBN 5-87121-016-3

© С.С. Хоружий, 1998

Содержание

Предисловие 5

Аналитический Словарь Исихастской Антропологии

Преамбула. 22
А. Ситуация. 31
Тварь и тварность 31
Смерть и смертность 34
Падение 34
Грех и греховность. 36
Свобода твари 39
Энергии твари 40
Страсти 43
В. Установка 47
Спасение 47
Молитва. 52
Любовь. 58
Покаяние 62
Сокрушение 65
Страх Божий 69
Память смертная 70
Подвиг 72
Воздержание 82
Целомудрие 83
Послушание 84
Г. Праксис 88
Невидимая брань 90
Смиренномудрие 98
Исихия 100
Трезвение 104

Хранение ума 104
Сведение ума в сердце 105
Внимание 107
Хранение сердца 109
Непрестанная молитва. Иисусова молитва 109
Стяжание благодати. Синергия 127
Бесстрастие 137
Δ. Феория 143
Обожение 149
Чистая молитва 157
Созерцание нетварного света 160
Ω. Эсхатология 172
Святость 173
Преображение 174
Воскресение 177
Авторы цитированных текстов Традиции 182

Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции

Введение. Исихазм, метод и органон. Опыт, внутренний опыт и мистический опыт 187

I. Внутренний органон 201
А. Экспозиция опыта 201
В. Квалификация опыта 209
Г. Организация опыта 223
Δ. Критериология опыта 237
Е. Герменевтика опыта 252

II. Внешний участный органон 262
А. Экспозиция опыта 267
В. Квалификация опыта 271
Г. Критериология опыта 304
Δ. Герменевтика опыта 318
Природа толкующего общения 321
Язык 325
Текст 338

Summary 351

Предисловие

Эта небольшая книга – первые подступы к реализации двух связанных между собою идей, общего и даже, пожалуй, программного характера. Сейчас, для вводного представления, я опишу их кратко и упрощенно; корректнее и полнее они будут постепенно выступать в самой книге. Первая идея принадлежит философской антропологии и относится к *строению человеческого опыта* (который мы будем понимать обычно в смысле феноменологии, как опыт пережитой, Erlebnis). В этом строении мы выделяем особо область *мистического опыта*. Для современного сознания понятие мистического опыта так расплывчато и настолько засорено, что заведомо не является «понятием» в настоящем смысле. В представлениях о нем царят две крайности: на одном полюсе, он превозносится как высший род опыта, сугубо исключительный, непередаваемый и невыразимый, на другом – отбрасывается как иллюзия или патология; причем оба взгляда крайне редко подкрепляются сколько-нибудь серьезным и конкретным анализом. Не присоединяясь ни к одному из этих полюсов, мы предлагаем некоторый путь концептуализации данной области, намечая вехи философского понятия мистического опыта, рассматривая его структуру, аспекты и коррелативные явления. Существенно, что в этой концептуализации мистический опыт представляется не частным или тем паче аномальным явлением, а необходимой и универсальной разновидностью человеческого опыта. Но и больше того: суть идеи, о которой мы говорим, заключается в тезисе о том, что мистический опыт образует генеративный, производящий горизонт для всей сферы самоосуществления «феномена человека». Обоснование этого тезиса – отдельная проблематика, требующая углубленного разбора; однако ядром его служит достаточно наглядное обстоятельство.

Мистический опыт в нашей трактовке (см. Ч. II, Введение) – род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером. Это – опыт «событий трансцендирования», которые образуют особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте или измерении – как «бытие-действие». Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко – определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неописанному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека – широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, изводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке.

В своей генеративной способности мистический опыт уникален. Хотя бытие-действие включает в себя еще два горизонта, отвечающие «виртуальным событиям» и «событиям наличествования»[1], и опыт таких событий, также будучи деятельностным «опытом бытия», равно может служить порождающим ядром некоторой антропологии, однако в этом случае могут возникать лишь антропологии редуцированные, не обеспечивающие полноты самоосуществления человека. В строении бытия-действия есть упорядоченность, вы-

[1] Энергийная онтология, на которую опирается наша концепция мистического опыта, описана нами в работе: *С. С. Хоружий.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии. 1997. № 6.

зываемая тем, что всякое событие связано с актуализацией (выступлением, изведением) некоторой возможности. Данная связь может быть троякой: выступление может достичь наличествования, пребывающего присутствия, здесь-бытия; оно может не достичь их, оказаться недостаточным для них: выступлением не в наличествование, а только в «недо-наличествование»; и оно может также превзойти их, быть выступлением в «сверх-наличествование», преодолением и превосхождением здесь-бытия. Последнее и есть событие трансцендирования. Оно являет собой предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия – и, соответственно, лишь из опыта трансцендирования может развертываться полнота самоосуществления человека. – Однако нам напомнят еще, что в качестве источного опыта, если не генерирующего, то фундирующего или формирующего сферу самоосуществления человека, обычно выдвигается опыт религиозный или же философский. Наша концепция не отрицает подобной роли за религиозным опытом: его обширная, очень разнородная область включает и мистический опыт (служащий для всей этой области сердцевинной, аутентичным ядром: как опыт глобальной антропологической ориентации, он есть, в частности, *опыт веры*). Соотношение с опытом философским определить сложней; в Ч. II (разд. II-В), а также в статье [1], мы намечаем лишь вехи этого соотношения, оставляя на будущее более полный анализ. Два рода опыта весьма переплетены, как в истории своей, так и по существу, обладая рядом общих определяющих черт. Если всякий опыт, по Гегелю, предполагает акт сознания, несущий определенный «поворот сознания», то «поворот», связанный с мистическим, равно как и философским опытом, относится к восприятию сознанием феномена человеческого существования в его цельности, его бытийном способе и основе, и носит характер трансцендирования (хотя последнее выступает в двух случаях разным образом – см. снова [1]). Переплетенность особенно, может быть, тесна и наглядна, когда – как в нашем подходе – оба рода трактуются феноменологически (хотя полной феноменологической конституции мистического опыта нам не удастся достичь, отчего и нельзя было поставить название книги в номинативе, «Феноменология аскезы»). У Хайдеггера в «Бытии и времени» найдем утверждения приоритета философского опыта (в форме

«онтологии присутствия»), довольно сходные с нашим тезисом о «генеративной роли мистического опыта»: «экзистенциальная аналитика присутствия лежит *до* всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии... биология как "наука о жизни" фундирована в онтологии присутствия... Этнология... предполагает аналитику присутствия в качестве путеводной нити»[2], и т. д. Ясно, что и та, и другая позиция утверждают, в известном смысле, одно и то же: фундирующую и производящую роль «онтологического опыта», опыта «первичной бытийной ориентации», – но выдвигают разные формы или уровни выражения этой ориентации. Воздержимся сейчас от разбора оснований к тому или же другому выбору.

Предмет нашего непосредственного рассмотрения – мистико-аскетическая традиция Православия, исихазм. Это – классический пример высокоорганизованного, проработанного мистического опыта. Находимая здесь соединенность данного опыта с аскезой, духовной практикой отнюдь не является случайной или частной чертой. В нашей трактовке, как опыт событий трансцендирования, мистический опыт существенно холистичен. Он относится к человеку в целом и в полноте своего выражения не может остаться чисто интеллектуальным, спекулятивным опытом, охватывая все уровни человеческой организации; вместе с тем, имея строго определенное бытийное содержание, он сам должен обладать известной организацией, выстроенностью – и за счет этих особенностей он естественно, органично сопрягается с целенаправленными холистическими практиками. Как и обратно, холистическая практика аскезы в своем сущностном ядре и своей иммаиентной телеологии всегда есть *практика трансформации*, в развитых целостных реализациях, как правило, мыслящейся онтологической трансформацией. – В итоге, не утверждая покуда жесткой, не знающей исключений связи, мы все же находим, что для обоих видов опыта, мистического и аскетического, зрелой развитой формой, доставляющей полноту их выраженности, является их соединенность – мистико-аскетическая традиция, или же школа духовной практики. В рамках такой традиции, оба вида не делаются,

---

[2] *М. Хайдеггер*. Бытие и время. М. 1997. С. 45, 49, 51. (Курсив автора).

однако, вполне идентичны: хотя грань довольно условна (завися от точных определений, каковые отсутствуют), можно все же сказать, что мистический опыт довершает аскетический, сообщая ему статус бытийного опыта, тогда как аскетический опыт – область которого в данном случае более обширна – служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающим средства его достижения и его поверки.

В отличие от мистического опыта, в понимании которого современная мысль никак особенно не продвинулась, феномен аскетизма в последние годы привлекал большое внимание, активно изучался и крупно переосмысливался. Причины прозрачны: необычные телесные практики, развиваемые в аскезе, необычные социальные установки и радикальные психологические стратегии естественно оказывались в кругу интересов постмодернизма и постструктурализма. Исходный импульс был дан исследованиями Питера Брауна и Мишеля Фуко. Труд Брауна «Тело и общество. Мужчины, женщины и сексуальное отречение в раннем христианстве» (1988) не связан со специфическими позициями какой-либо философии или идеологии; в лучших традициях европейского академизма, он попросту демонстрирует в очередной раз, каким образом капитальный охват и зоркое перечтение первоисточников под точно выделенным углом дают начало новому пониманию. Фуко, напротив, предпринимает попытку цельной концептуализации аскезы, конститутивными элементами которой служат этика (само)отвержения и герменевтика желания. Вслед за этими разработками, под их влиянием, начала постепенно складываться постмодернистская рецепция аскетизма. Постмодернистской эпистеме отвечала новая методология, сочетающая два противоположных принципа, детализации и универсализации: «Постмодернистское переобследование (retrieval) одновременно направляется на частности и универсализует, ибо оно рассматривает локально-конкретные, полноценно осуществленные опыты аскетического выражения и вместе с тем стремится преодолеть ограничения и барьеры, налагаемые сложившимися школами интерпретации, хронологическим порядком, академическими дисциплинами, культурными

приоритетами и религиозными разделениями»[3]. Пересматривались и оценки прежней науки, видевшей в аскетизме почти одни негативистские установки, деструктивные по отношению к социуму, деформирующие и сковывающие – по отношению к индивиду. Пересмотр стал диаметральным: «Налицо множество свидетельств того, что в широкой западной культуре произошло переоткрытие аскетизма как положительного явления»[4]. Эта новооткрытая «положительность» аскетизма отчасти перекликается с нашим тезисом о генеративных потенциях мистического (мистико-аскетического) опыта: замечают, что аскетизм доставляет мотивации, лежащие в истоке этики (тема, детально раскрытая уже Фуко); содержит в себе потенции развития новой цельной эпистемы (ибо «некоторые из характеристик [аскетизма] в точности представляют собою те механизмы, к которым разные общества прибегают при построении новых систем знания»[5]); и даже выступает как универсальная предпосылка и подоснова культуры как таковой, самой возможности функционирования культуры (ср.: «Аскетизм... есть "культурный" элемент в культуре, он делает культуру сопоставимой (comparable), являя собою определенный путь описания того общего, что дает возможность коммуникации и понимания меж культурами»[6]). Успела стать популярной стильная метафора Дж. Харфэма, уподобляющая аскетизм как «транскультурную операционную почву» компьютерной системе MS-DOS, на широкой базе которой могут инсталлироваться и взаимно переводиться различные программные языки. Одновременно, новая методология, акцентируя иные темы, иные стороны предмета, позволила сделать немало острых наблюдений и оригинальных сопоставлений.

Но в этой постмодернистской рецепции аскетизма есть своя ограниченность – ибо отнюдь не все стороны нашего явления хорошо видны с постмодернистских позиций. Весь-

---

[3] *V. L. Wimbush, R. Valantasis.* Introduction. // Asceticism. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love. Oxford University Press. 1995. P. XXIX.

[4] Ib. P. XX.

[5] *A. Cameron.* Ascetic Closure and the End of Antiquity. // Asceticism. P. 156.

[6] G. G. Harpham. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism. Chicago University Press. 1987. P. XI.

ма далека от этих позиций, прежде всего, сама религиозно-мистическая природа и суть аскезы; и, соответственно, мы обнаруживаем ее здесь отодвинутой и почти не принимаемой во внимание. Этому содействует и слишком навязчивый, форсированный уклон к компаративистскому и кросс-культурному рассмотрению: ибо, как очевидно, сопоставлять легче всего внешние, поверхностные черты, когда не требуется тот взнос, что Питер Браун весьма точно назвал «the brutal cost of commitment» – а мы в нашем контексте можем назвать *участностью*. Возвращаясь к связи мистики и аскезы, можно сказать, что постмодернистская рецепция кардинально недооценивает внутренние и глубинные, т. е. именно мистические измерения предмета. Аскеза всегда динамична и процессуальна, всегда вертикально структурирована – и пренебрежение ее мистической компонентой равносильно тому, что в поле анализа вовлекаются лишь ее внешние черты и низшие стадии, тогда как высшие ступени, а равно и единая специфическая динамика, практически не учитываются. Для всего нового направления христианская аскеза, по сути, отождествляется с двумя принципами, ἐγκρατεία и ἀναχώρησις, воздержание и отшельничество (слегка затрагивается еще борьба со страстями, демонология). Но в изучаемом феномене эти принципы выражают лишь *средства*, притом не самые важные и не самые тонкие; а все истинно стержневые понятия, такие как νῆψις, дна-да προσευχή – προσοχή, τέωσις (трезвение, молитва – внимание, обожение), и даже πένθος, сокрушение, прежде немало изучавшееся на Западе, – оказываются вне поля зрения.

Нетрудно согласиться, меж тем, что раскрыть в полноте творческий, генеративный потенциал определенного мистического (мистико-аскетического) опыта возможно лишь, видя контуры и пропорции предмета в целом, слыша аутентичный дискурс, которым говорит его внутренняя жизнь. Исихастская аскеза в цельности ее пути – динамическое явление с сильнейше выраженной телеологией, которая связует и направляет ее от ее зачина в структурах повседневности до мета-антропологического телоса, закодированного в ключевом концепте обожения. Мы ставим широкую задачу – или скорее круг, комплекс задач: выявить и представить генеративные потенции исихастского опыта предметно-практи-

чески, в конкретном развертываемом из них содержании. Это означает, что мы должны эксплицировать, дешифровать антропологию, имплицируемую исихастской практикой – после чего интерпретировать реконструированную антропологию в качестве своего рода мета-науки или же базового дискурса, которым генерируются основные дисциплинарные дискурсы, связанные с антропологической сферой.

К этой же программе с иной стороны подводит вторая из наших двух руководящих идей. В отличие от первой, она относится к истории христианской мысли; вновь сжато и упрощенно, можно передать ее так: мы рассматриваем восточнохристианскую мысль в ее истории как особую интеллектуальную традицию, параллельную западнохристианской традиции и реализующую иной тип религиозно-философского дискурса. Именно, мы находим, в целом, присущим западной традиции – или, по крайней мере, преобладающим в ней – *эссенциальный дискурс* (речь о сущностях, идеях, началах, телосах...); восточной же, православной традиции мы считаем присущим *энергийный дискурс* (речь об энергиях – устремлениях, импульсах, волениях, «выступлениях»...).[7] При этом, еще более, чем в первом случае, мы утверждаем лишь относительное, а не абсолютное преобладание данного дискурса: ибо восточнохристианскую духовность формируют две ведущие установки, обожение и освящение (сакрализация), из коих лишь первая развертывается полностью в дискурсе энергии, тогда как вторая – по преимуществу, в эссенциальном дискурсе. Оба русла, восточное и западное, признают своей исходной основой классическую патристику IV в.; однако на Западе эта основа, и в сфере метода, и в сфере идей, последовательно дополняется, а затем и вытесняется многообразными влияниями эллинской метафизики. У блаж. Августина все ключевые вероучительные темы: о благодати и предопределении, свободе воли, природе зла и греха... – трактуются под сильным влиянием неоплатонизма; у Фомы Аквината и в основанной им схоластике сам способ организации, дискурс патристического богословствования заменяется в пользу аристотелианского силлогистического

[7] Подробнее эта идея развивается в работе: *С. С. Хоружий.* Что такое православная мысль. // Хуманизъм. Култура. Религия. София. 1997.

построения; и наконец Декарт конституирует автономную сферу чистой мысли, довершая процесс воссоединения с греческой метафизикой и основывая метафизику новоевропейскую как умозрение, развертывающееся самодостаточным образом и не приемлющее извне ни онтологических положений, ни методологических правил. Античный эссенциализм и телеологизм, базируемый на идеях и энтелехиях, причинах и формах, – естественный способ и стихия для всего этого русла, и максимальные философские различия в его пределах – это различия ориентированности – конечно, не всегда явной и намеренной – на тот или другой античный прототип, платонизм – аристотелизм – неоплатонизм. (Надо только сказать, что в нашем веке Западная традиция в интенсивном поиске, производя критику и пересмотр своих оснований, делается разнообразией и не может быть сведена лишь к одному классическому эссенциализму. Влияние и присутствие в ней иных начал – антиплатонических, экзистенциальных, энергийных... – все заметней растет, и оппозиция двух традиций если не снимается, то снижается.)

Напротив, в Восточной традиции в качестве единственного и непреходящего прототипа, или скорей архетипа, утверждается именно патристика. Но понимается она существенно иначе, чем на Западе и потому инициирует существенно иное русло развития. Патристика для Православия – первый, и притом принятый и закрепленный сакраментально-соборно, опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека. В своем непосредственно-чистом виде эта стихия существует, воспроизводится и культивируется в сфере духовной (мистико-аскетической) практики; и потому конститутивным признаком Восточной традиции служит тесная и прямая связь с этой сферой, укорененность в ней. *Синтез патристики и аскетики*: так можно определить присущий Восточной традиции дискурс в его генезисе и его составе; тогда как по существу, по заглавной категории, типу онтологии, etc. – это есть, как сказано уже, дискурс энергийный.

Сказанное означает, что развитие Восточной традиции в ее аутентичной природе требует опять-таки – обращения к сфере исихастской практики, раскрытия ее концептуального содержания. Мы получаем вывод, уже бегло высказанный заранее: обоснование историкофилософской или культурфи-

лософской идеи о существовании восточнохристианской традиции с собственным особым типом дискурса сводится точно к тому же, что и реализация антропологической идеи о генеративной роли мистического опыта – необходимо увидеть, прочесть исихастскую традицию как цельную антропологическую стратегию и концепцию человека; и, реконструировав основы исихастской антропологии, извлечь из них новое содержание, новые установки для главных дисциплинарных разделов о духе и человеке. Но, в дополнение, мы получаем и первые вехи, начальные указания к реализации этой программы. Мы видим, что специфическая природа исихастского опыта – а отсюда, и тип дискурса, индуцируемый этим опытом в антропологии и зависимых от нее дисциплинарных разделах, – характеризуются, прежде всего, энергийностью, последовательной подчиненностью началу энергии. И мы заключаем также, что данный тип дискурса, энергийный по своему первопринципу и исихастский по материалу, истокам, должен строиться с учетом и опорой на опыт и дискурс патристики, святоотеческого Предания.

Два текста, представленные в книге, решают начальные задачи современной рецепции исихазма, руководимой двумя очерченными идеями. «Аналитический словарь», первый текст, преследует скромные цели. Максимально используя собственную речь Традиции, он попросту представляет основной материал исихастской антропологии в едином, упорядоченном расположении, следующем его смыслу и содержанию: представляет как цельный, единонаправленный антропологический процесс («Духовный Процесс»), восходящий к трансформации человеческой природы – *обожению*, причем не эволюционным, не телеологичным и не «естественным» путем, а «сверхъестественно», благодатно и свободно – в особой установке *синергии*. Вслед за тем, второй текст (будем его кратко называть «Органон») выполняет посредствующие и переходные функции, рассматривая методологические проблемы, что возникают, когда мы делаем исихастский опыт предметом или даже истоком какого-либо дисциплинарного дискурса, ближайшим образом – философского или психологического. Мы эксплицируем внутреннюю методологию и герменевтику («Внутренний органон»), разработанную самим этим опытом и скрытую в его корпу-

се; затем, с учетом ее, намечаем методологию, которою могло бы пользоваться научное сознание («Внешний участный органон»). Чаемо и ожидаемо, по выполнении этих предварительных задач, почва оказывается подготовленною для более существенного.

Существенное же, в своей главной части, рисуется нам в четверояком виде: как единство преобразуемых на исихастских основаниях четырех дисциплинарных дискурсов, своего рода «исихастский квадривиум». Эти дискурсы суть: *богословский – философский – психологический – системно-синергетический*. (Здесь – основное, но свои импликации возникают также и для лингвистики, эстетики и др.) Заключая предисловие, мы кратко укажем основные отличия и специфические черты, что вносятся в эти дискурсы с принятием новых оснований, – а также поясним появление последнего из них, которое может казаться неожиданным.

В *богословии*, как мы подробней аргументируем в Преамбуле к «Словарю», связь с аскетикой влечет отнюдь не только расширение места антропологических понятий и проблематики; меняется сам характер богословского дискурса, метод и установки богословствования. Аспект содержания немаловажен: в богословии появляется последовательная обращенность к человеку, в орбиту богословской мысли входит множество антропологических фактов и понятий, это неизбежно влечет новые темы и вопросы, и т. д. Но еще глубже и существенней аспект метода. Аскетика – опытный дискурс, отсылающий к сфере конкретного человеческого опыта и строящий свои нормы, правила и критерии на ее основе. Соответственно, через ее посредство в богословие также вносится опытный подход, ориентация и опора на конкретную опытную основу; причем в Православии такая опора утверждается как главный источник и гарант состоятельности и достоверности богословской речи. «Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же» (св. Григорий Палама), а встреча с Богом, Богообщение именно и есть – сфера мистико-аскетического опыта. Весьма важно также, каковы здесь понимание опыта и отношение к нему. Аскетика специально, пристально занимается организацией и истолкованием своего опыта, очищая его от случайно-субъективных моментов и обнаруживая при этом значительные и нетривиальные элементы общности с философ-

ской феноменологией (см. «Органон»). Поэтому союз с аскетикой для богословия одновременно есть путь к ассимиляции элементов строгого феноменологического метода.

В совокупности, описанные изменения в богословском дискурсе могут рассматриваться как определенная и даже глубокая *антропологизация богословия*. В последний период эволюция или трансформация богословия, выражаемая такой формулой, немало обсуждалась во всех христианских конфессиях и всюду признавалась желательной, если не прямо необходимой, несущей выход из затяжного кризиса традиционного богословия, приверженного к отвлеченным схемам и формальным рассуждениям. Практическим ее примером, получившим известность, служит протестантская экзистенциальная теология, развитая Бультманом и его последователями; имеются и другие ее попытки. Но, если внимательней присмотреться к православному синтезу патристического богословия и исихастской аскетики, мы найдем, что формула не вполне передает его существо. Ею предполагается придание богословию антропологического характера и окраски, включение богословия в контекст антропологии – как более широкий, объемлющий контекст; однако в названном синтезе имеется и противоположная сторона. Для практической антропологии исихазма, человек есть открытая, динамичная и пластичная реальность, не замкнутая безысходно в своей конечной, смертной природе, но стремящаяся к «превосхождению естества», к преодолению, трансцендированию этой природы, и при определенных предпосылках, реальных, хотя и «сверхъестественных», способная его обрести. Существование человека рассматривается здесь в расширенной онтологической перспективе, которая не ограничивается горизонтом наличного бытия. Но именно в такой перспективе развертывается богословие, это имманентно присущая ему перспектива; и потому можно говорить, что в онтологическом аспекте здесь происходит включение антропологии в богословие (а отнюдь не наоборот!) Возникающий при этом тип антропологии, характеризующийся незамкнутостью человека в своей исходной природе, включающий перспективу трансцендирования этой «ветхой» природы, в силу этих специфических свойств может квалифицироваться как своего рода *мета*-антропология

(см. о проекте мета-антропологии «Словарь» и другие наши тексты[8]). Обратное же соотношение не отменяется данным замечанием, но уточняется: тематически и методологически, богословие, действительно, тяготеет здесь к включению в контекст антропологии и феноменологии, приобретая опору на опыт, и с ней – многие черты опытного дискурса. В итоге же, должен достигаться баланс принципов, определяющий синтетический мета-антропологический дискурс, в котором онтологическая перспектива богословия обожения сочеталась бы с антропологической конкретностью и с феноменологичностью метода.

В *философии* мы видим средоточие «исихастского квадривиума» и его главные задачи. Дискурс энергии не получил еще развитого философского выражения, ни в Западной традиции (где преобладала эссенциальная философия), ни в Восточной традиции (где преобладала богословская форма выражения, а зачастую и невербальные формы). Первые начатки его [1] показывают, что ему присущи весьма глубокие специфические отличия, и создание его требует основательных усилий. Сам порождающий принцип дискурса, энергия, приобретает новую трактовку, освобождаясь от подчинения сущности и связанным с ней началам цели, формы, etc. Если у Аристотеля и во всей классической метафизике (когда она вводила это понятие), энергия фигурировала как *завершающий элемент осуществления* некоторой сущности (энтелехии, идеи...), то в новом дискурсе она выступает как *начинательный элемент актуализации* некоторой возможности, энергия «открытого» события, которому, вообще говоря, может не отвечать никаких эссенциальных характеристик. Вслед за ней, должны получить иную трактовку и другие базовые философские категории. Интерпретируясь в своем онтологическом содержании как *бытие-действие*, реализующееся в событиях, автономизированная и деэссенциализованная энергия имплицирует онтологию, которая формулируется в измерении бытия-действия и оказывается (см. [1]) включающей три бытийных горизонта, образуемые обналичиваемыми событиями (или энергиями), виртуальными событиями и событиями трансцендирования. Последние играют выделен-

[8] *С. С. Хоружий.* Исихазм как пространство философии. // Вопросы философии. 1995, № 9.

БІБЛІОТЕКА КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ № 06451

ную роль: как сказано выше, мы трактуем их как специфическое содержание мистического опыта.

На данной онтологической основе выступают в новой постановке все – или почти все – ключевые проблемы философского дискурса. Существенно изменяется сам его тип организации или, в иных терминах, грамматика: как бытие-действие, энергия выступает в порождаемом ею дискурсе не в роли имени (как выступают сущности и идеи), а в роли глагола – так что дискурс энергии строится как дискурс без подлежащего, не именной, а глагольный дискурс; и этот глагольный тип грамматики должен сказываться на многих структурных чертах. Не менее существенно и то, что дискурс энергии оказывается наделен особой нетривиальной топологией, топологической структурой. Эта структура вносится в строение реальности человеком: человеческие энергии всегда могут осуществлять события, принадлежащие к любому из трех онтологических горизонтов, так что человек выступает как энергийно-событийный центр, фокус реальности, в котором осуществляется связь всех горизонтов; как топологический «фактор Nexus», задающий связность на многообразии событий. Далее, онтология дискурса энергии приобретает диалогический характер. В акте *обращения* человек совершает экстериоризацию энергий трансцендирования: последние предстают как энергии, действующие в человеке и через человека, однако не принадлежащие ему, а имеющие своим истоком – некоторый «Внеположный Исток», лежащий вне горизонта человеческого существования. Вслед за тем, собственно человеческие энергии (энергии обиаличиваемых и виртуальных событий) обращаются, ориентируются и фокусируются к *синергии* – координации, сообразованию с энергиями Внеположного Истока; и меж здешним и Внеположным истоками в измерении бытия-действия завязывается и развертывается взаимодействие, включающее активность сознания и воли человека и представляющее собой «онтодиалог». – Таковы предварительные тезисы динамической онтологии дискурса энергии. В них явственно проступает уже своеобразная архитектоника исихастского разума; но его полноценное философское выражение пока, разумеется, дело будущего.

Необходимость *психологического* концентра в комплексной программе исследования исихастского опыта вполне

очевидна. Как древняя школа духовной практики, исихазм попросту не мог не накопить огромного психологического материала, причем материал этот относится к сфере, которая лишь частью доступна обычной научной психологии: сфере *процессов на границе* антропологической реальности. Граница понимается здесь не в смысле хорошо знакомых психологии «пограничных ситуаций», остающихся вполне в пределах эмпирической реальности, но в более сильном онтологическом смысле, так что «процессы на границе» в данном случае уже отчасти «мета-эмпиричны», лежат вне пределов обычного опыта, доступного дискурсивной методологии. Мистическая психология исихазма содержит в себе обширный опыт наблюдения и дескрипции психических явлений и процессов, как в «обычной», так и в «мета-эмпирической» сфере; она также содержит опыт управления этими процессами, включающий большое число специфических методов и приемов.

Все это разнообразное психологическое содержание обладает, однако, естественной внутренней структурой. Целокупность исихастского опыта, как мы отмечали, составляет единый Духовный Процесс, и сама Традиция всегда выделяла в этом Процессе отчетливые ступени, идущие в строгом восходящем порядке от «врат» Процесса, покаяния, до завершающего благодатного обожения. Каждой ступени этого пути восхождения присущ свой определенный тип устроения множества всех человеческих энергий – «энергийного образа» человека; что включает и свой режим, свои процессы деятельности сознания. Вследствие этого, каждая ступень порождает свою особую психологическую проблематику – так что возникает серия (относительно) автономных программ, структурированная по ступеням Духовного Процесса: психология «духовных врат» – психология непрестанной молитвы, исихии, сведения ума в сердце... – и т. д. Существенно, что Традиция доставляет богатый, содержательный корпус свидетельств также и для высших ступеней, вплотную приближающихся к предельной, онтологически граничной области опыта. Мы обнаруживаем здесь, в частности, подробный материал о той трансформации, какую испытывают в развитом мистическом опыте перцептивные способности человека. Возможность реально проследить эту трансформацию, что с древности известна как феномен «отверзания

чувств», появления новых средств восприятия, «умных» или «духовных», – имеет принципиальную важность. Здесь мы находим опытное удостоверение и прообраз, начаток того радикального изменения, преображения человеческого существа – включая и телесно-душевное естество его – о котором учит мистическое богословие Православия.

Наконец, после всего сказанного, становится более понятным и появление в нашей программе последнего, *системно-синергетического* раздела. Соблюдая иерархию подходов, ставя на первое место раскрытие внутренней, духовной сути рассматриваемых религиозно-мистических явлений, как она иммаиентно квалифицируется в Православии, – мы в то же время находим уместным и полезным, даже необходимым, учесть все аспекты, взглянуть на изучаемый круг явлений со всех возможных сторон. И образ Духовного Процесса, развертывающегося в энергийном плане, являющего собой спонтанное восхождение по ступеням, каждая из которых есть некая конфигурация энергий, динамическая структура определенного рода, – такой образ отчетливо подсказывает взглянуть на Духовный Процесс также и в аспекте процессов самоорганизации.

Кардинальная особенность структур, отвечающих ступеням Духовного Процесса, – их неотрывность от этого процесса: строимые в Процессе специфические конфигурации духовных и психосоматических энергий человека существуют лишь в рамках, в ходе Процесса, возникая из предшествующей ступени и переходя в последующую. Вне же Процесса, обособленно, они не осуществимы и не могут стабильно существовать; так что весь Процесс являет собой единую динамическую связь, процесс последовательной генерации единой восходящей иерархии энергийных форм. Но такая особенность есть характерное отличие определенного рода природных процессов – широко изучаемых сегодня процессов синергетики, классический пример которых – генерация восходящей (самоусложняющейся) иерархии структур хаоса. Замеченная параллель идет далеко, затрагивая многие стороны процессов. Так, и в антропологическом, и в синергетическом процессе критически важно наличие фактора спонтанности (который аскетика учитывала всегда, называя «самодвижностью»). Прослеживая действие этого фактора, можно увидеть аналогию (неложно подсказывае-

мую и языком) между *синергетическим* характером природного процесса и парадигмой *синергии* в Духовном Процессе. – Возникает, в итоге, новый круг проблем, который, как и в случае психологической проблематики, естественно структурируется по ступеням Процесса. Каждая ступень, а также и акт перехода от данной ступени к следующей, обладают некоторым «синергетическим содержанием»: они могут быть проинтерпретированы, соответственно, как динамические структуры самоорганизации и акты перехода в синергетическом процессе. Наглядней всего это содержание выступает в начальной ступени, покаянии. Как известно, для синергетического процесса необходимой исходной стадией, с которой начинается выстраивание серии динамических структур, является приготовление сильно неравновесного состояния, резкое удаление системы от обычных устойчивых режимов. Прямая структурная параллель с покаянием очевидна. Чтобы началась принципиально иная динамика внутренней жизни, начался восходящий процесс спонтанного выстраивания энергийных структур сознания и психосоматики, не возникающих в обычном существовании человека, – необходим радикальный выход из равновесия, исходное потрясение, отбрасывание всех привычных стереотипов. Синергетическая параллель делает по-новому понятным для нас дискурс покаяния с его напряженностью и экзальтацией, устрашающей образностью, резкими эмоциями и преувеличениями... – и мы соглашаемся, что подобные параллели из взаимно отдаленных областей имеют свою эвристическую ценность.

Однако нельзя и преувеличивать их значение. Нельзя считать, что в них кроется истинная природа духовных процессов и, в особенности, Духовного Процесса; это было бы простым заблуждением сциентистского редукционизма. Искомую природу Процесса способен вобрать и выразить – так учит элементарная эвристика – не суб-антропологический, а только мета-антропологический дискурс: дискурс мистического диалогизма, Богообщения и обожения, дискурс расширенной, а не суженной онтологической перспективы. Для исполнения же того, что раскрывается нам в этом дискурсе, оказываются необходимы и все другие: однако в свою меру и в своем месте.

Аналитический Словарь Исихастской Антропологии

Преамбула

Начнем с двух цитат. «Христианской теологии удалось пролить совершенно новый свет на человеческую личность и её диалогический характер. Можно было бы, опираясь на эту новую антропологию, попытаться нащупать исходную точку для построения новой философии и спросить себя: нельзя ли сегодня на место мета-физики (т. е. прежней устаревшей картины мира как φύσις'а) поставить мета-антропологию?»[1] И вторая: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе, при условии, чтобы с самого начала было принято *открытое* воззрение на человека»[2]. Эти два высказывания, принадлежащие, быть может, лучшим умам современного католического и православного богословия, вполне раскрывают цели и установки данной работы. Надо только продолжить их и уточнить – а для этого связать меж собою. Ханс Урс фон Бальтазар и я с ним чаем, что в христианской антропологии возможно обрести «исходную точку для построения новой философии» – но только не в той антропологии, что от века имелась как один из разделов в корпусе школьного бого-

---

[1] *Х. У. фон Бальтазар.* О простоте христиан. // Символ. 1993. Т. 29. С. 62–63.

[2] *Прот. Иоанн Мейендорф.* Православное богословие в современном мире. // Православие в современном мире. Нью-Йорк. 1981. С. 175. (Курсив автора).

словия. Надежды связываются с некою «новой антропологией», природу которой поясняет о. Иоанн Мейендорф: речь идет о той антропологии, которой, в некоем смысле или аспекте, должно стать богословие как таковое, в целом. Такие тенденции и надежды отражают тот факт, что в современной мысли отнюдь не всё происходит по заветам Мишеля Фуко: происходит не только де-антропологизация, но и совершенно обратное. Происходит большой антропологический поворот, растет тяга к новой антропологии, холистической и диалогической, к новому образу человека – как к исходной базе для философской, а равно и богословской мысли. В секулярной философии заметный знак этого движения – интенсивный интерес к диалогической мысли (круг Бахтина, круг Бубера и др.). В религиозной же мысли назревает и уже совершается то, о чем говорит о. Иоанн: антропологизация богословия.

Но это – сложное явление и процесс. Отнюдь не случайно в нашей цитате «православный богослов» принимает «диалог на такой базе» лишь с оговоркою, «при условии»: странно, если бы богословие могло без ущерба для себя сближаться с любою, какой угодно антропологией! Сегодня под «антропологизацией» имеют в виду, в первую очередь, ту, которая осуществляется в протестантской «экзистенциальной теологии» и тесно связана с проводимою в этой теологии ревизией и «демифологизацией» догматико-патристических оснований христианской мысли. Как в силу этих связей, так и независимо от них, в самом своем существе, развиваемая здесь «экзистенциальная интерпретация» содержит очень спорные элементы, которые в богословии всех христианских исповеданий критиковались как психологизация, субъективизация, «приватизация» сущности христианства[3]. Однако критически важно, что антропологический поворот богословия ничуть не обязан выливаться именно в это русло; для него возможны и другие пути. И не менее важно, что среди них есть и путь, чрезвычайно близкий Православию, по сути, даже исконно присутствующий в нем.

---

[3] Хотя установка сохранения «керигмы» все же удерживает это направление от совершенной редукции и натурализации Благой Вести, к каким скатывается, скажем, «антропологизация» по Шлейермахеру или, тем более, по Фейербаху.

Вспомним, что в Православии, наряду с обычным «теоретическим» или «академическим» богословием (развитым, впрочем, неизмеримо слабее, чем на Западе), от века существовал иной тип богословской мысли, стоящий на неразрывном союзе с духовной практикой, опытом жизни в Боге. Опытной базой его служила сфера аскетики, а главною категорией выступало обожение – концепт особого рода, соединительный мост между аскетикой и богословием, одновременно – фундаментальное богословское понятие и практический предмет, искомое аскетических трудов. (Заметим, что в инославии данный концепт отсутствует). И если богословие последовательно строится как учение об обожении, растущее из опытной почвы подвига и занятое, в первую очередь, осмысливающей дескрипцией этой почвы, – оно именно и предстает как антропологический (антропологизированный) и феноменологический дискурс; его скриптуральная и догматическая основа вводится в антропологический контекст и выступает, в определенном смысле, как код антропологии. Здесь, таким образом, тоже налицо несомненная антропологизация богословия – однако весьма иная, нежели в экзистенциальной теологии. Здесь, становясь антропологией (и феноменологией), богословие не утрачивает своего христоцентрического ориентира и не вынуждается отменять или «демифологизировать» свои скриптуральные и догматико-патристические основания. И достигается это всецело за счет того, что Мейендорф назвал – см. выше – «открытым воззрением на человека». Это – присущее Православию расширенное и динамическое видение реальности человека, в котором антропология нераздельно сопряжена с онтологией и обе предполагают для человека и здешнего бытия открытую возможность трансцензуса, превосхождения своей наличной, «ветхой» природы. Антропологизация иная, оттого что в ней – *иной антропос*: человек в подвиге, в расширенной онтологической перспективе.

Основы этого специфически православного дискурса, дискурса подвига и обожения, заложил уже преподобный Максим Исповедник (VII в.). Св. Григорий Палама (XIV в.) кардинально его углубил и развил, а выдающиеся русские богословы нашего века – еп. Василий (Кривошеин), прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, прот. Иоанн Мейен-

дорф, начали транскрибировать его для современного сознания. Уже стало очевидным, что, сравнительно с традиционным типом, богословие здесь существенно реорганизуется внешне и трансформируется внутренне. Подобно современной философии, оно вновь пересматривает свои отношения со сферой опыта, теснее сближаясь с ней, – и на этом пути может, вообще говоря, сложиться новое соотношение между сферами богословия и философии, отличное от известных стереотипов «религиозной философии», как в России, так и на Западе. Это и было бы тою «мета-антропологией», на появление которой выражает надежду Бальтазар. Но продвижение к ней покуда в зачатке; философское и психологическое содержание «дискурса подвига и обожения» еще пребывает нераскрытым. Чтобы сделать следующий шаг, нужен, прежде всего, новый и пристальный взгляд в саму опытную основу: необходимо новое современное прочтение всего корпуса текстов православной аскетики.

Попытки подобного прочтения – хоть очень немногочисленные, в силу масштабов дела – в литературе имеются. Прежде всего, тут следует назвать два труда: старую книгу С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (т. 1, ч. 1, 2; т. 2. СПб. 1907) и относительно недавнее сочинение исследователя-иезуита о. Фомы Шпидлика: Thomas Špidlik, S. I. La spiritualité de l'Orient Chrétien. Vol. I. Manuel systématique. Vol. II. La Prière. Roma 1978, 1988. Оба они отличаются капитальным объемом и огромным охватом литературы, однако по характеру и задачам крайне далеки от нас. Они стремятся дать изложение аскетического учения, следуя обычной парадигме внешнего расчленяющего описания, и потому строятся в ключе детальной систематизации, схоластических классификаций и схем. (При этом, труд Зарина сильно устарел, а труд о. Шпидлика исходит из отличной, инославной традиции.) Мы же следуем иной парадигме, участной и энергийной (см. о ней введение к Ч. II), и это влечет иную постановку задачи: не «изложить учение», но «реконструировать практику», представить православный подвиг как целостный подход человека к самому себе, как способ жизни и стратегию деятельности: увидеть его в его запредельном устремлении, в живом действии, как ὁ βιός ἡσυχαστός, сменивший ὁ βιός ὀρφικός античного че-

ловека. – В таком направлении, предлагаемый Словарь оказывается, по существу, первым опытом и первым подступом; и как таковой, он обречен быть во многом несовершенным.

База Словаря – православная аскетика в целом всего пройденного ею пути, от св. Антония Великого до св. Силуана Афонского и игумена Софрония. Всё это древнее русло и есть, в широком смысле, исихастская традиция, и её тексты составляют используемый в Словаре корпус первоисточников, основа которого – «Добротолюбие» в капитальнейшем русском варианте св. Феофана Затворника. Используя этот корпус, приводя его свидетельства по разбираемым темам, мы, как правило, рассматриваем данную в нем позицию как нечто единое, отвлекаясь от всех различий и расхождений внутри Традиции. Основание для этого в том, что Словарь не носит характера научных штудий, где специально исследуются различия периодов или школ аскезы. Его назначение – выделить и осветить базу Традиции: ее важнейшие понятия в их сути и их взаимосвязи; и в этой базе Традиция, действительно, сохраняет на протяжении веков поразительную степень единства – ибо она сделала это единство, эту воспроизводящуюся идентичность в главном, своим строгим конститутивным принципом. Есть все основания утверждать, что краеугольная православная установка «верности Отцам» была соблюдаема в аскетике много строже, нежели в богословии. Сказанным объясняется и другой момент: использование в качестве основного корпуса текстов именно русского «Добротолюбия» в переводе святителя Феофана. В последние годы сей труд св. Феофана разбирался и немало критиковался; с позиций современной (а зачастую и всякой) текстологии, он обращается с текстами недопустимо вольно. Однако для нас преп. Феофан – далеко не просто переводчик. Он полномочный соучастник в тексте как духовном событии, и труд его – не столько перевод, сколько очередной этап рецепции текста самой Традицией (см. в связи с этими герменевтическими аспектами Ч. II, разд. I-Δ, I-E, II- Δ).

Далее, база Словаря включает и другой корпус текстов – современных православных богословов – интерпретаторов традиции: архиеп. Василия (Кривошеина), В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, архим. Киприана (Керна),

прот. Иоанна Мейендорфа, еп. Каллиста (Уэра), Х. Яннараса. Корпус А (первоисточников) и корпус В (толкований) рассматриваются как различные по статусу, однако не кардинально. В первую очередь мы стремились опираться на Корпус А; но и Корпус В – также внутри Традиции, так что вся база, как это и должно, есть самосвидетельство последней. (В силу этого методологического принципа мы не привлекали текстов внеправославных исследователей, что отнюдь не является актом оценки). Однако материал Традиции проработан далеко не с той глубиной, какой требовал бы настоящий словарь-тезаурус, где для каждого понятия точно очерчен весь его ареал и до конца описан весь комплекс его семантических отношений. В каждом случае отбиралось лишь основное ядро (что отчасти возмещается аналитическим характером Словаря, раскрытием идейно-смысловых связей).

Словарь принимает, кроме того, ограничение сферой антропологии. Границы, диктуемые им, не очень четки и отчасти даже условны. Прежде всего, им должно исключаться богословие как «речь о Боге» – однако это заведомо не возможно в полной мере, коль скоро антропология исихазма рассматривает человека сущим в Богообщении и обожении. Если же еще учесть антропологизацию богословия, к которой естественно подводит учение об обожении, – исключение может вообще превратиться во включение, и антропология предстанет, почти по Бальтазару, если не мета-, то мега-дисциплиной: учением о здешнем бытии как о личности в обожении, объемлющим и богословие, и ряд других областей. Словарь не имеет в виду такого расширения рубежей антропологии, покуда понимая последнюю в обычном смысле. Конечно, и при этом в нем неизбежен некий набор богословских понятий, относящихся к икономии Богообщения (и, прежде всего, ключевые понятия Божественной энергии и благодати); но эти понятия лишь используются, а не разбираются. Напротив, как предмет рассмотрения включены наиболее необходимые понятия другой смежной сферы: принадлежащие христианской антропологии, но не носящие специфически исихастского или аскетического характера. Подобные понятия составляют как бы обрамление собственно исихастской антропологии: в своих

началах она опирается на общехристианские представления о ситуации человека (тварность, падшесть, свобода и т. п.), а в своем завершении приходит к общехристианской же эсхатологии, к темам преображения и воскресения, «восьмого дня». Соответственно, для цельности в Словарь включены начальный раздел А. Ситуация и заключительный раздел Ω. Эсхатология, в которых статьи более беглы и тезисны. Основная же часть содержит категории исихастского подвига, которые имеют две определяющие черты: это суть категории динамические (категории процесса, деятельности) и опытные, характеризующие феномены реальной практики, а не теоретические конструкты.

Здесь стоит, однако, оговорить, что опытный, феноменологический характер исихастского дискурса обладает, с позиций современной герменевтики, коренным несовершенством: непроясненностью, недостаточной проработанностью основоположного понятия *опыта*. Аскетика имеет дело преимущественно с самыми специфическими формами опыта, опытом внутренним и мистическим. В этих формах приобретают иной характер и требуют нового тщательного анализа все атрибуты корректного феноменологического дискурса: описуемость (выразимость) опыта, его воспроизводимость, верифицируемость (достоверность), аутентичность и др. Разные мистические школы и типы мистики очень разнствуют в своем отношении к опыту, и задача создания адекватной герменевтики мистического дискурса имеет для них весьма разную трудность и выполнимость. В данном аспекте, исихазм – одна из самых строгих и отрефлектированных традиций, наиболее чуждых «мистическому произволу»; в трудах его классиков – Максима Исповедника, Исаака Сирина, Паламы, Феофана Затворника – видно внимание к очищению опыта, его корректному препарированию и представлению. Чрезвычайно рано здесь появилось и играло важную роль понятие ложного опыта, «прелести» (см. Подвиг). Но тем не менее, задача выработки современных концепций внутреннего и мистического опыта, а равно их приложения к материалу исихастской традиции, пока нисколько не решена. Не решена и родственная задача: научиться разделять в исихастском дискурсе истинный пласт (или базу) опыта и аутентичной передачи внутренней реально-

сти – пласт (или призму) языка – и пласт (или призму) поэтики, устойчивых элементов жанра. Для её решения прежде должны быть пересмотрены и переопределены заново сами понятия наблюдения и дескрипции. Словарь не может разрешать подобных задач, он должен использовать их наличные решения. Невозможность этого увеличивает сумму несовершенств работы; но делается зато возможным обратное развитие: будущее исследование исихастского дискурса сможет опираться на наш Словарь. Такой опорой он послужит, как мы увидим, уже для следующего текста в данной книге, «Подвиг как органон», где мы приступаем к анализу указанных задач.

Сходная ситуация и в другой большой теме, компаративистской. Наличные результаты здесь также очень скудны, и в Словаре я редко вхожу в сравнительные аспекты, оставляя их будущему. Однако, в отличие от темы опыта, это – естественный порядок; компаративистика – из ряда вторичных, а не стержневых проблем. Предполагается, что сравнение с родственными, параллельными явлениями необходимо и важно для объективной трактовки и адекватного понимания предмета: «Близорукость рассмотрения корректируется линзами сравнительного анализа»[4]. В принципе, это неоспоримо; но на практике, в старой позитивистской парадигме познания установки «объективности» и «научности», толкуемые как требования сугубо внешнего регистрирующего подхода, полного дистанцирования от предмета, неодолимо тянули к гиперкритике, к недооценке самостоятельности и творческих потенций предмета. В компаративистике это рождало тенденцию видеть во всякой общности лишь влияние и заимствование – и, в итоге, сравнения часто не прибавляли, а убавляли адекватность понимания.

Вот яркий пример из нашей темы: вопрос о сопоставлении исихазма и суфизма. Географически, исторически две традиции тесно сближены, а их молитвенные техники включают общие приемы, прежде всего, дыхательные. Специалисты по суфизму объясняют эту общность влиянием исихазма: «Контроль над дыханием с самого начала был... остатком

[4] *V. L. Wimbush, R. Valantasis.* Introduction. // Asceticism. P. XXXI.

аскетического наследия восточного христианства»[5]; специалисты же по исихазму – влиянием суфизма: «Способ соединять Иисусову молитву с дыханием... несомненно [несет] влияние ислама[6]. Гипноз «научности» таков, что о. Иоанн Мейендорф оставляет в стороне вполне известные факты: зрелый исихазм успел уже сформироваться до появления ислама, а преп. Иоанн Лествичник учил о соединении молитвы с дыханием прежде возникновения не только суфизма, но самого Корана. За этой тенденцией ученых стоит известное недопонимание природы Традиции: хотя межтрадиционные трансляции – нередкое явление, однако как лоно, где хранится и генерируется духовная энергия, *подлинная Традиция не менее способна творить, нежели наклонна заимствовать*. И без учета этого, как мы видели, компаративизм легко может стать источником аберрации, а не коррекции. Подобное замечает и Питер Браун: «Я часто видел, как резкий и смелый дух многих христианских понятий... делался пресным и выхолощенным, когда их списывали (explained away) на простое заимствование от предполагаемого языческого или иудейского "окружения"»[7]. Сегодняшний постмодерн также непомерно выпячивает компаративистику (что мы уже замечали в Предисловии), обладая неудержимой тягой сравнивать и монтировать все со всем, не принадлежа ничему. На смену идолам «объективности» и «научности» приходит круженне кодов, систем репрезентации, интертекстуальных практик, где ловкая техника вскрытия не спасает от верхоглядства и пустоты. – В итоге, верней научных методологий по сей день остается древнее правило: лишь войдя глубоко внутрь Традиции (не усыпляя при этом разума!), сможешь увидеть её истинное соотношение с другими – ибо станешь способен отличать важные, настоящие сходства и различия от внешних, малозначащих или вообще кажущихся. Поэтому в современной западной литературе, при всей любви к компаративизму, сплошь и рядом не улавливают

---

[5] *Дж. С. Тримингем.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 160.

[6] *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2. СПб. 1997. С. 195–196.

[7] *P. Brown.* The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. Columbia University Press. 1988. P. XVI.

или искажают даже самые общие и очевидные (изнутри!) линии различения и ориентации. Исихазм, мистика обожения, – не мистика медитации, не мистика Присутствия [8], не мистика Имени (см. Иисусова молитва). Он более деятелен и радикален, он – непрестанный труд само-преобразования, аутотрансформации – к Общению и в Общении. Он не мистика спиритуалистского экстаза, исступления и отрешения от тела, не спекулятивная и не визионерская мистика. Он и не психотехника, нацеленная на продуцирование «измененных форм сознания». Он – холистическая и личностная мистика трансцендентного и трансцендирующего Общения: актуального превосхождения смертного человеческого естества в энергийном соединении со Христом.

А. Ситуация

Тварь и тварность (κτίσις). Христианская онтология имеет в своей основе универсальную модель реальности – модель онтологического расщепления, где существуют два горизонта бытия: подлинное и совершенное бытие (Абсолютное, Бог) и бытие, в том или ином смысле несовершенное, недостаточное, ущербное; между ними – различие сущностей или природ, онтологическая дистанция, бездна. В библейско-христианском варианте модели ключевой предикат, различающий онтологические горизонты, есть тварность (созданность, сотворенность). Несовершенное бытие, – оно же здешнее бытие, чувственный, а равно умозрительный, интеллигибельный мир – в любой своей части не существует изначально (безначально) и независимо, но имеет какое-то происхождение, имеет источник и начало. Тем самым, данное качество принадлежит и онтологическому горизонту в целом, как таковому: это – такое бытие, что не является собственным источником; бытие полученное, заемное, что то же – сотворенное (тварное). Оно предполагает, наряду с собою, свой противоположный себе ис-

[8] Понятие или мифологема Присутствия в православной мистике получает эсхатологическое переосмысление: Присутствие – греч. Парусия, παρουσία – значит здесь Второе Пришествие Христа.

точник, и таковым выступает другой онтологический горизонт, бытие совершенное, чьи атрибуты включают самобытность, безначальность, нетварность. Отношение двух горизонтов в такой модели задается источным фундаментальным Актом: Творением. Этот Акт – вне времени и пространства, причинно-следственных связей, логики: ибо прежде них всех. Поэтому в философии, обращаясь к этому акту, сознание оказывается перед проблемой особого, выделенного характера. Перед ним встает «фундаментальный вопрос метафизики: Почему есть нечто, а не скорее ничто?» (Хайдеггер) – и на этот вопрос, согласно Хайдеггеру, никаким из методов философии невозможно получить законченного ответа.

Христианская онтология персоналистична. Совершенное бытие есть бытие личное: Бог – Пресвятая Троица, единая Сущность (Усия) о трех Лицах (Ипостасях), связанных отношениями рождения (Сына Отцом) и исхождения (Духа от Отца чрез Сына). Начало тварного бытия, или Творение, есть Божественный акт, в котором участвуют все Ипостаси: мир творит Отец (имеющий по отношению к миру имя Творца-Вседержителя), и творит Сыном и в Духе. Важным догматическим положением является отличие творения от рождения. Последнее предполагается самою природой Отца и совершается из Его сущности, так что рожденное (Сын) сопринродно и единосущно рождающему; но сотворенное (тварь) инородно и не единосущно творящему. Это означает, что творение совершается не из сущности Бога – и, тем самым, совершается из ничто, поскольку вне Бога нет бытия. «Все сотворил Бог из ничего» (2 Мак 7, 28). Следовательно, творение есть деяние воли Божией, произволение Бога, не имеющее внутренней необходимости. Твари, мира могло бы и не быть. Именно эта изначальная и неустранимая возможность несуществования и необязательность существования делает «фундаментальный вопрос» фундаментальным – или, в других терминах, мистическим, как утверждает самая строгая философия XX века, философия Витгенштейна: «Мистично не то, *как* есть мир, но то, что он *вообще есть*» (Логико-философский трактат, п. 6. 4. 4. Курсив автора). Различие тварного и нетварного – подлинное онтологическое различие.

Концепция твари в христианстве антропоцентрична: человек есть «микрокосм», в нем представлены все стороны, собраны все элементы тварного бытия, так что он есть тварь par excellence и средоточие твари. Поэтому горизонт тварного бытия онтологически отождествляется с бытием человека, и стержнем, осью всей картины реальности выступает онтологическое отношение Бог – человек. Далее – что решающе важно – эта концепция твари динамична: в лице и через посредство человека тварь стремится к соединению с Богом, и крестная жертва Христа служит залогом, предпосылкой возможности такого соединения. Поэтому тварное бытие есть не статичное, неподвижное пребывание, а процесс (история, драма), цель которого – преодоление онтологического расщепления и воссоединение горизонтов бытия (см. ниже Обожение и др. статьи).

Идея творения, категории твари и тварности специфичны для христианской мысли и вместе с другими элементами христианского учения, чуждыми мысли эллинской, – прежде всего, понятием личности – по сути, так и не вошли в орбиту европейской философии, не получили в ней систематической разработки, оставшись достоянием богословия. «Идея твари чужда "естественному" сознанию. Её не знала античная, эллинистическая мысль. Её забыла новая философия»[9]. Но стоит заметить, что характеристика здешнего бытия как тварного не есть его внутренняя характеристика: это – характеристика отношения между двумя горизонтами реальности. Поэтому здешнее бытие видится как тварное только с позиции, которой доступна вся целокупная реальность. Речь, ведущаяся с такой позиции, есть речь богословия; речь же антропологии должна вестись, вообще говоря, с позиции, ограниченной лишь горизонтом здешнего бытия. Такая позиция не видит Творца и не видит здешнее бытие как сотворенное; однако она еще видит в здешнем бытии проекцию, печать сотворенности: свойство наделенности началом, *оначаленности*. Эта внутренняя характеристика – точный коррелат тварности при переходе из дискурса теологического в антропологический; и ниже мы позволим себе использовать оба понятия как равносильные. Сказанное от-

[9] *Г. В. Флоровский.* Тварь и тварность. // Православная мысль. Т. 1. Париж. 1928. С. 184.

носится и к другим богословским понятиям: речь антропологии должна, вообще говоря, включать только их «проекции», следы в здешнем бытии.

Смерть и смертность (θάνατος). Предикат тварности означает, что здешнее бытие начально (небезначально). Является ли оно также и конечным? Обычная логика и христианское вероучение согласно дают на этот вопрос отрицательный ответ. Между начальностью и конечностью – в том числе, и онтологическими – нет необходимой связи. Это значит, что тварное бытие априори возможно в двух модусах или образах: начально-конечное, что то же, всецело конечное – или же начальное, но не конечное; «полубесконечное», «лучевидное». Оба они совместимы с тварностью. Но ситуация человека включает фундаментальный факт: здешнее бытие совпадает с первою возможностью, являет собою бытие не только начальное, но также конечное. Конечность, наличие конца (предела, границы) – вслед за тварностью, второй фундаментальный предикат наличного бытия. В сфере живого конец есть утрата, прекращение жизни – что именуется смертью; в этой сфере – и, в частности, для существования человека – конечность выступает, прежде всего, в форме смертности. Но она не сводится к смертности, будучи началом более общим: как и начальность (тварность), конечность – не эмпирический, а онтологический факт, внутреннее качество здешнего бытия, которое «срастворено» ему, проявляясь в его существовании во всем и всюду.

С феноменом смерти связана самая суть христианства (как, впрочем, и всякой религии): Благая Весть его – весть о преодолимости смерти. Поэтому многие другие аспекты понятий смерти и смертности еще будут затрагиваться ниже (см. Падение, Спасение, Воскресение и др.).

Падение (παράπτωμα). Тварность и смертность (означенность и оконечиность) – предикаты не одного и того же рода. Только первый из них прямо выражает отношение Бога и мира (человека), диктуется этим отношением и неотъемлемо сопутствует второму онтологическому горизонту как «иному Бога». Второй, как мы видели, не вытекает из

отношения Бога и мира: «Бог смерти не создал», гласит ветхозаветный афоризм (Прем 1, 13). В Писании же утверждается даже большее: «смерть чрез человека» (1 Кор 15, 21). Здесь мы – на почве библейского мифологизма, в сфере мифологического сознания. Онтологический факт необязательности конечности тварного бытия библейское сознание выражает в форме мифологемы падения (первородного греха). Априорная возможность двух модусов тварного бытия в дискурсе Священной Истории гипостазируется в картину Рая, первозданного состояния твари, в котором выбор между двумя её модусами еще открыт; апостериорный факт принадлежности наличного бытия модусу конечности аналогично гипостазируется в событие падения Адама и его извержения из Рая во «внешний мир», подчиненный конечности и смерти. «Изначально человек не был создан для смерти, в него была вложена возможность бессмертия. Человек должен был духовно-творческим подвигом утвердить в себе эту возможность, но он мог её и упразднить, что и произошло в первородном грехе»[10]. Однако «эон райского бытия» и событие падения, вслед за событием Творения, предполагаются лежащими вне здешних времени и пространства. Это важное положение утвердил впервые св. Григорий Нисский. Им ставится заслон на пути натуралистического мышления и гностического воображения, представляющих онтологические тезисы под формою эмпирических фактов, и создаются предпосылки для необходимого различения трех разных дискурсов: Священной Истории (Рай, Древо, Искушение Евы), теологии (тварность, падшесть) и антропологии (модусы начальности и конечности).

В дискурсе антропологии Падение также имеет свою проекцию, в нем есть своя связь с опытом здешнего бытия. Оконеченность и для этого опыта есть свойство иного рода, чем оначаленность. Утверждение оначаленности – суждение об уже происшедшем, но утверждение оконеченности – суждение и о будущем, о том, чего еще не было. Мой конец еще не наступил, и потому априори он может и не наступить, и есть ряд аргументов за то, что он и не должен наступить – ergo, он есть событие иного метафизического рода и

[10] *Прот. Сергий Булгаков.* Жизнь за гробом. М. 1993. С. 4.

статуса, нежели мое начало. Поэтому разговор о конце возможно, в принципе, строить как разговор не о норме, а об отходе от нормы: о падении.

Грех и греховность (ἁμαρτία). Отчего пребывание твари в модусе конечности осознается и обозначается как «падение», событие, нагруженное явным этическим содержанием? Ответ очевиден. Модель онтологического расщепления всегда содержит в себе аксиологическое – а отсюда, далее, и этическое – измерение. Её бытийные горизонты изначально мыслятся далеко не равноценными. Богу принадлежат все совершенства и достоинства (хотя, в силу онтологической дистанции, они не могут считаться Его внутренними свойствами, а приложимы только в сравнении). Бог – Полнота, довлеющая себе; Абсолютное Благо, Истина, Красота...; здешнее бытие – нехватка бытия и умаленное, ущербное присутствие всех высших ценностей. В библейско-христианском варианте модели этот аксиологический мотив, усиливаясь, перерастает в острый и всеохватный этицизм. Двоица модусов тварного бытия выступает прообразом двоицы противоположных этических начал: все, связанное со специфическою природой одного модуса, – добро, другого – зло. Ибо наличное бытие не просто несовершенно и ущербно в сравнении с Богом, но – сугубо ущербно, ущербно сверх природной необходимости. Бог положил для твари отличием одну лишь начальность, она же пребывает, помимо того, в конечности. И это – огромной важности факт! Здесь корень не только этицизма, но также и динамизма здешнего бытия, завязка онтологической драмы, свернуто данной как Священная История и развертывающейся как история эмпирическая. Конечность – отличие здешнего бытия от бытия Божественного, не определенное Самим Богом, не заложенное в порядке творения. Это добавочное недолжное отличие остро переживается библейским сознанием, воспринимаясь как поврежденность, порча первозданного тварного бытия, как лежащее на нем проклятие падшести (ср. Падение), удаления от Бога, разобщения с Ним. Поскольку же конечность срастворена здешнему бытию, то знаки этой порчи – на всем, она представляет собой вездесущую, всюду проникающую стихию. Все язвы, все

косное, темное, тяжкое в существовании человека, общества, мира – принадлежат этой стихии или в ней коренятся. Отсюда понятна дефиниция: конечность здешнего бытия, воспринятая как его внутренняя поврежденность, гнездящаяся повсюду порча или болезнь, именуется *греховностью*. Любое конкретно-практическое выражение греховности, акт, обнаруживающий конечность, бытийную немощь, «неудачу» (Х. Яннарас) здешнего бытия, есть грех (но часто «грех» употребляется и в родовом значении, как «греховность»). Смерть, т. о., – дериват, эпифеномен греховности: «грех рождает смерть» (Иак 1, 15), ибо разрушает то отношение человека с Богом, при котором смерть не была бы необходимостью.

Но надо пойти и глубже в раскрытии онтологических корней глобального этицизма, проникающего концепты падения и греха, как равно и все библейско-христианское сознание. Горизонт аксиологии – не последний. В конечном счете, за тем фактом, что отличия конечного тварного бытия от нетварного не просто констатируются sine ira et studio, но «остро переживаются», имеют экзистенциально-нравственное значение, стоит не столько аксиология, сколько личностный характер библейско-христианской онтологии. Этот характер определяет собой не только представления о Боге (см. выше), но равно и стержневое онтологическое отношение Бог – человек. Здесь, в этом отношении, мы находим очень специфическое сочетание радикального разрыва, отстояния – с тесной связью: такое сочетание, которое не представляет собой привычной философам антиномии или диалектического противоречия, но может быть описано лишь на основе личного бытия. Наряду с началами сущности и ипостаси, Богу присуща воля, которая осуществляется посредством Божественных энергий. Они принадлежат Сущности и Св. Духом ниспосылаются тварному бытию. Духовно-душевные энергии человека могут воспринимать их, входить в общение с ними – и именно таким образом Богочеловеческое отношение вовлекается в горизонт личного бытия, окрашивается всеми качествованиями духовно-душевной и нравственно-волевой стихии человеческого существования. Отсюда и конституируется нравственная природа греховности: «понятие греха наличествует

лишь там, где отношения между Богом-Абсолютом и человеком-тварью принимают характер чисто личный. Иначе остается только интеллектуальное представление о той или иной ступени совершенства формы существования»[11].

Признание онтологической ситуации твари греховностью, порчей не может не вызывать вопроса о возможности очиститься от греха, устранить порчу; больше того, не может не вызывать тяги, порыва к такому устранению. Равным образом, если вверженне, попадание в данную ситуацию рисуется как «падение» – не может не возникать вопрос о «восстании». Уже выбор языка, исходных понятий библейской речи предопределяет динамический характер библейской картины бытия. Мы видели, что помимо «тварного конечного» априори возможно и «тварное бесконечное» бытие, не знающее греховности и смерти. Сей род бытия – наибольшая открытая твари близость к Божественному бытию, так что «восстание из падшести», «устранение порчи», «превосхождение естества» и все прочие формулы онтологической трансформации, о чаянии, о жажде которой говорит уже сам строй новозаветной речи, могут означать лишь одно: переход между двумя модусами тварного бытия, претворение тварной конечной (падшей) природы в тварную бесконечную.

Возможен ли такой переход? Сразу можно сказать, что он невозможен силами только самой твари: любая изолированная, сущая сама по себе природа не может сделаться иною природой, она может только осуществлять себя. Участие Божественной природы – заведомое условие онтологической трансформации твари, и можно видеть, что вышеописанная личностная трактовка Богочеловеческого отношения несет в себе предпосылки возможности такого участия. Божественные энергии присутствуют и действуют в тварном бытии как благодать. И именно благодать, будучи воспринята человеком, делает для него возможным превосхождение естества, становление «новой тварью» (2 Кор 5, 17); однако воспринять благодать, дать ей действовать в себе и себя претворить, человек может лишь посредством собственного произволения и усилия, особой духовной работы.

---

[11] *Архим. Софроний (Сахаров).* Видеть Бога как Он есть. Эссекс. 1985. С. 18.

Свобода твари (ἐλευθερία τῆς κτίσεως). Осуществляется ли, осуществится ли в реальном существовании твари её претворение в «новую тварь»? Ответ на это неизвестен, исход открыт и будет оставаться открытым до конца истории мира. Действительно, онтологическая трансформация совершается лишь с помощью Божией; Бог же действует в ней Своими энергиями (благодатью). Дело человека – устремиться к благодати, суметь её восприять, уловить, «стяжать»: соединиться с нею. И непосредственно дело это принадлежит – энергиям человека. Уловление Божественных энергий – дело энергий человеческих; так что суть и ядро онтологической трансформации – соединение энергий Бога и человека, энергийное соединение Божественной и человеческой природ. Но события и процессы, что совершаются энергиями, в сфере энергий, будь то Бога или твари, имеют важнейшую отличительную особенность: им присущи отсутствие необходимости и детерминизма, открытая возможность не совершиться, не происходить. Человек волен как направлять, так и не направлять свои энергии к стяжанию благодати.

Итак, в ситуации твари имеются две черты: существование двух различных модусов тварного бытия и возможность – однако не обязательность! – онтологического превращения, перехода из наличного модуса в другой. Взятые вместе, они значат, что у твари есть актуальная возможность бытийного самоопределения: выбора себя замкнутою в модусе смертности, либо устремляющейся к бессмертию (преодолению смерти). Эта актуальная возможность и есть то, что в патристике и Православии именуется свободой твари. «Аспект божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении... личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той αὐτεξουσία, в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию»[12]. В данной трактовке, свобода – строго онтологическое понятие, черта бытийного статуса, а не мирской ситуации человека: актуальная возможность выбора собственной природы, действенной само-

[12] *В. Н. Лосский.* Господство и царство. Эсхатологический этюд. // Богосл. Труды. Т. 8. М. 1972. С. 206.

реализации в бытийной премене, онтотрансцензусе – а не «свобода воли и выбора», относящаяся лишь к поведению абстрактного индивида с заданною природою в эмпирическом мире. Последнее понимание свободы, сниженное и суженное, возобладало в новоевропейской философии. В православной патристике этой тенденции противодействовало ясное различение двух концепций, достигнутое уже у преп. Максима Исповедника, который ввел понятия «воли природной» (θέλημα φυσικόν) и «воли выбирающей» (θέλημα γνωμικόν).

Энергии твари (ἐνεργείαι τῆς κτίσεως). Залог и корень свободы твари – энергийный характер связи Бога и человека. Это – достаточное условие тварной свободы (тогда как существование двух, по меньшей мере, модусов тварного бытия – её необходимое условие). Энергия – ключевое понятие исихастской антропологии и энергийность, примат энергийных категорий и отношений – главная определяющая черта всего православного мистико-аскетического мировосприятия. Мы постоянно будем обращаться к энергии и связанным с ней концептам; сейчас же лишь приведем первые сведения об энергиях твари.

Понятие энергии как таковой сохраняет в Православии классический аристотелев смысл: это – актуализация потенций (δύναμις) сущего, причем именно – сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не её результат (актуализованность, осуществленность: энтелехия Аристотеля, не вошедшая в словарь патристики). Ср., напр., у Дамаскина: «Энергия же есть движение деятельное. Деятельным же называется то, что движется по собственному побуждению»[13]. Но, прилагаясь к тварному бытию, каким его видела аскетика, понятие существенно перерабатывается, дополняется. Прежде всего, аскетическая практика находила в человеке постоянно меняющуюся множественность, стихию дробности и изменчивости. Человек сложен, множествен уже в своем составе, а отсюда и в своих проявлениях: ему свойственны движения тела, души, ума. Больше того, в силу дробности и рассеянности здешнего бытия, он может вовлекаться

[13] *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. Ч. II, гл. 22. СПб. 1894 (репр. М. 1992). С. 166.

сразу или почти сразу во многие и разные движения, бросать одни, начинать другие... Всякому движению сопутствует энергия (у Аристотеля эти категории близки иногда до синонимичности) и, соответственно, энергия также дробится и плюрализуется: тварное бытие в Православии характеризуют не столько энергией, сколько различными энергиями, множество которых, к тому же, непрерывно меняется. С этой множественностью и изменчивостью связан и другой сдвиг: можно заметить, что в православной трактовке еще усиливается момент недовершенности акта, которому отвечает энергия. Здесь энергии называют также многими другими терминами, приближенно синонимичными: «действования», «выступления», «порывы», даже «воления». В семантике этих терминов есть явный элемент начинательности, они все выражают не столько акт как таковой или же некое развившееся движение, сколько почин, начаток, толчок, «росток» акта или движения. Вместе с тем, это все же актуальный, свершившийся почин и толчок: несколько более отдалившись от завершенности, энтелехии, энергия остается четко отличной от чистой возможности, потенции.

Итак, энергия – первый импульс и актуальный почин движения; и тварь всегда обладает целым множеством разнородных и разнонаправленных энергий. Прежде всего, в соответствии с классическою дихотомией человеческого состава, следует различать энергии телесные и душевные. Анализ сознания приводит к дальнейшим подразделениям; выделяются также различные виды душевных энергий. Уже у Григория Нисского, а затем у Евагрия, возникает трехчастное деление души, на части мыслительную, (по)желательную и раздражительную (она же яростная, включающая эмоции); отсюда, можно говорить и о соответствующих видах энергий. Возможны и встречаются также и многие иные подразделения последних.

Все эти и подобные разделения, классификации энергий чисто эмпиричны, и в философском аспекте формирование нового, плюралистичного понятия энергии, на место классического, остается проблемой. Но множественная и непрестанно меняющаяся стихия тварных энергий, разнородные эмпирические характеристики, которыми энергии различаются, – все это трудно уловимо для концептуализации, и

первоначально у нас возникает лишь полуинтуитивное, размытое понятие-представление об «отдельной энергии», элементе множества энергий, как о некой произвольной окачественности энергии как таковой. К сходному понятию, и тоже на базе аскетики, приходит и индийская мысль. Так определяется *дхарма* в философии классической йоги: «Дхарма, или качественная определенность, есть не что иное как способность [буквально, "энергия" – прим. перев.] носителя-субстрата, ограниченная конкретной областью применения»[14]. Дхармы, как известно, играют в данной системе воззрений самую центральную роль, хотя понимание их остается крайне многозначным и тоже размыто-интуитивным; на этом интуитивном уровне, каждая дхарма – энергия и одновременно – качественная определенность, окачественность определенным направлением и применением, а множество дхарм характеризуется изменчивостью и подвижностью. Сближение с представлением об "отдельной энергии" в исихастской аскезе очевидно и естественно, ибо оба понятия произошли из опыта пристального наблюдения человека, сознания и действия. Очевидно также, что это сближение выражает собою факт неизбежного совпадения открытий в науке о человеке – открытий, опережающих даже и сегодняшнюю философию и психологию, которые до сих пор не выработали видения и языка, столь прямо отражающих *подвижную множественность* здешней реальности, как энергийное видение исихазма и дхармическое – йоги. И наконец, очевидно, что подобные совпадения – собственно, совпадения в констатации философско-психологических фактов – еще не несут никакого *религиозного* содержания. Напротив: один и тот же фундаментальный факт *плюралистичной энергийности человека и его мира* открывается в двух традициях, движимых противоположным религиозным побуждением, и служит далее базой противоположных антропологических (и метаантропологических) стратегий.

Всё в целом множество энергий человека, непрерывно меняющееся, образует своего рода энергийную проекцию человеческого существа. Человек – (само)деятельный центр, энергии – разнонаправленные, разнородные, а также и

[14] Йога-сутры Патанджали. Сутра III. 14. // Классическая йога. М. 1992. С. 155.

взаимосвязанные, взаимодействующие выступления, «ростки деятельностей» этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию – проекцию человека в план энергии, которую естественно называть *энергийным образом* человека.

Страсти (παθήματα). Православная аскетика берет человека именно в его энергетической проекции, как сущее, наделенное определенным множеством энергий или, в нашей терминологии, энергийным образом. По существу, это множество и есть её основной рабочий объект: она рассматривает его строение, подмечает законы его изменения и открывает способы внешнего и внутреннего воздействия на него, контроля над ним.

Можно выделить различные типы и свойства энергийных образов. Любая цель человека предполагает, вообще говоря, комплексную деятельность, включающую ряд различных энергий. Поэтому обычно энергии объединяются в группы, собранные вокруг некоторой центральной энергии, которая связана с определенной целью, стремлением. Такую энергию, объединяющую и подчиняющую себе некоторую группу энергий, будем называть *доминантой*. Порождаясь определенными стихиями тварного бытия, энергии – в том числе, доминанты – могут быть телесны, душевны, умственны. Соответственно, можно говорить о таких же типах энергийных образов: если в образе заведомо преобладают доминанты данного типа. (Если же у человека энергийный образ устойчиво сохраняет свой тип, то этот тип возможно приписать и самому человеку; именно в этом смысле аскетика – а равно и светская психология – говорят о телесных, душевных и духовных натурах.)

Погруженный в рассеянное «бывание», человек имеет разные стремления, многие цели, часто никак не связанные между собой, и энергийный образ имеет, вообще говоря, целый набор независимых доминант: это лишь локальные, частные доминанты. Однако особо выделен случай, когда во множестве доминант имеется своя, главная доминанта, подчиняющая себе все остальные. Это значит, что среди всех помыслов и стремлений человека

есть одно особенное, властное и всепоглощающее. Тогда все энергии подчинены этому стремлению, направлены к одной главной цели, рядом с которою уже нет других независимых целей, все с нею сообразуются и служат ей; энергийный образ при этом, вместо произвольного разбросанного множества (обычный или «естественный» тип энергийного образа) организован в упорядоченное единство. Но существуют две полностью противоположные возможности: главной доминантой энергийного образа может служить обычная здешне-направленная энергия, стремление к чему-либо мирскому (предмету, положению, состоянию...) – либо стремление к Богу (инобытию, преодолению смерти). В первом случае доминанта носит название *страсти*, а отвечающий ей энергийный образ называют *страстным состоянием*. Помимо своей связной и упорядоченной структуры (собранности, центрированности, сфокусированности), такой образ обладает еще одним отличием от обычного типа: устойчивостью. «Естественный» энергийный образ с его бездоминантностью[15], несобранностью легко и быстро изменчив. Но страсти подчинены все энергии человека, все движения эмоциональные и умственные, и за счет этого неизбежно создаются энергетические структуры, поддерживающие и закрепляющие страсть в её выделенной, господствующей роли. Страсть всегда создает защитные механизмы, содействующие воспроизведению, поддержанию страстного состояния, блокирующие его изменения. Человек застывает в нем: допустив в себе развитие страсти, он затем оказывается её пленником, рабом. Страсть – «подчинение души, смущение ума и рабство»[16], и уже в самом термине, как русском, так и греческом, и латинском, «выражена идея страдательности в смысле пассивности и рабства»[17]. Античное представление о страстях сосредоточивается на этом моменте пассивно-страдательного претерпевания, и он же закономерно оказывается в центре учения о страстях у

---

[15] Будем понимать под этим термином отсутствие главной, глобальной доминанты.

[16] *Св. Ефрем Сирин.* Уроки о покаянии. // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. С. 344.

[17] *Иером. Софроний (Сахаров).* Старец Силуан. М. 1991. С. 132.

Декарта[18]. Однако в аскетике это представление весьма трансформируется и подвергается далеко идущему развитию, вводясь в принципиально новый контекст и приобретая новые акценты. Главное теперь в другом. Человек утерял способность меняться и, в том числе, стяжать благодать, причем к такому состоянию он отнюдь не был вынужден и предопределен своею природой (оно могло и не сложиться, он мог ему воспрепятствовать, и т. п.). По этим причинам страстное состояние аскетика считает и именует «противоестественным». Оно в тесной связи с грехом: «Грехи суть действия страстей, когда кто приводит их в действие на деле»[19].

Каковы же именно страсти? Православие, в отличие от Западного христианства, избегает канона и регламентации в этом вопросе. В огромном, почти необозримом богатстве аскетической литературы у разных учителей, при совершенном единстве подхода и основных положений, вместе с тем возникают все новые грани, новые углубления в учение о страстях – и практически нет попыток свести весь опыт в жесткую единую схему. Перечень основных страстей находим уже в Послании к Галатам (5, 19–21) (и здесь же – перечень добродетелей, как противопоставление «дел плоти» – «плодам духа»). У одного из основателей христианской психологии, Евагрия Понтика, представлена впервые классическая осьмерица, исток всех позднейших списков и схем, вплоть до Saligia западного средневековья: «Есть восемь всех главных помыслов, от которых происходят все другие помыслы. Первый помысл чревоугодия, и после него – блуда; третий – сребролюбия, четвертый – печали; пятый – гнева; шестой – уныния; седьмой – тщеславия; осьмой – гордости»[20].

---

[18] См.: *Р. Декарт.* Страсти души. // Избранные произведения. М. 1950. С. 595–700. Ср. также весьма изощренный разбор этого трактата у М. Мамардашвили, привносящий множество новых тонких граней, но, к сожалению, целиком упускающий – вслед за Декартом – из вида весь контекст, открываемый аскетикою. (*М. Мамардашвили.* Картезианские размышления. Размышление 14-е и 15-е. М. 1993. С. 312–350).

[19] *Авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания. Тула. 1991. С. 23.

[20] *Евагрий Монах.* Об осьми помыслах. Добротолюбие. Т. 1. С. 603. (Текст «Об осьми помыслах» – часть сочинения Евагрия «Слово о духовном делании, или Монах»). Достоверность авторства Евагрия и возможность других авторов схемы обсуждаются, в

Встречаются вариации этого списка (скажем, уже у Иоанна Касснана печаль и гнев переставлены местами) и, разумеется, известно немалое число комбинаций и производных страстей осьмерицы, а также и иных, второстепенных страстей. Что же до классификаций, то, поскольку страсть – энергия, то, вообще говоря, любой вид энергий может порождать главные доминанты энергийного образа – и, тем самым, некоторый вид страстей. В соответствии с вышеупомянутою трихотомией душевных энергий, все учителя, от Евагрия до Никодима Святогорца, разделяют страсти на коренящиеся в мысленной, желательной и раздражительной частях души. К первым, по Кассиану, принадлежат хульные помыслы, ко вторым – «самоугодие»: сластолюбие, славолюбие и под., к третьим – ненависть, зависть, гнев... Аналогично, по Григорию Синаиту, «в мысленной силе души рождаются и действуют помыслы, в раздражительной – зверские страсти, в вожделительной – скотские похоти, в уме – мечтательные воображения, в рассудке – мнения [пустые мудрования, основанные на мнимом, мнящемся – *С. Х.*]»[21]. Разумеется, принято и разделение на страсти плотские и душевные; иногда возникает близкое к нему разделение на «естественные и не коренящиеся в естестве» (пример вторых – сребролюбие), и т. д. Григорий Синаит, внимательный к работе разума, наряду с обычными «страстями ума» выделяет еще «страсти мысли», относя к ним «парение, легкомыслие, пленение и рабство, омрачение, ослепление, прилоги, сосложения, склонения, превращения, отвержения и подобные сим»[22]. (О понятиях «прилог» и «сосложение» см. Борьба со страстями).

Противоположный страсти тип доминантного состояния, когда главною доминантой служит стремление к Богу, не имеющее для себя никакого предмета в здешнем бытии, называется «сверхъестественным» и будет рассматриваться в разделе Δ. Возникающая в итоге структура из трех типов энергийных образов, или же трех уровней энерге-

---

частности, С. М. Зарнным в вышеназванной книге, т. 1, ч. 2 (изд. 2. М. 1996. С. 310–316).

[21] *Св. Григорий Синаит.* Главы о заповедях, догматах и проч. // Добротолюбие. Т. 5. С. 190.

[22] Там же. С. 194.

тнческой картины здешнего бытия, противоестественного, естественного и сверхъестественного, лежит в основе всей подвижнической практики.

В. Установка

В аскетической модели у человека предполагается наличие четко выраженной установки по отношению к собственной ситуации, как внешней, так и, прежде всего, внутренней, по отношению к собственной природе. У этой установки две определяющие черты: она динамична и этична. Динамичность значит, что установка требует от человека активности, требует не приятия наличной ситуации, а её изменения. Этичность значит, что установка квалифицирует ситуацию в этических терминах, включает её нравственную оценку. Соединяясь, обе черты приводят к тому, что лейтмотивом, ключевым элементом установки человека оказывается

Спасение (σωτηρία). Именно в этом слове выразилась главная реакция христианского сознания на ситуацию человека. Причина ясна уже. Если ситуация воспринимается далеко не нейтрально, если сознание не хочет смотреть на нее отрешенно-метафизически, как просто на «начально-конечное бытие», а видит в ней порчу и растление, падшее и греховное – конечно, от такой ситуации необходимо бежать, необходимо от нее избавляться всеми силами. Что и значит – спасаться. Возникает специальное учение, сотериология – представление всей ситуации и судьбы твари в свете идеи спасения.

Понятно, что Спасение в своей сути – бытийная, онтологическая установка, суждение о судьбе здешнего бытия как такового, а не его отдельных сторон. Христос Яннарас говорит: «Спасение... не юридическое оправдание поступков. Греческий термин очень значим. Σωτηρία означает: я становлюсь σῶς, целостным, я достигаю полноты своего существования» (Лекция в Женеве 10. IX. 1991. Неопубликовано). Итак, Спасение есть, в первую очередь, исполнение твари: не столько исполнение как «исполнение повеления или изна-

чения» или же «исполнение желания», сколько исполнение в смысле, диктуемом самим словом, – наполнение дополна, достижение всей возможной, открытой твари бытийной полноты. Этим Спасение отлично от других установок, которые также придают позиции человека активный, динамический характер. Есть целый ряд начал, принципов, которые человек может принять в качестве высшей ценности и сделать устремление к ним ведущей установкой существования: таковыми могут служить Счастье, Смысл, Справедливость... Однако это не онтологические установки, и порождаемая ими активность позиции человека не предполагает изменения его бытийного статуса. Но как сделать онтологическую установку Спасения – практической установкой, конкретной стратегией человеческого существования? От чего именно спасаться? В здешнем бытии великое множество явлений, отражающих порчу его и падшесть; разумеется, спасение потребно от всех. Но среди этих явлений есть глубокие и поверхностные, есть следствия и причины. Установка спасения предполагает зоркую оценку реальности, выделение в ней главного, коренного, куда должны направляться внимание и усилия. И ясно из сказанного выше, что самое коренное – грех, начало греховности; для христианского сознания это начало онтологично, оно – часть самого бытийного статуса твари. Поэтому «спасение для православного прежде всего и главным образом есть избавление от греха»[23]. Любые другие язвы здешнего бытия менее глубоки, и борьба с ними не решит задачи спасения; да вдобавок она никогда почти и не будет вполне успешной, ибо в конечном счете все они коренятся в бытийной ситуации: опять-таки, во грехе. Именно так, в частности, обстоит со смертью. Спасение безусловно предполагает и победу над нею, но эта победа достигается лишь в контексте общей борьбы со грехом, и притом – как завершение, увенчание этой борьбы, в эсхатологическом горизонте, ибо «последний враг истребится – смерть» (1 Кор 15, 26). Понимать же преодоление смерти в отрыве от искоренения греха, как некую «научную» или «научно-техническую» задачу – прямое искажение учения о спасении: «вечно жить и вечно гре-

[23] *Архим. Сергий (Страгородский).* Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895. С. 150.

шить – хуже геенны»[24]. Разумеется, подобное понимание несостоятельно и философски, как игнорирующее истинный порядок понятий и метафизическую суть проблемы.

Дальнейшие вопросы – как возможно спасение и как оно совершается? Это – новые, очередные грани вопроса о судьбе здешнего бытия. Когда этот глобальный вопрос ставится как вопрос о спасении – сразу и неизбежно в центре оказывается Спаситель, Христос; антропология не может обойтись без теологии (хотя, вообще говоря, последняя может быть представлена – см. Преамбулу – как код антропологии, или «новая антропология»). Как мы уже видели, избавление от греха есть изменение бытийного статуса твари, онтологическая трансформация, которая возможна лишь действием воли Божней; последняя же осуществляется как действие Божественных энергий, благодати Св. Духа. Но действие благодати, присутствие в мире Духа – Утешителя, по Новому Завету есть, в свою очередь, следствие Боговоплощения. Событие Боговоплощения (взятое во всей цельности, как пришествие, земная жизнь и крестная смерть Христа) – необходимая онтологическая предпосылка спасения твари. Именно в этом его назначение и смысл: как сказано в Писании, «Иисус пришел спасти грешников» (1 Тим 1, 15), и по Символу веры, Сын Божий воплотился «нас ради человек и нашего ради спасения». Этот член Символа есть догмат о спасении, и он утверждает, что именно в силу Боговоплощения спасение сделалось возможным. Поэтому весь путь спасения – развитие, реализация возможности, дарованной нам Христом. Но мало этого. Боговоплощение, путь Христа – не просто предпосылка, но состоявшееся и явленное осуществление, исполнение пути спасения, победы над грехом и смертью: явление иного, чаемого способа жизни и образа бытия. Это – первое такое явление, так что во Христе начинается этот новый образ бытия, как во Адаме начался образ бытия прежний, падший (конечный). Воскресение Христа во плоти, с уверением Фомы, показывает, что человечество Христа – это и есть иной модус тварного бытия, уже не отделенный от бытия Божественного преградой конечности. «Плоть и кровь Христа принадлежат тварному миру,

[24] Там же.

но такому миру, который не имеет ничего общего с бунтом против Божественной любви»[25], падением. И потому приобщение новому образу бытия, становление твари – новой, спасенной тварью, – не что иное как приобщение Христу, жизнь во Христе: «Как во Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15, 22). Во всем и всецело спасение твари христоцентрично.

Сюда органически присоединяются еще два неотъемлемые аспекта спасения, экклезиологический и сакраментальный. Как тварь ветхая есть множество тварей, связанных единством природы, составляющих единый род человеческий и единый тварный мир, так и все, стремящиеся стать тварью новой, участвующие в домостроительстве спасения, также образуют единство – но держащееся уже иными узами, основа коих – Христос. Это единство есть Церковь – «народ Божий», «среда, в которой осуществляется соединение человеческих личностей с Богом»[26], узы же – её таинства, «способы самоосуществления и проявления Церкви»[27].

Таковы предпосылки Спасения, условия его возможности. Что же до последнего заданного выше вопроса, то ответ на него лежит, в основном, за рамками данного раздела: анализируя, как совершается Спасение, мы уже рассматриваем его как действие, как процесс – скорее чем установку человеческого существования. Но все же здесь затрагивается и одна, по крайней мере, важная особенность установки. Спасаемым априори можно полагать всего человека в целом – или лишь некоторую часть его состава (дух, душу); в последнем случае Спасение будет рассечением человека на спасаемое и не подлежащее Спасению, исключаемое из дела Спасения. Это – альтернатива, которая разделяет между собой христианскую антропологию, с одной стороны, гностическую и неоплатоническую – с другой. Фундаментальный принцип христианской антропологии и сотериологии – холизм, позиция, рассматривающая человека в его бытийном статусе и назначении как единое целое (см. подробнее в на-

---

[25] *Х. Яннарас.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М. 1992. С. 180.

[26] *Вл. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Богосл. труды. Т. 8. М. 1972. С. 93.

[27] *Х. Яннарас.* Цит. соч. С. 193.

шей книге «Диптих безмолвия», М. 1991). И если человек – протагонист бытийного акта, в котором совершается преодоление греха и смерти через приобщение Христу, – этот акт не может являться чисто духовным, в нем равно участвуют все силы и все части состава человека, включая его чувства и тело. Это значит, что на всем протяжении пути Спасения, на каждой его ступени по-своему проходит «дискурс телесности», что-то совершается с телом человека и с его чувствами, средствами восприятия. Среди течений и традиций христианской духовности, исихазм, быть может, более всех внимателен к этому дискурсу и решительней всех утверждает его права. В «Святогорском томосе» (1341), соборной декларации афонских подвижников, составленной под руководством св. Григория Паламы, утверждается: «Тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века... и у тела есть опытное постижение вещей божественных»[28].

С позиций нашего разбиения на «категории установки» и «категории процесса» целый круг понятий православной антропологии носит синтетический, смешанный характер. В православной литературе никогда не стремились к формальной строгости дефиниций; и сейчас такие важнейшие понятия как молитва, аскеза (подвиг), покаяние обладают довольно размытою семантикой: они все несут и глубинный смысл общей установки человеческого существования, и более конкретный, практический смысл определенного процесса, определенных действий – которые реализуют, конечно, некую установку, однако последняя сама по себе остается на втором плане. Можно говорить, что для аскетической антропологии характерны понятия, обозначающие одновременно действие человека и вызывающую его внутреннюю установку[29]. Соответственно, в данном разделе мы будем выделять именно этот последний план, а первый, практический (деятельностный, операциональный) описан будет в разделе «Праксис».

---

[28] Святогорский томос. Цит. по: *В. Н. Лосский.* Паламитский синтез. Цит. изд. С. 200.

[29] Подобный характер в психологии носят многие категории человеческого поведения, «поведенческие». Общность не случайна: аскетическая антропология, которая является, прежде всего, практической, опытной, уделяет огромное внимание поведению, наряду с его мотивацией; это, в известной мере, «поведенческая» антропология.

Молитва (προσευχή). Как же достигать приобщения Христу? Во всей полноте, это необъятный вопрос, охватывающий и условия, и ход, и плоды духовного делания. Однако один основной и необходимый элемент выступает сразу. Прежде всего, в силу свободы твари, приобщение не может быть просто проделано над нами. Оно должно нами твориться, предполагает наше собственное решение. Приобщение предполагает обращение, обращенность (направленность, ориентацию) человека к Богу. Такая обращенность – особого рода, не к чему, а к Кому: обращенность к Богу как Живому и Личному. И, собственно, это уже и есть молитва, в своем наиболее общем понимании. «Молитва есть теоцентрическое устроение души»[30] или же, с уточнением, «Молитва есть личное отношение человека к Богу»[31], – первичная позиция обращенности к Богу как Личности. Тем самым, это – ядро, несущая опора всякой связи двух горизонтов бытия, необходимая «экзистенциальная предпосылка» всей христианской онтологии. Без этого ядра нет ни духовной практики, ни теории, ни общения с Богом («Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы»[32]), ни учения о Боге («Тот не богослов, кто не умеет молиться»). «Молитва есть первое дело в нравственно-религиозной жизни. Корень этой жизни составляет сознательно-свободное отношение к Богу... поприще же, где раскрывается это отношение, есть молитва. Каково наше отношение к Богу, такова и молитва; какова молитва, таково и отношение наше к Богу»[33].

Разумеется, установка исихастского человека – религиозная установка. Как таковая, она *сверхъестественна* и *бинарна*: не замкнута в горизонте здешнего бытия, а направлена на отношение двух горизонтов. Эти качества целиком принадлежат и установке молитвы, причем из всех элементов

---

[30] *Г. В. Флоровский.* Византийские отцы V–VIII вв. Изд. 2-е. Gregg Int. Publ. 1972. С. 187.

[31] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 108.

[32] Там же.

[33] *Преп. Феофан Затворник*, в сб. «Умное делание о молитве Иисусовой. (Сборник поучений св. отцов и опытных её делателей)». Составил игумен Валаамского монастыря Харитон. Изд. 3-е. М. 1992. С. 23. (Далее как «Умное делание»).

Установки, рассматриваемых нами, она наиболее сосредоточена именно на связи, на онтологическом отношении: бинарна par excellence. Описывая её строение, мы, прежде всего, должны отметить присущий ей *ответный* характер. Молитвенное обращение к Богу – первичная реакция верующего сознания, которое себя сознает в бытии не просто означенном, но сотворенном: видит свою бытийную ситуацию как данную и созданную Богом и, следовательно, являющую собой некоторое *обращение Бога к нему*, сознанию. Ибо творение «тварного сознающего» есть ipso facto обращение к сему последнему – коль скоро оно творится осознающим, толкующим собственную ситуацию. Как часто говорят, молитва есть ответ сознания на присутствие или же волю Божию – конечно, такого сознания, для которого его ситуация запечатлена этим присутствием и этою волей.

Бинарность, обращение, ответ: в контексте личностной онтологии все эти элементы концептуальной структуры молитвы складываются в фундаментальный факт, который констатирует св. Иоанн Лествичник: «Молитва по своему характеру есть общение»[34] (συνουσία – ср. ниже ст. Синергия). Это – главная и суммарная характеристика молитвы как личного и межличностного отношения. Обращение, беседа, диалог – самые общепринятые имена молитвы в религиозной речи. Ситуация верующего сознания в самой своей сути диалогична; наличие в ней отношения и обращения к Богу как Личности в точности означает, что это есть ситуация общения. Но это общение – особого, уникального характера. Общение – обоюдный, двусторонний процесс, в котором мы предполагаем получить и отклик, ответ от адресата нашего обращения. Но если адресат – Бог, то получение от Него ответа – не иное что как уловление Его энергии, получение Его благодати: акт мистический и крайне отличный от всего, что обыкновенно понимают под «диалогом» или «беседой». Законно усомниться в применимости этих слов к Богообщению и молитве; и аскетическая литература разрешает эти сомнения в пользу некой относительной, ограниченной применимости, требующей всякий раз вдумчивости к слову. «Беседа», как мы сказали, – одно из обычных наиме-

[34] Лествица 28, 1. Сергиев Посад. 1894. С. 245.

нований молитвы у подвижников; но можно заметить, например, что святитель Феофан Затворник, переводя древнейший и влиятельнейший в аскетике трактат о молитве («Сто пятьдесят три главы о молитве» Евагрия Понтийского[35]), употребляет такое необычное подчинение: «Молитва есть беседа ума к Богу»[36]; а о. Георгий Флоров-

---

[35] В дошедших рукописях этот трактат, как и ряд других сочинений Евагрия, бывал подписан именем св. Нила Синайского, под которым и помещен в «Добротолюбии» (причем сей св. Нил (IV–V вв.), по современным данным, был не Синайским, но Анкирским, епископом Анкиры (Анкары)). Причиною было соборное осуждение Евагрия за «оригенизм», свод восходящих к Оригену платонических позиций в богословии и вероучении: начиная с V Вселенского Собора (553 г.), в качестве главных приверженцев сего свода, рядом с Оригеном, анафематствовались Дидим Слепец (IV в.) и Евагрий. Возвращение текстам авторства Евагрия, а самому Евагрию – роли одного из основоположников (или, как минимум, первых систематизаторов) аскетической традиции, рождает, т. о., «евагрианскую проблему», проблему критической переоценки Евагриева вклада: сколь, в итоге, значителен этот вклад? Не вносит ли он в Традицию платонизм и оригенизм? Не уклоняет ли к их дуалистической антропологии, вверяющей Богоустремление одному уму, вместо цельного человеческого существа? – Сегодня в этой проблеме нет и намека на консенсус, мнения западные расходятся с российскими, те же – и с западными, и между собою. Но есть бесспорные элементы, и нам в этом Словаре довольно их. Во-первых, сами вменяемые позиции прямо не связаны с аскетикой (хотя косвенно могут отражаться – прежде всего, в трактовке духовных состояний). Во-вторых, Традиция в своей цельности имеет вполне отчетливые позиции, заведомо чуждые названным уклонениям. В-третьих, в составе связного и смыслоносного целого, любая часть наделяется смыслом от целого, воспринимается в его свете; как знают в герменевтике и стилистике, контекст управляет фразой, а не фраза контекстом. В итоге, какие бы оттенки ни присутствовали в отдельно вырванных пассажах Евагрия, – в Традиции его тексты переакцентировались, корректировались (особенно в темах о высших духовных состояниях) и «работали правильно». – Трактат Евагрия будем ниже цитировать, следуя новому рус. изданию (*Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские трактаты. М. 1994, пер. А. И. Сидорова) как «Слово о молитве», однако обычно – в старом переводе «Добротолюбия», за коим стоят опыт и авторитет святителя Феофана Затворника.

[36] Слово о молитве. Добротолюбие. Т. 2. С. 207.

ский, излагая учение этого трактата, хотя и пишет решительней: «Молитва есть беседа с Богом»[37], однако дает, в целом, описание, очень мало напоминающее описание беседы.

Совершенно ясно, в чем корень всей особливости молитвенного отношения: молитва – беседа, в которой собеседники несоизмеримы. Диалогизм молитвы – единственный в своем роде: предельно асимметричный, отличающийся предельным неравенством и несходством сторон, но в то же время, непостижимым образом, их предельною близостью, теснотою и напряженностью их связи. Эту таинственную диалектику от века пыталась выразить христианская мистика. Конкретными же проявлениями ее оказываются, прежде всего, две особенности молитвенного диалогизма. Во-первых, ему присущ имманентный апофатизм. Я обращаюсь к Богу личному и живому, Который не менее, а более способен внять мне, чем любой земной собеседник – и я в то же время знаю, что Он для меня абсолютно непомыслим, непредставим. Так говорит Евагрий: «Когда молишься, не придавай Божеству какого-либо облика... но невещественно приступи к невещественному»[38]. В таком диалоге сторона «невещественная», издешняя не связана каким бы то ни было регламентом или хотя бы языком: ты не можешь знать, в какой форме, на каком языке дан будет тебе ответ. И здесь отражается уже следующий, второй момент: апофатизму сопутствует – столь же имманентная проблематичность, неустранимый элемент чаяния и риска: дойдет ли, будет ли принята молитва моя? Осуществится ли она как доподлинный диалог с Богом? Гарантий нет и не может быть; известно, напротив, что многое в человеке способно воспрепятствовать Богообщению и сделать молитву бесплодной. «Уму, пока он страстен, невозможно соединиться с Богом... Пока он таков бывает, молясь, не улучает он милости Божией»[39]. Только упование нам дано, и правильней говорить, наверно, что молитва всегда – попытка диалога, совершаемая «со страхом Божиим и верою».

---

[37] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 169.

[38] Слово о молитве. Цит. изд. С. 215.

[39] *Св. Григорий Палама.* О молитве и чистоте сердца. Добротолюбие. Т. 5. С. 300.

В молитвенной установке не может не отразиться и общий холизм исихастского подхода. Молитва – установка, настрой, акт, охватывающий все человеческое существо, дух, душу и тело. Говоря ниже о молитве как акте, делании мы подробно коснемся этого; дискурс телесности именно в исихастской молитве имеет особое значение. В аспекте же установки существенна тема о восприятии. Диалогизм молитвы ставит в выделенное положение слух: необходимо внимать Богу. Но ведь не обычный физический слух внемлет Богу! Здесь возникает впервые одна из сквозных тем исихастской антропологии: тема о претворении чувств. В мистической жизни, в подвиге чувственные восприятия человека вовсе не остаются в стороне. Они участвуют в духовном процессе, но сами при этом изменяются, испытывают особого рода утончение и расширение: «отверзаются», дополняясь неким духовным измерением, делаясь «духовными» или «умными» чувствами (ср. ниже Феория, Созерцание нетварного света и др.). И внутренний, духовный слух, участвующий в молитве, означает совершенную, всем существом, внимающую открытость слову Христа. На высших же ступенях молитвы, ассоциируемых с созерцанием, на первое место выходит тесней единящее восприятие, зрение – также духовное, претворенное (см. подробней в указ. статьях).

Еще одна черта кажется присущей всякой молитве как таковой, самой сути молитвы: её связь с речью, словесная выраженность, вербальность. Называя молитву «беседой», «речением к Богу» и т. п., подвижники, казалось бы, прямо предполагают это. Стихия и способ межличностного общения – речь, и как личное обращение, молитва есть слово от человека к Богу. Это кажется бесспорным, и все же это не вполне так. Обращение к Богу должно исходить от человека как цельного и единого существа, должно быть прошедшим через сердце и разум, через сознание человека, т. е. быть осознанным, артикулированным – а, стало быть, и выразимым словесно. Но, зарождаясь, оно еще не является таковым. Оно пребывает в сфере аффектов и образов, на уровне, что в психологии называют «первичным процессом мышления» (primary-process thinking); и это – довербальная, недоартикулированная молитва. Так свидетельствует о ней подвижник: «У меня не было слов. Я молился неоформленными словом воздыханиями

сердца моего»[40]. За нею идет молитва словесная, произносимая устами или в уме: чему мы и даем, прежде всего, имя молитвы. Но этот основной уровень или тип молитвы окаймлен стихией невербального выражения с обеих сторон: из нее вырастая, в финале он вновь уходит в нее. В процессе молитвы вырабатываются новые невербальные формы её выражения, уже не пред-, а пост- или транс-вербальные, возникающие на базе вербальных как высшие, более высокоорганизованные. Содержание молитвы, ничего не утрачивая и не теряя в себе, как бы постепенно свертывается, стягивается, сгущается – и наконец сводится в точку: «ум в особом акте синтеза мыслит все сразу»[41]. Эта точка, собравшая в себе весь сложный, насыщенный эмоционально-мыслительный комплекс молитвы, – «священное безмолвие», «неизреченная молитва», «молитва, творимая Духом, а не устами» (Симеон Новый Богослов), «чистая молитва» (Евагрий, Максим Исповедник, Исаак Сирин), «созерцательная молитва» (Евагрий). Последний термин был воспринят исихастской традицией, выработавшей отчетливое разделение не только молитвы, но всего духовного делания на «деятельную» и «созерцательную» ступени (см. ниже разделы Праксис и Феория).

Здесь мы уже несколько затронули не только установку молитвы, но и её реализацию в делании. Как всякий первичный импульс, заложенный в человеческой природе, эта установка развертывается в обширное «домостроительство»; возникает многообразный «чин молитвы». Так описывает его Исаак Сирин: «Всякая беседа, совершаемая втайне, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном установляется молитвою и нарицается именем молитвы, и под сим именем сводится воедино, будешь ли разуметь различные чтения, или глас уст в славословии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопения в стихословии, или все прочее, из чего составляется весь чин подлинной молитвы»[42]. В составе чина молитвы следует, прежде всего, различать молитву литургическую, совершаемую соборно при богослужениях, обычно в храме, и молитву личную, творимую обычно в уединении и

[40] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 35.
[41] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 47.
[42] *Св. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М. 1993. С. 166.

по личному правилу, а порою и вне правила, спонтанно (хотя «личное правило» не есть, разумеется, продукт личного произвола). Исихастское учение о молитве целиком относится к молитве личной. Далее, в молитве различают многочисленные виды в соответствии с её движущим побуждением или настроением: молитва может быть поклонением, хвалой, благодарением, прошением, обетом, сокрушением о грехах и т. д.; пример такого различения имеем уже в посланиях ап. Павла: «прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения (δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας)» (1 Тим 2, 1). Подобные классификации и регламентации, варьирующиеся в разные эпохи и у разных учителей, имеются в православии (напр., у св. Иоанна Кассиана), однако, в отличие от католичества, они здесь немногочисленны и не играют сколько-нибудь важной роли. Но вполне существенным является другое членение, связанное с самой сутью молитвы как Богообщения. Духовный процесс, восхождение подвижника к мистическому соединению с Богом, имеет различные ступени, и на каждой из них он неразрывно связан с молитвой. Молитва же, сопровождая этот процесс, изменяет свою природу и формы: «Всякой степени приближения к Богу своя молитва и свои для нее правила»[43]. Иными словами, ступени духовного процесса – это и ступени молитвы. Основные из них архим. Киприан (Керн) описывает так: «Прежде всего, молитва как способ освободиться от страстей, так сказать, замолить грех, умолить Бога о прощении; затем, молитва является средством успокоения души, стяжания внутреннего мира, средством, приводящим к совершенному покою или исихии; и наконец молитва есть и некий метод богопознания, приближения к Источнику Света, к самому Богу»[44]. Все эти ступени мы будем рассматривать ниже (см. Невидимая брань; Непрестанная молитва; Чистая молитва).

Любовь (ἀγάπη). Одна из фундаментальных реальностей мистико-аскетического опыта – беспредельная любовь Бога к твари Его. Она открывается нам уже в первичном

---

[43] *Преп. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 24.

[44] *Архим. Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. Парнж. 1950. С. 416.

«переживании существования»: переживая фундаментальную и мистическую необусловленность существования (см. Тварь), мы постигаем существование как беспричинно дарованное нам, совершенный свободный дар – что и есть акт любви. Достигая в молитве соединения с Богом, человек открывает, что Бог, жизнь Божественная, связующая Лица Пресвятой Троицы, есть не иное что как Любовь (1 Ин 4, 16). Поэтому молитвенное приобщение Богу есть приобщение любви: получение от Бога (непосредственно же, через Св. Духа) дара любви. «Плод молитвы есть божественная любовь... нетварный дар, Божественная и обожающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Св. Троицы»[45]. Исаак же Сирин кратко сказал: «Любовь – от молитвы». Это – новая, открывшаяся лишь со Христом и во Христе норма и форма отношений человека к Богу и миру: «Любовь даруется вместо закона и пророков, от нее происходят все заповеди и ею они единообразно объемлются»[46]. Сама по себе (в себе), она так определяется преп. Максимом: «Любовь есть, если попытаться обнять определением, всецелая внутренняя связь с Первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человеческого]»[47]. Она описывается православным вероучением с помощью таких понятий как взаимопроникновение («перихорисис») и самоотдача: «Каждое из Лиц Троицы живет не для Себя Самого, но отдает Себя другим Ипостасям... Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение (περιχωρήσις), так что жизнь одного становится жизнью другого»[48]. Бытие Лиц Троицы есть, по самому определению, личное (личностное) бытие как таковое, и потому «любовь... – признак личностного сознания»[49]. Более того, она – сам образ существования, самоосуществления личности: «Личностное бытие есть единение в любви... собственное существование личности отождествляется с самоотдачей»[50].

---

[45] *Вл. Лосский.* Цит. соч. С. 111.

[46] Схолия на Послание к Иоанну Кубикуларию. Творения преп. Максима Исповедника. Т. 1. М. 1993. С. 297.

[47] *Преп. Максим Исповедник.* Послание к Иоанну Кубикуларию о любви. Цит. изд. С. 150.

[48] *Х. Яннарас.* Цит. соч. С. 73.

[49] *Вл. Лосский.* Цит. соч. С. 111.

[50] *Х. Яннарас.* Цит. соч. С. 72, 73.

Итак, в молитве человек получает нетварный дар, приобщается любви – Божественной энергии, связующей Лица Троицы и определяющей образ существования личности. Любовь эта действует в человеке не избирательно и ограниченно, но как сущностная, единая активность и сила, что направляется как к Богу, так и к брату, к ближнему. В IV в. в аскетике уже был известен классический образ, выражающий взаимосвязь этих двух направлений – «круг аввы Дорофея» (см. в ст. Подвиг). Они не исключают, а предполагают друг друга: «Любовь к Богу безусловно связана с любовью к ближнему», как и обратно, «любовь к ближнему – признак приобретения истинной любви к Богу»[51]. Это положение принципиально и неоспоримо, однако стоит за ним не простое бесконфликтное сочетание, а глубокая мистическая диалектика и внутренняя борьба, ибо и в той, и в другой любви живут тенденции к самозамыканию. Вторя мистикам всех веков, авва Силуан говорит: «От сладости любви Божией душа забывает все земное»[52], и он же повторяет не раз, что «когда... души подвижника коснется благодать, начинает в нем действовать любовь Христова, изливающаяся на людей и на все человечество»[53].

Любовь действует в человеке как установка самоотдачи. Но, как замечено выше о Св. Троице, самоотдача другому есть одновременно «перихорисис», взаимопроникновение, при котором «жизнь одного становится жизнью другого». Происходит, тем самым, расширение собственного моего личного бытия, границ моей индивидуальности. Так учат Силуан и Софроний: «Любовь усвояет жизнь любимого. Любящий Бога включается в жизнь Божества; любящий брата включает в свое ипостасное бытие жизнь брата»[54]. Божественная любовь-самоотдача – отнюдь не утрата личности, а её расширение: в ней «всю совокупность общечеловеческого бытия... должно и возможно включить в свое личное бытие»[55].

Наряду с нетварным даром любви – Божественной энергией, обретаемой в молитве, – в человеке действует естест-

---

[51] *Вл. Лосский.* Цит. соч. С. 112.
[52] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 334.
[53] Там же. С. 214.
[54] Там же. С. 112–113.
[55] Там же. С. 111–112.

венная, тварная энергия любви, или эрос, особенность которого – теснейшая связь с различиями полов и всей сферой продолжения рода. Здесь вновь, еще в одном из своих многочисленных проявлений, встает проблема отношения и взаимодействия Божественной и тварной энергии. Её нетрудно понять, используя сказанное уже выше (см. Свобода, Энергии твари, Страсти). Две энергии могут быть в согласии и соединении между собой, либо могут направляться и действовать различно, противно друг другу. В первом случае тварный эрос должен, как и любовь Божественная, представлять собою самоотдачу, должен «приводить к забвению человеком самого себя, своего индивидуализма (что означает преодоление эгоистической узости, эгоистических желаний... отказ от стремления к самоутверждению и жизнь ради другого – того, кого любишь)»[56]. Тогда он интегрируется в единый процесс достижения человеком личностного, сверхприродного бытия, служа положительною силой в этом процессе: «Сексуальное влечение становится условием осуществления и проявления жизни в её личностной ипостаси... Благодаря сексуальному различию мы получаем возможность осуществить свое природное бытие как личностную экзистенцию»[57]. Именно таким видится его должный облик и роль. «В понимании церковной антропологии различие полов не просто служит естественной цели продолжения рода... Сексуальное различие людей и взаимное притяжение противоположных полов призваны... реализовать в рамках тварного мира тринитарный образ жизни, т. е. взаимный обмен жизнью. Конечная цель любовного стремления в человеке – обожение, воссоединение человека с Богом»[58]. Эта принципиальная возможность гармонии тварного эроса и Божественной любви (традиционно связываемая с любовью супружеской) является оправданием и обоснованием полного употребления эротических образов и параллелей в дискурсе мистической любви к Богу.

В противоположном случае, когда он не сообразован с Божественною Энергией, тварный эрос либо подчинен, как доминанте, какой-либо другой из тварных энергий, либо же

[56] *Х. Яннарас.* Цит. соч. С. 119.
[57] Там же. С. 115.
[58] Там же. С. 118.

сам оказывается главиой доминаитой в энергийном образе человека. По определению, он есть тогда страсть, одна из самых классических и изученных: сладострастие (похоть, блуд). И для обретения описаниого выше благого образа ои должеи пройти через борьбу со страстями (см.) и бесстрастие (см.).

Покаяние (μετάνοια). Говорит авва Силуан: «Ныне люди стали гордыми и спасаются только скорбями и покаянием, а в любви очень редко кто достигает. Великий Антоний сказал: "Я уже ие боюсь Бога, но люблю Его". Так ои сказал, потому что в душе его была большая благодать Св. Духа... Но кто не имеет великой благодати, того Св. Отцы учат покаянию, и покаяние недалеко от любви»[59]. Так добавляется очередной элемеит, очередное составляющее звеио в аскетической установке человека. Самоотдача в благодатной любви – высокая установка; ее обретению предшествует покаяние – установка более всеобщая и иачальная. «Восстановление... союза любви с Богом достигается через покаяние»[60].

Почти у каждого из отцов-аскетов найдем дефиниции покаяния. В основе и сути они ие расходятся меж собой; ио самое число и разиообразие их говорит о сложности и миогостороииости явления. Вот классическнй ряд Лествичника: «Покаяние есть возобновлеиие крещения. Покаяиие есть очищение совести. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть примирение с Господом через совершеиие благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть помысл самоосуждения... Покаяние есть дщерь надежды и отвержение отчаяиия»[61]. Здесь каждый члеи – новая граиь понятия. Большинство из них мы обсудим ниже, но сначала еще несколько дефииций. «Что есть покаяние? Оставлеиие прежнего и печаль о нем; также: сердце сокрушеииое и смиренное»[62]. Покаяние – «признание себя достойным всех ви-

---

[59] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 336–337.

[60] *Архим. Софроний.* Цит. соч. Эссекс. 1985. С. 95.

[61] *Св. Иоанн Лествичник.* Лествица, слово 5. Добротолюбие. Т. 2. С. 495–496.

[62] *Св. Исаак Сирин.* Подвижнические наставления. Добротолюбие. Т. 2. С. 353, 349.

димых и невидимых скорбей» (Лествичник), «сокрушение, которое мучит и грызет сердце» («Невидимая брань»), «плач всего нашего существа» (архимандрит Софроний). Но покаяние и «вторая благодать», «второе возрождение от Бога», после первых благодати и возрождения, в крещении (Исаак Сирин). «Покаяние берет грешных и делает их праведными... кого грех губит, тех оно воссоздает»[63]; оно – «великое горнило» и «всецелое переплавление» (Ефрем Сирин).

Начнем разбираться с этим богатством. Ясно, что перед нами феномен того же типичного для аскетики характера: установка сознания, которая развертывается в определенные действия, так что можно различать «покаянную установку» и «покаянные труды» (о последних речь в след. разделе). Ядро, суть этой установки – изменение, «переплавление», внутренняя (и не только внутренняя) перемена человека. Именно эту суть выражает сам термин: греческое μετάνοια означает буквально «умопремена». Следующий вопрос – от чего и к чему эта перемена? Что переплавляется покаянием – и во что? Цель покаяния – «свергнуть с себя бремя грехов» (Ефрем Сирин), грехи же суть вещественные проявления страстей, дела, творимые в страстном состоянии. Итак, страстное состояние, страсти – вот то исходное, «прежнее», о котором кающийся скорбит и которое стремится «оставить». Покаяние – установка и труды преодоления страсти (или страстей), смены противоестественного типа энергийного образа – иным типом.

Каким же? У нас пока были всего лишь два иных типа, естественный и сверхъестественный; но сейчас этого различения уже недостаточно. В самом деле, переход сразу и непосредственно в сверхъестественный тип невозможен, поскольку в покаянии человек не столько еще устремлен к Богу, сколько погружен (пускай со скорбью и осуждением) в свое прошлое, в стихии греха и страсти. Переход же в естественное состояние недостаточен, ибо в нем человек обречен на все новые впадания в страсть и грех: среди «моря житейского» зачатки страстей возникают в его энергийном образе беспрестанно, и никаких преград их развитию в естественном состоянии не ставится. Покаяние же стремится именно к

[63] *Св. Ефрем Сирин.* Уроки о покаянии. Добротолюбие. Т. 2. С. 353, 349.

тому, чтобы впредь не грешить, чтобы более не возникало страстных состояний – и это означает, что его цель – некий особый тип энергийного образа, в котором зачатки страстей не возникают, либо не могут получать развития. Подобный тип, в котором невозможны – точней, «почти» невозможны, ибо абсолютная невозможность недостижима – процессы формирования страстных состояний, отвечает состоянию, называемому очищением от страстей, или бесстрастием. «Плод покаяния есть бесстрастие души, а бесстрастие – изглаждение греха»[64]. В нем человек уже, действительно, «недалеко от любви», ибо «любовь – полнота бесстрастия» (Евагрий). О нем еще будет речь ниже.

Итак, покаяние – «перемена ума», точнее, энергийного образа, от противоестественного, страстного состояния – к бесстрастию. Но чем так особенна эта перемена, отчего дефиниции отцов говорят о ней в таких необычных, сильных выражениях? Почему покаяние «мучит и грызет», борется с отчаянием, вызывает «плач всего существа»? Ответ, прежде всего, в том, что покаяние – начало, врата процесса, в котором должна стать иною сама человеческая природа. В нем человек, принадлежавший целиком естеству, погруженный в естественный и даже противоестественный строй, становится на путь преодоления и превосхождения естества – и, конечно, такая «умопремена» есть резкий и коренной перелом во всем его существовании и поведении. Страсть подчиняет в человеке все, весь его энергийный образ, и выкорчевать ее, обрести бесстрастие – значит отторгнуть без малого всего себя. Это конфликт с собою, ломка себя – крайняя, экстремальная мера; и, чтобы пойти на нее, человек должен признать свою ситуацию экстремальной. Тут не просто уже «самоосуждение». Человек видит, что вверженность в стихию страстей есть рабство, плен и опасность непоправимой утраты себя; что эта стихия способна толкнуть и увлечь его, помимо воли, в любую бездну, к любой постыдности – и многое, многое постыдное уже им совершено. Содрогаясь, он себя ощущает на краю катастрофы – и в ужасе сознает, что собственными силами не спастись – и на грани отчаяния, пароксизма вопиет к Богу. И здесь, как непостижимая, но

---

[64] *Преп. Максим Исповедник.* Слово о подвижнической жизни. Цит. изд. С. 94.

иесомиенная духовная реальность, ему открывается милость Божия; он опытно познает то, что составляет скриптуральную базу покаяния: «Если исповедуем грехи наши, то Он... простит нам грехи и очистит нас» (1 Ин 1, 9). В душу входит свет надежды, подъем, «крайнее страдание сливается воедино с предельною радостью»[65]. Все это острое и сложное, драматическое столкновение переживаний лучше трактатов передает литургическая поэзия, и мы здесь настойчиво должны отослать к Великому Покаяниому Канону св. Андрея Критского.

Сложность явления приводит к тому, что с покаянием тесно ассоциируется целый ряд сопутствующих или входящих в него явлений и установок, которые в совокупности образуют разветвлеииую *икономию покаяния*. Цеитральиым ядром в ней можно полагать сокрушение (πένθος), определяемое у отцов-аскетов как «печаль по Богу», «болезнующее сердце», «воздыхаиия и сетования, глубокая скорбь и уныние». Основным проявлением этого виутреннего расположения служит *дар слезный* (χάρισμα τῶν δακρύων), или же *духовный плач* (κλαυθμός), одна из самых известных и характериых особеиностей восточиохристианской аскезы. При всей своей странности для современного сознания, духовный плач всегда утверждался неотъемлемым элементом духовного процесса, как зрелый плод углубленного покаяния: «Плач есть достигшая полноты своей скорбь кающейся души»[66]. Темой о даре слезном открывается «Слово о молитве» («Прежде всего молись о получении слез»[67]), а Исаак Сирнн пишет: «Ннчто не отделяет нас столько от мира, не умерщвляет в иас страстей, ие возбуждает и ие оживотворяет нас для духовного, как плач и сердечное с рассуждением болезиование»[68]. За этими устаиовками есть скриптуральная и христологическая основа: Иисус «с сильным воплем и со слезами принес молитвы» (Евр 5, 7), а по заповедям блаженства, «Блаженны плачущие (πενθοῦντες), ибо они утешатся» (Мф 5, 4). Греческий термнн значит собственно «сокруша-

---

[65] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 85.

[66] *Св. Иоанн Лествичник*. Цит. соч. Сергиев Посад. 1894. С. 105.

[67] Слово о молитве. Цит. изд. С. 208.

[68] *Св. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. С. 351.

ющиеся», так что «плач» и «сокрушение» сближены здесь до взаимозаменнмости. В особенности, сирийская традиция выделяет плач, ставя его в центр всей духовной атмосферы подвига; монахи здесь и именовались «плачущими».

Естествен вопрос: как совмещается необходимая и благая роль плача – разумеется, некоего рода печали, скорби – с тем, что печаль и уныние входят в осьмерицу главных страстей и должны изгоняться? Ответ отсылает к общему обстоятельству, с которым мы еще столкнемся не раз: многие установки и психологические явления в духовном процессе кардинально меняют свою природу, будучи переносимы в сферу отношения человека к Богу, или скорее заново формируемы в ней. Уже авва Исайя (IV–V вв.) противопоставляет уныние и печаль как страсти, имеющие «плотскую» природу, – «печали по Богу»: последняя не только противоположна первым, но и исцеляет от них, ибо несет в себе начала радости, «печаль по Богу радостотворна»[69]. В «Лествице» Ступень 7 носит название «О радостотворном плаче», и автор там говорит: «Плач и печаль имеют внутри себя заключенные радость и веселие, подобно меду в восковой ячейке»[70]. Можно также заметить, что часто аскеты говорят о духовном плаче, сопутствующем борьбе со страстями и различным видам молитвы – т. е. дальнейшим стадиям духовного процесса после «врат» покаяния; так, по Исааку Сирину, «благодать слез есть полнота молитвы»[71]. Это не противоречит, однако, нашему включению плача и сокрушения в икономию покаяния: как мы увидим ниже, последнее не только служит «вратами», но в некоторой форме сопровождает и весь путь аскезы. Отметим в этой связи, что в католической традиции утвердилась узкая трактовка покаяния как раскаяния в определенных частных поступках, которое не предполагает глобальной премены бытийной ориентации, не онтологично – а потому, вообще говоря, и не влечет таких крайних проявлений как сокрушение и плач. Поэтому в западных исследованиях православной аскезы сокрушение обычно отделяют от покаяния, считая его более радикальной установкой, ср.: «Сокрушение идет гораздо далее, неже-

---

[69] *Авва Исайя*. Слово 16. Добротолюбие. Т. 1. С. 348.
[70] *Св. Иоанн Лествичник*. Цит. соч. С. 102.
[71] *Св. Исаак Сирин*. Цит. соч. С. 167.

ли покаяние[72]... сокрушение имеет целью не только получить божественное прощение, как простое покаяние (μετάνοια), но стремится стереть все следы, все шрамы греха»[73]. Этот разрыв двух понятий – казалось бы, мелкая деталь – влечет глубокие следствия. Лишь истинный духовный переворот инициирует Духовный Процесс, ведущий к обожению; и если такой переворот связывается лишь с сокрушением исихаста, но не с покаянием, составляющим долг всякого христианина, – стало быть, Духовный Процесс и обожение теряют универсальный характер, переходя из общецерковной антропологии – в антропологию частной аскетической школы. Именно так и стремится их рассматривать католичество. Другим отличием католических исследований является тяга к формальным классификациям и схемам, в целом, не отвечающая стилю самой Традиции. Так, архим. Софроний, отмечая, что «духовный плач меняет свой характер в зависимости от того состояния, в котором аскет пребывает», в то же время отвергает схематизирующий формализм: «И я познал разные виды плача ... но никогда мне не пришла мысль подсчитывать их»[74]. «Не идет к сему делу система, – пишет святитель Феофан Затворник в предисловии к капитальному собранию "Святоотеческие наставления о молитве и трезвении". – Ищущему назидания не система нужна, а указание дела»[75].

Является и другой вопрос, связанный с психологической спецификой плача, сокрушения и всей икономии покаяния. Острота переживаний, внешне часто необъяснимая, жестокие самобичевания и многие другие черты могут вызвать мысль о неврозах, проявлениях истерии или иных патологиях психики. Но покаяние, хотя и всего лишь порог, почин, но, тем не менее, уже не психологический, а онтологический процесс, антропологическая динамика, в которой тварная падшая природа ищет перемениться в Божественную. Поэтому истинных его пружин не улавливает психология. Аскетика же, или «онтологическая психология», констатирует: «Стра-

---

[72] *Thomas Špidlik*, S. I. La spiritualité de l'Orient Chrètien. Manuel systématique. Roma. 1978. P. 194.

[73] Ib. Vol. II. La Prière. Roma. 1988. P. 273.

[74] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 51, 53.

[75] Святоотеческие наставления о молитве и трезвении, или о внимании в сердце к Богу. М. 1889. С. 6.

дания кающегося не суть ии нервное расстройство, ни следствие иеудовлетворенных страстей похоти, ни психологический конфликт, ни потеря разумного коитроля; иет в них и какой-либо ииой патологии. Совсем нет. Они, эти страдания, по природе своей прииадлежат нному плану бытия»[76]. Покаяиию же, на поверку, следует приписать совершенно противоположные свойства. «Надобно неотменно познать грех и мерзость его, кто хочет истинно покаяться... Без познания греха истинное покаяние не бывает, как без познаиия болезии исцелеиия ие бывает»[77]. Не болезнь, а исцелеине – классическая параллель покаянню, и это – глубоко идущая, структурная параллель. Притом, исцелитель, который должен познать болезнь, – сам кающийся (хотя целительная сила и принадлежит не ему), что требует от иего зоркого самоанализа, глубокой интроспекции и трезвой самооценки. Для обычной психологии подобное явление должно быть одним из наиболее тонко организованных душевных процессов, отвечающих высокоразвитому самосознанию. Но исихастская иаука о человеке лишь иачинается там, где заканчивается наука обычная.

Впрочем, по сложности явления, и в церковной литературе – особенно в дискурсе проповеди – бытуют довольио упрощениые его картины. В увещательном слове Ефрема Сирина, сообразно жанру, концепция покаяиия строится почти всецело на страхе вечных мучений, она танато- и геенно-центрична, с наивно-прямолиييйиою логикой: «Поплачь иемиого здесь, чтобы не плакать там во векн веков во тьме кромешной. Будь благораскаян здесь, чтобы там тебе ие быть ввергиуту в иеугасимый огонь»[78]. Но у других отцов, да также и в других текстах самого Ефрема, отличио разъяснено, что дело, прежде всего, ие в смерти, а в жизни:

---

[76] Там же. С. 89. Разумеется, ие исключены и проявления экзальтации, фанатизма, истерии и т. п., носящие оболочку покаяния. Ср. уже у Евагрия: «Не обращай же в страсть средства против страстей. Многие, проливая слезы о грехах, забывали цель слез и, возненистовствовав, совратились». Цит. соч. С. 208.

[77] *Св. Тихон Задонский.* Об истинном христианстве. // Творения. Кн. X. Спб. 1908. С. 193.

[78] *Св. Ефрем Сирин.* Увещание к покаянию. Добротолюбие. Т. 2. С. 324.

покаяние – возрождение к свободе; свергая иго страстей, оно возвращает существованию человека его изначальный характер онтологической открытости (см. Тварь и тварность). Аргументация же «от страха кары» отвечает именно проповеди, пропедевтике, и авва Дорофей передает мысль, общую всем отцам, говоря: «Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот еще новоначальный»[79]. Мотивы смерти и страха органически входят в структуру покаяния; однако аскетический опыт глубоко и своеобразно перерабатывает их, превращая в особые категории «онтологической психологии»: память смертная и страх Божий. Исаак Сирин, принадлежащий той же суровой сирийской школе[80], акцентирует роль страха не меньше Ефрема: «Страх понуждает нас к покаянию... Покаяние есть корабль, а страх его кормчий»[81]; и мн. др. Но он не оставляет сомнений, что речь здесь именно о страхе Божием (ср.: «Дело страха Божия есть покаяние»[82]), который весьма отличен от простого страха житейского. Малодушие и боязнь должны быть не культивируемы, а изгоняемы, о чем учит особая ступень «Лествицы» аввы Иоанна. У Исаака же найдем и то, что необходимо «мужество в покаянии», а страх Божий имеет в своей основе не боязнь или испуг, а любовь: «Бойся Бога из любви к Нему, а не по грозному Его имени»[83]. Так определяет Феофан Затворник: «страх Божий – благоговейное стояние пред Богом в сердце»[84].

Страх Божий (φόβος Θεοῦ) – одна из главных категорий ветхозаветной религиозности, и аскетика восприняла из псалмов, что «начало премудрости – страх Господень» (Пс 110, 9). Это неожиданное сближение страха с мудростью глубже вводит нас в суть понятия: страх Божий – иудейско-христианский аналог «философского удивления» (θαυμάζειν), с которого мудрость (любомудрие) начинается у эллинов.

---

[79] *Авва Дорофей.* Цит. соч. С. 56.

[80] Ср.: «Особенно характерно для Сирии отшельничество, соединенное с исключительными средствами аскетического самоумерщвления». *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 143.

[81] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 745, 744.

[82] Там же. С. 745.

[83] Там же. С. 758.

[84] Умное делание. С. 66.

Это – первая реакция человека, когда он обнаруживает себя не просто в эмпирии, но – в бытии. И в двух культурах она очень различна. Человек удивился – ergo, увидел: что-то есть удивительное, что надо понять, познать. В своей реакции на бытие он выступает как разум. Человек устрашился – ergo, увидел: что-то есть страшащее, его ситуация неуютна, неудовлетворительна, и что-то необходимо предпринять. В своей реакции на бытие он выступает как цельное существо, «экзистенция», нудимое к действию (онтологическому!). Но в понятии есть и большее: второй член его говорит, что предмет страха – Господь, Иегова, т. е. Сущий. Страх же перед Сущим – тревожное сознание своей не-сущести или ничтожной сущести, бытийной «подвешенности»: сознание того, что я, хоть как будто бы тоже существую, однако безмерно и непостижимо далек от Сущего. Как сущий, но не Сущий, сущий не истинно, я есмь сущее падшее, и стало быть то, что мне подобало бы предпринять, – это претворить свое падшее бытие в бытие истинное: перемениться всецело, а для того, в первую голову, перемениться умом. Так начало премудрости оказывается и началом умопремены, покаяния; ибо мудрость христианина – в премене, она не гносис, а действие, жизнь, и потому не иное, а то же, что Давид, утверждает Исаак Сирин словами: «Начало истинной жизни в человеке – страх Божий». Только не надо забывать и того, что начало еще не конец и «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4, 18), о чем и свидетельствует по опыту авва Антоний.

Память смертная (μνήμη θανάτου) по своей роли в подвиге близка к страху Божию. Рождая «отложение всех сует и омерзение ко греху» (Исихий Синайский), она тоже влечет к покаянию и ему сопутствует. Её весьма проповедовали стоики, и в аскетическом её понимании с ними немало общего. Иоанн Кассиан, со ссылкою на Макария, говорит, что память смертная содействует «не унывать в несчастиях и скорбях и пренебрегать ими как маловажными и ничтожными»[85]; св. Игнатий Брянчанинов указывает, что она заставляет «уразуметь краткость нашей земной жизни и суетность всех земных приобретений»[86]. Однако в подвиге все это слу-

---

[85] *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С. 73.

[86] *Еп. Игнатий Брянчанинов.* Слово о смерти. М. 1991. С. 182.

жит не стоической равнодушной иедвижиости (атараксиа), ио актнвной и диамической установке, бытийной задаче «убить убившую нас смерть» (еп. Игнатий). В целом же, можно сказать, что и память смертная, и страх Божий открывают уму некоторую абсолютную меру и цеиу вещей, помогая формироваиию установки бытнйной ответствеиностн и искореиеиию устаиовок релятивизма (в чем также можно заметить и общность, и вместе разницу со стоицизмом). Аскетическое мироотиошение – аититеза игрового и карнавального мироотношения; и в большой степеии, это как раз за счет данных категорий.

Начииательиому, иачальному месту и зиачению покаяиия противоречат, на первый взгляд, частые указаиия отцов на его иепременное и непрестанное присутствие всегда, на любой ступеии Делаиия. Исаак Сирии говорит: «Двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»[87]. То же и Феофан Затвориик: «Пребывать в мире с Богом нельзя без непрерывиого покаяния... непрерывно должно каяться»[88]. Наконец, уже в наши дии авва Силуаи утверждал непрестанное покаяние, сохраняемое и на вершинах созерцаиия и выражаемое его духовиым девизом: *держи ум свой во аде и не отчаивайся*; ученик же его Софроний говорил: «Покаянию на земле иет коица». Разрешение кажущегося противоречия – в самой сути Делания как соедииения энергий Бога и человека. Энергийный процесс, по самому определению, поддерживается лишь непрерывным приложеннем энергии, непрекращающимся усилием, и потому не знает окоичательных, неотторжимых достижений. «Пока человек живет, он всегда может пасть. Никакое состояние святости, иикакое богатство благодати ие обеспечивает его от возвращения греха»[89]. Поэтому итог покаяния, бесстрастие, является истинным очищением от страстей лишь постольку, поскольку оно сохраняет в себе покаяние. Последнее, впрочем, выступает уже в измененной форме: Феофан Затвориик различает «покаяиие при одних собственных усилиях» и «покаяние

---

[87] *Св. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. С. 201.

[88] Умное делание. С. 101.

[89] *Архиеп. Василий (Кривошеин).* Ангелы и бесы в духовной жизни. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. Т. 22. С. 145.

благодатное». Это как бы некая «свериутая» форма, некий постоянный фон или второй план работы сознания (см. подробнее в «Диптихе безмолвия»). Таков общий закон Делания: «Надо подвизаться до самого исхода [кончины – *С. Х.*]. Ибо иередко и созревший плод побивает внезапно град»[90].

Подвиг (ἄσκησις). Мы начали уже упоминать Делание, пока не определяя его формально, а мысля «в общем», как духовный процесс, стремящийся к превосхождению естества, соединению с Богом. Осуществлеиие этого процесса также связано с определенной установкой человека. Понятие подвига (аскезы) выражает эту установку, являясь понятием того же традиционного характера: подвиг – это и делаиие как таковое, процесс деятельности, практика (обычная и духовная), но это и особая установка, которая порождает данный процесс.

Вместе с большинством понятий христианской аскетики, понятие аскезы – греческого происхождеиия. В классической Греции (у Гомера, Геродота, Фукнднда, Платона) слово имело иногда смысл художественной и технической обработки, одиако, в первую очередь, употреблялось для обозначения физических упражнений, закалки, неся аспект методичного повторения. В тот же период смысл физический дополнился духовио-нравственным: аскеза – воспитание духа и воли, включающее, в частности, воздержание, самоограничеиие; в учениях, выдвигавших определенный духовный идеал, аскеза часто утверждалась как необходимое средство его достижения (напр., у Сократа, у стоиков). Религиозный смысл в понятие виосят уже пифагорейцы, а главным и основиым его делает впервые Филон Александрийский (I в.). Это ближайший предшествеииик христианской трактовки: у него аскеза – необходимое условие пути мистического гносиса, восхождеиия к созерцанию Бога; она выражает отвержение чувственно-материального мира и требует борьбы с ним, виешией и внутреиией. Ранний этап формирования христианского понятия – александрийское богословне II–III вв. Здесь аскеза уже включает преодоление страстей и молитву (но, как вся эта школа, имеет интеллектуалистическую

[90] *Св. Исаак Сирин.* Подвижнические наставления. Добротолюбие. Т. 2. С. 670.

окраску и несет сильные влияния стоицизма); у Оригена на первый план ставится умерщвление плоти, у Климента – очищение души. На следующем этапе возникает монашество, и аскеза становится обозначением монашеской жизни. Однако полного отождествления сферы подвига и сферы монашества не возникало и не утверждалось никогда. Издавна существовала пара понятий: «монашество внешнее» (монашество как институт) – и «монашество внутреннее», и подвижничество соотносилось именно со вторым. «Истинно христианское подвижничество далеко не воплощается в монашестве самом по себе, как известном чисто внешнем укладе жизни, а глубже по своему смыслу и шире по объему»[91]. В современном понимании, христианская аскеза (рус. синоним – подвиг) есть образ действий и жизни, специально и строго направляемый к достижению христианского совершенства; упорные и упорядоченные усилия, как внешние, так и внутренние, предполагающие воздержание, самоотречение, борьбу, отказ от страстей.

В составе цельной установки человека, какой её видит и воплощает исихазм, установка подвига возникает естественно и необходимо. Но в этом составе она – не на поверхности, не из числа начальных элементов. Порядок наших статей не случаен. Исходный элемент установки – именно Спасение: это, по сути, просто – открытые глаза на ситуацию человека, глаза и уши, отверстые к реальности; пробуждение к бытию, осознание себя в мире. К этому близко Хайдеггерово «быть чутким к бытию»; но, включая в себя аспект направленности, ориентации, эта установка на православном языке, пожалуй, есть уже нечто промежуточное между установкой Спасения и следующей за нею установкой Молитвы. В последней человек пробуждается и активизируется далее, завязывает «личные отношения» с Богом и на их основе начинает формировать представление об особом «личностном» характере человеческого существования. Следующим порядком, он постигает, что этот личностный характер осуществляется в установке Любви.

Затем обнаруживается, однако, что самоосуществление человека как бытия личностного встречает препятствия, ле-

---

[91] *Иером. Феодор (Поздеевский)*. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань. 1907. С. 74–75.

жащие в самой природе наличного бытия как «тварного падшего». Человек с неизбежностью совершает отступления, уклонения от строя существования и образа действий, определяемого Спасением, Молитвою и Любовью. Он констатирует эти уклонения, осознает их как недолжное, как падение и реагирует на них – Покаянием. Здесь – узловой момент человеческого существования. Покаяние выявляет рубеж в стратегии существования, и само располагается на этом рубеже, является пограничным феноменом. Выше мы уже назвали его «вратами»; сейчас станет ясен более глубокий и полный смысл этого. С одной стороны, в своем начальном и поверхностном слое, Покаяние просто спонтанная реакция – раскаяние, сожаление о грехах. Если оно ограничивается этим слоем, то не замедлят следующие падения – потянется бессмысленная цепочка, дурная бесконечность падений-сожалений (которую скептическое сознание, давно подметив, выразило насмешливой формулой: «Не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасешься!» Стало – греши!).

Но это лишь ущербное, недовершенное покаяние. Углубляясь, установка покаяния развивается в установку очищения от страстей. И здесь, в этом углублении, как раз и происходит переход важной границы. Ибо очищение от страстей – не возврат к обычному, естественному типу энергийного образа, а достижение, построение некоторого специального «бесстрастного» типа: намеренное и направленное изменение человеком собственной природы (в ее энергийном, духовно-душевном аспекте). Здесь выступает принципиально новая установка человека: установка аутотрансформации, преодоления данности естества – как очевидно, установка глобальная, характеризующая определенную бытийную стратегию, а не какой-либо частный элемент таковой. Именно это и есть установка Подвига. Глубинный слой покаяния, достижение бесстрастия, есть уже реализация этой установки, тогда как слой внешний еще с нею не связан. Иначе говоря, в покаянии, в самом ходе его, рождается установка Подвига, новая бытийная стратегия человека. Тем самым, такие имена Покаяния как «врата» и «граница» получают онтологическое содержание; но все же из всех имен самый глубокий смысл несет первое и основ-

ное – метанойя, умопремена: установка изменения установки, перевода сознания и существования в новую глобальную стратегию.

Далее, ясно, что бесстрастие – никак не конец и не предел реализации установки Подвига. Чего ищет человек, отчетливо раскрывают ему уже начальные элементы его установки, Спасение, Молитва, Любовь: искомое – личностный образ бытия, полнотою которого обладает Бог. Поэтому то, чего ради предпринимается преодоление естества, есть истинное и кардинальное *превосхождение* последнего: претворение в Божественную природу, или *Обожение*. Подвиг связан неразрывно с Обожением. В нем его обоснование и его цель, Обожение – Альфа и Омега Подвига. Но для эмпирического рассудка такая цель безумна и фантастична; и в любом случае, она столь необычайна и столь несравнима ни с какими обычными целями существования, что путь к ней заведомо невозможно наметить и описать заранее, умозрительно. Он может находиться и проходиться лишь опытно, в некоей новой и специальной деятельности, как внутренней, так, вообще говоря, и внешней. Как выше и сказано, Подвиг – не только установка, но и процесс, притом, как видим, нового и неизвестного рода. За вратами Покаяния открывается обширная сфера, отличная от всего, что по иную сторону врат.

Отличие сферы Подвига составляет, прежде всего, некая специфическая диалектика общего и особенного, определяющая место и роль её в здешнем бытии. Подвиг как установка – что то же, установка превосхождения естества, установка Обожения – есть, очевидно, установка онтологическая. Она коренится в самом бытийном статусе твари: напомним, что христианская онтология представляет этот статус двояким, включающим и конечное («тварное падшее»), и неконечное, «лучевидное» бытие, и, стало быть, допускающим преодоление конечности. Именно это преодоление конечности рассматривается человеческим сознанием как искомое и должное, как исполнение тварного бытия: ибо сознанию в самой его природе и глубине неотторжимо присуще неприятие смерти, фундаментальное стремление к преодолению смерти. Это не расходится и с усмотрением «искомого» в личностном образе бытия, поскольку оконе-

чениость с ним принципиальио несовместима (ср. «Диптих безмолвия», С. 14–15). Итак, установка превосхождеиия естества – это онтологическая установка Исполнення здешнего бытия. Исполнение – оргаиичный и характерный элемент исихастских (и общехристианских) аитропологических и онтологических представлений; но это не очень простая категория. Это не достижеиие твердого назначения и не (само)реализация иеотъемлемой сущиости. Исполнеиие – это и, в согласии с обычным смыслом, «исполиение желаний», но, более точно, это – достижение полноты и восполнение неполноты, того, что представляется иеполным, иесовершеииым для этического, эстетического или иного чувства. Это – реализация иекой тяги, иекнх потенций, стремлений или даже «томлений» – импульсов подлинных, однако вполне могущих и не осуществиться. Как видио отсюда, это категория существенно эиергийной, а не эссеициальиой природы.

С другой стороны, Подвиг как процесс, как Умное делание, нельзя полагать всеобщим. Всякий, реальио проходящий путь Подвига, есть, по определению, *подвижник* – и это, разумеется, далеко ие всеобщая, ие общечеловеческая участь. Скорей напротив. Не говоря о высших ступенях Подвига с уникальностью их мистического опыта (см. ниже Феория), уже и ранние ступени (см. ниже Праксис) предполагают отвержеиие, отрицание «мнрской стихии» – обычиого и общепринятого уклада, жизненных правил, целей и цеиностей, а, в первую очередь, образа мыслей и всего строя сознания. Независимо от того, связывается ли путь Подвнга только с монашеством или нет, он всегда мыслится как исключение и исключительиость, как иечто, радикально отличное от путн всех – недаром именно этот аспект стал главным в мирском значении слова. Путь Подвига – создаиие специальиого строя существоваиия, предназначенного лишь для подвижников и стоящего иа оппозиции существованию обычному, «миру», каковой есть, по авве Исааку, «плотское житие и мудроваиие плоти».

Однако не возникает ли здесь противоречия? Как возможно, что установка всеобщая, присущая самой человеческой природе, реализуется лишь единицами и путем, принципиально противополагаемым обычному человеческому существованию? – Противоречие, действительно, налицо, ио

это – диалектическое противоречие, которое лишь глубже раскрывает сущность явления. Разрешение его кроется в энергийном характере установки Подвига. Даже когда подобная установка является онтологической и ео ipso всеобщей, её реализация отнюдь не гарантирована, не происходит автоматически, но требует постоянно нового решения и усилия. Силы и стороны человеческой природы, связанные с любой установкой, могут заслоняться и оттесняться другими – но отличие энергийной установки от эссенциальной, коренящейся в сущности, в том, что она при этом может попросту угаснуть, исчезнуть. И чтобы этого не произошло, как раз и требуется особая деятельность, создание особых условий, особого «обустройства», задача которого – высвободить и вывести на первый план нужные силы и стороны. Конкретный же характер «обустройства» диктуется конкретными чертами установки. Установка Подвига уникальна, инаприродна всем установкам обычного существования – и соответственно, для её реализации оказывается необходимым уникальное обустройство, выводящее человека из рамок такого существования. Реализуемое же остается всеобщим. Подвиг не для всех, но он – обо всех; не для каждого, но – о каждом. Как ниже увидим, он даже в определенном смысле *за* всех и каждого.

Деятельность подвижника по созданию обустройства Подвига имеет внутреннее сходство с деятельностью ученого-естествоиспытателя и, может быть, еще более – философа-феноменолога. Как и в работе естественника, здесь хотят обеспечить протекание определенного процесса (хотя уже не всецело естественного) в чистоте, без помех. Точно так же обнаруживают, что это протекание затруднено, искажено или прямо невозможно в обычных условиях, «in vivo» – и потому прибегают к осуществлению процесса в специально создаваемых, «лабораторных» условиях, «in vitro». Сфера Подвига – антропологическая лаборатория. Конечно, необходимо в ней и точное, углубленное знание процесса – закономерностей его, участвующих в нем и влияющих на него факторов... «Наука наук и искусство искусств есть умение управляться с помыслами»[92], – говорит св. Исихий Синай-

[92] Слово о трезвении и молитве. Добротолюбие. Т. 2. С. 183 (см. об этом трактате и его авторе в ст. Непрестанная молитва).

ский. И уже в период своего становлеиия, в IV–VII вв., аскетика во всех отношениях достигает уровня науки: в ией есть свои школы, авторитеты, классическне трактаты, есть выработанные методы и открытые законы. Но многие важные стороны остаются вне этого сходства. Главные задачи Подвига – далеко не позиавательного рода. Тонкое переустройство виутреннего мира, тщательная формовка нового облика души больше сродни искусству, что и отражает имя «духовного художества», издавна принятое на себя аскетикой. Но и тут родство ограиичено: всего ближе оно с актерским искусством, его психологической стороиой – но кардинальное различие целей делает оба искусства антагонистичными; аскетика всегда питала к театру более негативное отиошеиие, иежели вообще к мнрскому. Наконец, мы упомянули параллель с философской феноменологией; возможио, оиа-то и идет глубже всего, хотя пока очень мало эксплицирована (см. Преамбулу, а также Ч. II). Центральный предмет Подвига – виутреиний опыт: опыт себя, и Бога, и себя в Боге. Это должен быть чистый и выверенный, аутентичный бытийный опыт; род опыта чрезвычайно особый, тонкий и трудно достижимый. Чтобы его добыть, необходимо особое отиошение к опыту вообще, особое к иему внимание и работа над ним: строгое препарирование, очищение опыта. Занимаясь им, аскетика вырабатывает одио из характериейших своих поиятий, «прелесть». Это – прельщение ума, опыт нечистый, невыверенный, нллюзорный – противоположность чистого опыта. В этом-то занятии опытом, работе над опытом, аскетнка и сблнжается с феноменологией. Она обнаруживает нменио то, в чем Мераб Мамардашвили видел спецнфику феноменологической позиции: она есть не просто *сфера опыта*, но *сфера для опыта*, она осуществляет «создаиие конструкций, посредством которых мы можем испытать то, чего без иих иикогда ие могли бы испытать как эмпирические человеческие существа»[93]. В работе сознаиия аскетика, иа своем языке, фиксирует и установку иитенциональиости, и устаиовку эпохе, и т. д.; однако полное сопоставление её позиций с таковыми феномеиологии требует отдельного рассмотрения (см. «Оргаион», разд. II-В).

---

[93] *М. К. Мамардашвили.* Выступление на Круглом столе по феноменологии. // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 59.

Наставления подвижникам традиционно открываются темой об отвержении мира. Но что тут разумеют под «миром»? Нельзя понять, что такое подвиг, если не разобраться в том, что такое его антитеза, его оппонент и спутник – *мир* (ὁ κόσμος). Концепт «мир» в аскетическом дискурсе сложен и многозначен, но сначала стоит заметить, что из его значений и коннотаций почти выпадают те, что являются главными и для античного (языческого), и для новоевропейского мышления: значения с нейтральной или положительной окраской, как «мир Божий», универсум творения, полнота наличной реальности... Дискурс селективен, этицизирован, и в нем остается лишь мир – как мир падший, «мир сей», что, по Первому Посланию Иоанна Богослова, «во зле лежит», так что должно «не любить мира, ни того, что в мире». Этот-то мир и противостоит подвижнику, задача коего – уход от мира и преодоление мира. Но здесь мы обнаруживаем многозначность, связанную тесно с различением «внешнего» и «внутреннего» монашества. Существенное и главное – достичь не-мирского строя действий, помыслов, чувств, всей сферы сознания и деятельности человека. Мир выступает при этом не вещественно-эссенциально, а в деятельностном аспекте, в измерении бытия-действия, как определенный – «мирской» – строй волений и действий – т. е. в нашей терминологии, как мирской (естественный, либо противоестественный) энергийный образ. *Концепт переводится в дискурс энергии* (в согласии с общей тенденцией аскетического мышления). – Но это всё же не единственное его значение. Мир не поддается целиком интериоризации, он выступает еще и как внешние условия, обстановка, «обстояние» Подвига. Оно мешает Подвигу, и желательно его сменить иным обстоянием, для Подвига специально созданным: для внутреннего монашества не обязательно, но благоприятно – монашество внешнее (хотя во многих ситуациях первое может не сопровождаться вторым: тема «монастыря в миру»). Наконец, неустранимо и третье значение: мир есть не просто «обстояние», он мир людей, ближних, братьев.

За счет последнего, в Подвиге складывается характерная диалектика отъединенности и совместности. Отъединенность необходима; «никто не может приблизиться к Богу, если не

удалится от мира»[94], – повторяет св. Исаак Сирин, словно твердый закон. Это – существенная часть аскетического очищения опыта: чтобы обрести чистый опыт себя, необходимо, если и не обязательно внешнее, то во всяком случае внутреннее отделение, дистанцирование от всей хаотической, какофонической, рассеивающей стихии мирских связей. Необходимо ощутить себя от всего отделенным, отдельным, и в отдельности этой – цельным: цельностью, предстоящей Богу. И, прежде всего, для достижения этой цели подлежат отсечению связи социальные, всех видов и уровней: узы нации, государства, семьи, профессии... «Аскетическое отречение есть отречение... прежде всего, от мирского строя, от социальных связей»[95], и первенство этого момента подтверждает этимология: греческое «монахос» значит «одинокий». Эти черты Подвига всегда служат поводом видеть в нем крайний индивидуализм и эгоизм, равнодушие и даже жестокость к людям. Разумеется, среди сонма монашествующих не исключены проявления и этих, и любых других свойств; но в Подвиге как таковом императив отъединения существует не отдельно, а в неразрывном единстве с иным, противоположным ему. Расторгая с людьми связи внешние, в большинстве ущербленные страстями, подвижник завязывает с ними связь внутреннюю и проникнутую любовью. Добываемый в Подвиге опыт себя есть опыт открытия своей общечеловечности, общности со всеми живущими. Уже в трактате Евагрия читаем: «Монах тот, кто почитает себя сущим со всеми, а в каждом видит себя самого»[96]. Поэтому в целом социальная позиция Подвига передается типично диалектической формулой: «Монах тот, кто, от всех отделясь, со всеми состоит в единении»[97]. Выражение этого единения – конечно, молитва. Когда подвижник научается «чрез любовь Христову... воспринимать в себя жизнь всего человечества» (Софроний), то все человечество и оказывается совключенным в его молитвенную беседу с Богом. «Монах плачет за весь мир», – говорит авва Силуан. И этот

---

[94] *Св. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. С. 2.

[95] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 140–141.

[96] Слово о молитве. С. 222.

[97] Там же. Эту же диалектику общего и личного передает известный афоризм Бердяева: «Общество – часть личности».

плач, или же «молитва за весь мир», уединенная и неведомая миру, твердо полагается важной для судьбы мира, а не одного лишь молитвенника. «Мир стоит молитвою; а когда ослабеет молитва, то мир погибнет»[98]. Вспомним снова «диалектику общего и особенного»: установка Подвига онтологична, и ее исчезновение – также онтологическое событие, меняющее бытийную ситуацию твари. На место прежнего, в Подвиге создается иной, мистический социальный космос, также единящий все человечество, однако иными узами.

Итак, в Подвиге связи человека с людьми и с миром подвергаются двоякому пересмотру и изменению. Прежде всего, ради создания условий Подвига – что преимущественно важно на его начальных ступенях – они радикально урезаются. Затем, уже в ходе Подвига, в качестве части его плодов, они воссоздаются иными, преображенными. Опыт Подвига приносит зерна личностного образа бытия. Они-то и делают подвижника способным «воспринимать в себя жизнь всего человечества»: совершают трансформацию и расширение индивидуальности, ее «лицетворение». И они преобразуют отношения человека с людьми и вещами. «Аскеза – это опыт отказа от свойственного человеку эгоистического стремления рассматривать все вещи как... предназначенные для удовлетворения его потребностей и прихотей... мы преодолеваем эгоцентризм собственной природы и перемещаем ось нашей жизни, нашего "я" в сторону *личного взаимоотношения* с окружающим миром... мы обнаруживаем личностный характер мирских даров... Наши отношения с миром превращаются в опосредованную связь с Богом»[99].

Как явствует из последних слов, связность нового космоса, созидаемого в Подвиге, основывается на новой, *теоцентрической модели общения*. Связь и общность вещей имеют свое истинное и последнее основание в общности онтологического статуса, что то же – в отношении к Богу. Это значит, что Бог – и очевидно, Бог как Любовь – есть предпосылка, опосредующее начало связи вещей и общения людей. Поэтому они тем ближе друг к другу, чем они ближе к Богу. Эту идею, от века известную в аскетике, выражает знаменитый образ, «круг аввы Дорофея», рисуемый им в Поучении

---

[98] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 367.

[99] *Х.Яннарас.* Цит. соч. С. 90–91. (Курсив автора).

Шестом: «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»[100]. Здесь получает гармоническое решение и тема о сочетании любви к Богу и к ближнему (см. выше Любовь): «Такова природа любви: сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним»[101]. Эту теоцентрическую модель с её принципом «связи через посредство общего центра» разрабатывал на современном уровне Л. П. Карсавин, строя на ней теорию всеединства и социальную философию.

Органическую часть установки, а далее и процесса Подвига составляют классические атрибуты аскезы, составившие набор главных монашеских обетов: воздержание (ἐγκρατεία) – целомудрие (σωφροσύνη) – послушание (ὑπακοον). Воздержание входило уже и в античное понимание аскезы; и в христианском подвиге оно сразу и прочно утвердилось в числе его главных составляющих. Оно означает самоограничение подвижника во всем, что не принадлежит сфере Подвига, включая в себя пост и бдение, нестяжание имущества, умеренность, довольство малым... Это – одна из относительно простых сторон Подвига, не влекущая какой-либо спорной проблематики. В почти тождественных выражениях утверждают воздержание основатель монашества св. Антоний Великий («Всякий подвизающийся... должен препоясать чресла свои строгим воздержанием»[102]) и через тысячу лет систематизаторы поздневизантийской аскезы Каллист и Игнатий Ксанфопулы («Каждому подвигу труд бдения и пощения есть начало... Пост и воздержание есть первая добродетель, мать, корень, источник и основание всего доброго»[103]); подобные положения

---

[100] *Авва Дорофей.* Цит. соч. С. 88.

[101] Там же.

[102] Наставления о жизни во Христе. Добротолюбие. Т. 1. С. 43. (Большинство текстов, известных под именем св. Антония, не столько «принадлежит» ему в смысле точного авторства, сколько «восходит», либо «возводится преданием» к нему и кругу его учеников.)

[103] Наставление для безмолвствующих. Добротолюбие. Т. 5. С. 351, 350.

легко найти и у множества других авторов. Св. Иоанн Кассиан различает воздержание телесное и духовное, первое полагая ступенью ко второму. Обычный мотив – необходимость разумной меры в воздержании, ибо оно не является самоцелью: так, св. Антоний, суровейший аскет, предостерегает, вместе с тем, от «чрезмерного воздержания и пощения», а одна из глав в «Словах» св. Диадоха Фотикийского носит название «Об избегании излишнего воздержания, чтоб тело оставалось крепким для подвигов духовных»[104]. Здесь – первое появление мотива, который мы еще отметим не раз: в отличие от неоплатонизма и гностических «энкратитских» сект, в христианстве материальное и телесное отнюдь не объявляется априори злым и греховным. Обычные в аскетике схемы добродетелей и страстей ставят воздержание в различные связи с другими элементами аскезы; так, по Григорию Синаиту, «три добродетели должно точно соблюдать в безмолвии... воздержание, молчание и смирение. Они одна другую поддерживают и хранят; молитва от них рождается и возрастает непрестанно»[105]. И скажем последнее: по крайней мере, одна сторона в воздержании является более глубокой и подводящей к высшим ступеням подвига: в нем уже есть начаток владения и управления собственною природой, энергийным образом человека. С позиций современной философии и психологии эту сторону недавно отметил и высоко оценил Г. Башляр. Он пишет: «Подавление [коррелат воздержания в дискурсе психоанализа – *С. Х.*] является деятельностью нормальной, полезной, более того, доставляющей радость. Научная мысль невозможна без подавления. Оно дает начало сосредоточенному, взвешенному абстрактному мышлению. Любая связная мысль строится на системе нерушимых и ясных запретов. Культура несет радость, которая по сути есть *радость сопротивления*. Правильное подавление динамично и полезно именно потому что оно радостно»[106].

Столь же традиционно и неотъемлемо с аскезой соединяется целомудрие, хранение чистоты тела и помыслов. Оно связано с *девством* (παρθενία), однако монашеский путь

---

[104] Подвижническое слово. Добротолюбие. Т. 3. С. 31.

[105] Наставления безмолвствующим. Добротолюбие. Т. 5. С. 226.

[106] *Г. Башляр.* Психоанализ огня. М. 1993. С. 151. (Курсив автора).

безбрачия, совершенного отсечения плотского эроса, сексуальной сферы – не единственный способ осуществить целомудрие. По согласным утверждениям отцов Церкви, пребывание супругов в освященном церковью браке также есть целомудрие; и на этом пути реализуются положительные потенции силы сексуального влечения в человеке (см. выше Любовь). В любом случае, целомудрию противостоит страсть блуда, и борьбе с нею отводится основное место в аскетических текстах о целомудрии и девстве, что вводит тему в общий контекст борьбы со страстями (см. ниже). В более широком смысле, идущем также от древности (прежде всего, из пифагорейства и платонизма), целомудрие определяет собою некий общий строй человеческого естества, во всем проникнутый цельностью и чистотой, здоровой собранностью и неущербностью; таковой строй очищает чувства, восприятия человека и делает возможным его духовное восхождение. Здесь возникает своя сеть связей, или домостроительство целомудрия: так, оно сочетается со скромностью и разрушается тщеславием, и т. п. В Слове 15, посвящаемом целомудрию, Лествичник говорит: «Целомудрие есть общее наименование всех добродетелей ... Целомудрен, кто бренные члены совершенно подчинил душе ... Целомудрие есть усвоение себя и уподобление Богу, по мере сил человеческих»[107].

Чтобы понять место и значение послушания в подвиге, нужно его рассматривать купно с полярным ему понятием, *своеволием* (αὐθάδεια). Своеволие – установка попустительства себе, открывающая дорогу страстям. «Кто не научился побеждать свою волю, тот не может подавлять гнев, уныние, похоть, не может иметь истинного смирения»[108]. Поэтому «если человек проводит жизнь по воле своей... то подлежит он осуждению»[109]. Отказ от своеволия, «отсечение воли своей» и означает послушание – «гроб воли и воскресение смирения» (св. Иоанн Лествичник). У него есть глубокие скриптуральные и онтологические корни. В Писании подчеркивается, что отношение порожденности, существующее между Сыном и Отцом, предполагает и влечет послу-

---

[107] *Св. Иоанн Лествичник.* Цит. соч. С. 131, 136.

[108] *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Послание о правилах общежительных монастырей. Кн. 4.8. Цит. изд. С. 30.

[109] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 151.

шание, предание Сыновней воли – Отцовской (см. Ин 6, 38; Мф 26, 39, 42; Флп 2, 8). Тем паче же требует послушания статус твари, и еще стократ его требует установка Подвига, сораспинанье Христу. «Совершенство подвига твоего есть послушание», – говорит первый монашеский устав св. Антония[110].

Вместе с тем, однако, христианство всегда настаивает на Богоданной свободе воли у твари. Примирить оба аспекта помогает введенное преп. Максимом различение двух воль у человека, «природной» и «выбирающей», или «гномической» (от греч. γνωμικόν). Своеволие – деятельность последней и, отбрасывая его, избирая послушание, мы еще вовсе не впадаем в безволие, но, напротив, можем свободно и полно осуществлять волю природную, влекущую к превосхождению падшего естества в соединении с Богом. Поэтому современный автор определяет послушание как «совершенное самоотречение... ради подлинной свободы духа»[111]. Здесь возникает другая оппозиция: послушание противопоставляется не только своеволию, но, с иной стороны, также и внешнему, формальному подчинению. Так пишет о. Александр Шмеман: «Послушание основано на личном отношении, в то время как подчинение безлично... Сын во всем послушен Отцу, но не *подчинен* Ему. Он всесовершенно *послушен,* ибо всесовершенно и всецело знает Отца как Отца. Он не *подчинен* Ему, ибо подчинение предполагает несовершенное знание и отношение, и вследствие этого необходимость принуждения»[112]. Но в таких рассуждениях нетрудно и перегнуть палку, осовременивая психологическую атмосферу древнего подвижничества в духе сегодняшних представлений о «суверенных правах личности». Стоит учитывать, что в аскетической литературе с послушанием тесно ассоциируется *повиновение* (ὑποταγή), выступающее как высоко ценимая добродетель подвижника. Ср.: «Кто добровольно с повиновением и молитвою подвизается, тот есть искусный подвижник»[113].

---

[110] Устав отшельнической жизни, п. 62. Добротолюбие. Т. 1. С. 99.

[111] *В. И. Экземплярский.* Старчество. // Дар ученичества. Сб-к. Сост. П. Г. Проценко. М. 1993. С. 177.

[112] *Прот. Александр Шмеман.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М. 1996. С. 144–145. (Курсив автора).

[113] *Преп. Марк Подвижник.* Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад. 1911. С. 45.

Но послушание подвижника имеет не просто психологическую, а христоцентрическую и онтологическую природу: оно относится, в существе своем, к Богу; и воля здесь подчиняется и вверяется – воле Божией. Однако подвизающийся, особенно же новоначальный, не навыкнул и не знает, как же надежно свершать предание своей воли – воле Божией; и он имеет нужду, чтобы в этом его вела некоторая воля посредствующая, воля того, кто в подвиге выше и искушенней. Поэтому в непосредственной практике послушание воздается находимому и избираемому руководителю: духовному отцу, «старцу», по древней монастырской терминологии. В аскетических текстах послушание обсуждается обычно в связи с начальными ступенями подвига (так, в «Лествице» это – Четвертая ступень, предшествующая даже покаянию), и потому на первый план часто выступают внешние и дисциплинарные стороны. Ср. напр.: «Что касается до послушания, то младшие без ведома или позволения старца не только не смеют выходить из келии, но не решаются самопроизвольно удовлетворять и общей естественной нужде»[114]. Дисциплина отсечения своей воли нередко воспитуется резкими или парадоксальными средствами, яркие примеры чего излюблены в монашеской литературе (и приближаются порой к стилистике дзена). Но эти стороны никак не исчерпывают сути дела. Связь духовного сына и духовного отца имеет харизматический и благодатный корень, и у св. Симеона Нового Богослова можно найти глубокую мистику духовного отцовства, стоящую на опыте его отношений с собственным духовным отцом, старцем Симеоном Благоговейным[115]. «Для преподобного Симеона духовный отец был харизматическим лицом, живым образом Христа... Духовный отец порождает нас для духовной жизни... ведет нас и соединяет со Христом»[116]. – Отнюдь не входя здесь в важную тему сопоставления с отношением «учитель – ученик» в мистике Востока, можно все же заметить, что христо-

---

[114] *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Цит. соч. Кн. 4.10, С. 31.

[115] См. прежде всего Гимн 18, в рус. пер. 37. *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. Сергиев Посад. 1917. С. 157–164.

[116] *Архиеп. Василий (Кривошеин).* Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж. 1980. С. 94.

центризм исихастского понятия духовного отца сразу ставит предел возможным сближениям.

Стоит еще отметить, что сфера Подвига всегда была в Православии носителем и источником, высшею и последней инстанцией духовного авторитета. Истоки этого – еще в сознании ранней Церкви, где подвижники ставились рядом с мучениками, рассматриваясь, подобно им, как воины Христовы. Православному сознанию прочно свойствен опытный критерий истины и познания. Лишь то суждение о вещах духовных заслуживает доверия, которое основано на реальном опыте этих вещей – то есть, принадлежит обладающему духовной практикой, подвижнику. Все чисто теоретические, умозрительные критерии менее существенны и надежны; «нешатко лишь свидетельство деяний», – говорит св. Григорий Палама, подробно развивший эту тему. В отличие от западных исповеданий, в Православии твердо признают, что вся сфера богословия вторична по отношению к Подвигу и должна базироваться на нем. Богословие должно быть не умствованием, не рассуждением о Боге, а опытным свидетельством, точным описанием созерцаемого (вновь – феноменологическая установка!). Поэтому оно, строго говоря, требует пребывания даже не просто в Подвиге, а на высшей его ступени – в мистическом созерцании, «феории», которая следует за деятельностью, «праксис» (см. ниже). Нередко богословие и «феория» даже отождествляются – откуда частое название аскетических трактатов: «Деятельные и богословские главы»... Харизма авторитета, лежащая на сфере Подвига, объясняет также глубокое воздействие этой сферы на весь облик и склад русской культуры, на русский этос и русский менталитет. Верховный авторитет Подвига не ограничивался областью религиозного; святая и праведная жизнь признавалась дающею дары ведения и всякой силы. С этой особою ролью Подвига тесно связаны и традиция старчества, и почитание св. мощей, и много других явлений и черт русской и православной духовности.

О самом же Подвиге в заключение добавим, что можно считать его одним из наиболее специфичных, аутентично-христианских духовных явлений. Речь не о внешних формах; аскеза присутствует почти во всех религиях и духовных традициях. Но во всем здании христианства трудно найти, где еще

столь гармонично и неразрывно, без малейшего подавления одного другим, соединились бы оба русла, оба духовных мира, от которых питалась христианская духовность, – Афины и Иерусалим. Аскеза – греческое понятие, но христианская аскеза открывается покаянием, органичнейшим элементом иудейской духовности. Покаянный дух, острая экзистенциальная напряженность Израиля и эллинский Логос, его искусство наблюдения и наказ самопознания, совместно и равноправно образуют основу «духовного художества». «Что общего у Афин и Иерусалима?» – Афон! Александрия, обычно (и по праву) здесь называемая, дала интеллектуальный синтез, тяготеющий к гносису; но Афон – синтез в формах самой жизни и, как новая жизнь, пришедшая во Христе, он всецело христоцентричен.

Г. Праксис

Проводить грань между «установкою» и «процессом» в понятиях православной аскетики методологически удобно, однако в реальности эта грань весьма условна. В исихазме кроется не только особая модель человека, но, как следствие, также особая теория человеческой деятельности. Язык аскетики соединяет в одном слове два аспекта не оттого, что он беден, но оттого что это соответствует специфическому характеру действования исихастского человека. И неизбежно, говоря выше об «установках», мы уже не раз затрагивали и «процесс» Подвига. Обратимся теперь к его систематическому описанию. Во всем домостроительстве Богообщения человека традиционно вводится одно главное членение, на два большие раздела – Делание, деятельность (Праксис) и Созерцание (Феория). Греческие термины предпочтительней, поскольку русские, в их обычном смысле, отнюдь не вполне соответствуют аскетическим понятиям: снова – особенность языка, отражающая особливость антропологии, стоящей за ним, а в случае «феории» также и особый сверхчувственный, «трансцендентный» характер опыта.

Основное различие двух разделов в том, какова в них преимущественная направленность и занятость человека. В Праксис он, стремясь к Богу, все же еще занят, по преимуществу, тварным: своим духовно-душевным миром и обстоянием.

Имя «духовного художества» относится, прежде всего, к Праксис, и ясно, что предметом художества может быть лишь тварное. Но Феория, сверхчувственное созерцание-соединение с Богом, есть уже преимущественная занятость Божественным. Тем самым, Праксис есть из двух разделов более начальный. Феория заключает в себе завершение духовного процесса, искомое, цели Подвига, Праксис же направляется непосредственно лишь к тому, чтобы сделать возможною Феорию. Однако всегда подчеркивают, что нельзя считать Праксис и Феорию двумя последовательными ступенями, сменяющими одна другую. Здесь – то же обстоятельство, что уже встретилось нам в необходимости непрестанного покаяния и не раз встретится ниже, прежде всего, в необходимости непрестанной молитвы; одно из важнейших проявлений энергийного характера связи человека с Богом, а отсюда и всей стихии Подвига. В энергийном процессе нет необратимой накопительности и «прогресса», нет окончательных, неотчуждаемых достижений и приобретений: все обретенное должно постоянно достигаться вновь (впрочем, не обязательно так же, с теми же усилиями и трудностями: тут-то место искусству!), действенно подтверждаться, воспроизводиться. Поэтому у подвижника, который очистился и умудрился до Феории, Праксис не прекращается. Однако не только Праксис вобранною (свернутой, претворенной) присутствует в Феории, но в некоей мере верно и обратное. Чтобы вести к Феории, Праксис уже должна заключать в себе хотя бы какую-то «затравку», зачаток её опыта (ср. «Диптих безмолвия». С. 72–73). Связь, таким образом, обоюдна. «Св. Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания... ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии... также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно как истукан»[117]. Дальнейший анализ этих следствий энергийности обнаруживает порождаемое ими специфическое расслоение времени и реальности, о котором мы будем говорить в разделе Δ.

Ко всей сфере Праксис относится также вопрос о значении монашества: необходимо ли пребывание в нем для Делания? Сюда примыкает другой, более общий: о значении

---

[117] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 106.

внешнего делания, аскезы в эмпирическом и материальном смысле, которую, к примеру, Симеон Новый Богослов описывает так: «Пост, жестокое житие, труды, лохматые волосы, железные вериги, власяница, мозоли на коленях, твердое ложе, сеном застланное, и всякое другое злострадание жизни»[118]. Ответ на эти вопросы, находимый почти у всех учителей, не задает априорной нормы. Внешняя аскеза никогда не выдвигается как самоценность и самоцель; те, что предаются ей «без внутреннего делания, подобны пышно разодевшимся прокаженным» (Симеон, там же). Но она хороша и благотворна, если соединяется и сообразуется с внутренним деланием. Праксис – органическое единство внешней, материально-предметной, и внутренней, духовной активности, при определяющей роли второй. Аналогично, монашеская жизнь не является строго необходимой, но, в то же время, она наиболее соответственна и содейственна Деланию. Ср. напр.: «Св. Григорий Палама, хотя и рекомендует этот путь [умное делание – *С. Х.*] всем желающим спастись и считает его для всех доступным, указывает, однако, что только в монашеской жизни, вдали от мира, можно встретить благоприятные условия для его прохождения», иначе же неизбежны «самые большие трудности»[119]. В этой позиции отражаются характерные черты исихастской антропологии, её холизм и её своеобразная «диалектика внешнего и внутреннего». Здесь намеренно не проводится отчетливой границы между внутренней и внешней деятельностью человека и даже, пожалуй, между его внутренним и внешним миром. Эта граница функциональна, подвижна: безусловно, онтологично лишь цельное задание твари, и в Делании, служащем этому заданию, все устроение тварного бытия, его ход и обиход, членения и разделения, и могут, и должны изменяться, так что, в частности, внешнее и внутреннее переходят друг в друга.

Невидимая брань (ἀόρατος πόλεμος). Как мы уже знаем, Подвиг – а с ним и Праксис – начинается покаянием.

---

[118] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. С. 236. Ср. также: *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 81.

[119] *Монах Василий (Кривошеин).* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. // Seminarium Kondakovianum. 1936. VIII. С. 108.

В аспекте процесса, как «покаянные труды», покаяние есть борьба со страстями, знаменитая «невидимая брань» подвижника. Здесь ярче всего выступает аспект борьбы, битвы, исконно связывавшийся с понятием аскезы (еще по Филону Александрийскому аскетом был Иаков, боровшийся с Богом; на Руси же этот воинственный аспект прочно сохранился в семантике слова «подвиг»). Невидимая брань проанализирована и описана в аскетике с величайшей подробностью, которой никак не может следовать наш краткий словарь. Мы лишь очертим каркас темы, выделив основные моменты и этапы.

Поскольку страсть владеет, разве без малого, всем человеком (см. Страсти), для уничтожения страстного состояния потребен сначала резкий кризис, дестабилизация внутренней действительности, разрушение её рутинного бытия. Поэтому невидимая брань – процесс, проходящий на высоком душевном напряжении и, в особенности, для своего начала требующий высокого напряжения – такого накала решимости, воли, силы, какой далеко не всегда доступен человеку. Поэтому покаянная установка должна, в первую очередь, создать особое исходное душерасположение, остро эмоциональную атмосферу, отчасти родственную состоянию аффекта. Уже у ранних учителей – изобилие ярких описаний этого исходного душерасположения невидимой брани: в нем «плач и рыдание», чувство, будто «гнойный струп неправд раскрылся у меня и множество всяких нечистот покрыло меня» (Ефрем Сирин), и т. д., и т. п. Весь же развертывающийся далее процесс Златоуст кратко описывает так: «В чем же состоит врачевство покаяния? Во-первых, оно состоит из сознания своих грехов и исповедания их... Во-вторых, покаяние состоит из великого смиренномудрия, оно есть как бы золотая цепь, которая, если взять её за начало, следует вся. Так точно, если ты будешь исповедовать грехи, как должно, то душа смирится... После смиренномудрия нужны непрестанные молитвы и обильные слезы днем и ночью... После молитв, столь усильных, нужно великое милосердие... от него зависит все»[120].

---

[120] *Св. Иоанн Златоуст.* Девятая беседа на Послание к Евреям. // Собр. поучений. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С. 143–144.

Это лишь схема, сжатое резюме пути; в других текстах мы найдем каждую из указанных здесь ступеней развернутой в обширную главу Делания. Уже первая ступень, сознание и исповедание (т. е. ясная «экспликация», возможно, в форме таинства исповеди) грехов, открывает в Делании существенный аналитический аспект. Чтобы бороться со страстями, надо знать их, и надо уметь опознавать их присутствие в себе. Подвиг предполагает тщательное самонаблюдение, «разобрание сердечных движений» (Феофан Затворник). «Ока своего умного не сводите с сердца, и все, исходящее оттуда, тотчас схватывайте и разбирайте... учитесь узнавать себя»[121]. Здесь перед нами как бы своеобразная опытная наука, анализ определенных событий, действий, психических содержаний. И сразу же выступает противоречие, антиномия. Речь о начале покаянных трудов – но это же начало мы только что характеризовали как состояние острых переживаний, близкое к аффекту – и, стало быть, предельно далекое от самонаблюдения и самоанализа. Это одна из множества антиномий подвига, он весь на контрастах и конфликтах, на столкновении противоположностей. Преодолевать противоречие можно двояким образом, внешним и внутренним. Несовместимость покаянного и аналитического душерасположения можно обойти и снять, возложив труд анализа, если не целиком, то большею частью, на другое лицо – исповедующего иерея, духовного учителя. Таким путем следует обычный мирянин.[122] Но подвизающийся, особенно же истинный священнобезмолвствующий, отшельник, уединенник, не может полагаться на стороннюю помощь (кроме совсем крайних случаев), он принимает на себя духовное задание во всей полноте, и если это одновременно требует истового плача и тщательной интроспекции, – он некою таинственной психотехникой достигает их. Во внутренней его реальности актуально совмещается несо-

---

[121] *Преп. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 174.

[122] Можно здесь видеть известную аналогию с методикой психоанализа, где внутренний процесс корректируется и преобразуется путем вовлечения другого участника, на базе явления переноса (transfer). Однако отличия, вызываемые присутствием онтологического контекста (Богочеловеческого отношения), весьма ограничивают эту аналогию.

вместимое, острота переживания и острота самонаблюдения, способность анализа и выводов. Искусство иногда пробовало изобразить такую реальность (напр., Флобер в «Искушении св. Антония»), однако мне не известно сколько-нибудь удачных опытов.

Прежде всего, плоды аскетической аналитики включают в себя тонкую и детальную дескрипцию развития страсти, укоренения ее в душе. В естественном, рассеянном душеустроении ростки и начатки, способные развиться в страсть, появляются в сознании с неизбежностью и всеми каналами: «Ум воспринимает страстные мысли тремя путями, через чувство, через телесное устроение и через память»[123]. Далее следует процесс разрастания и закрепления начатка, его превращения в локальную, а затем и глобальную доминанту энергийного образа. Весьма скрупулезно описан он в первом аскетическом трактате, что был создан в России, «Скитском Уставе» преп. Нила Сорского. Нил, развивая учение Исихия и Филофея Синайских, выделяет 5 этапов развития страсти: 1) *прилог* или *приражение*, помысл или чувство, явившиеся произвольно без всякого стремления человека; 2) *сочетание*, когда приложившееся уже замечено сознанием, и сознание направляется на него, начинает сосредоточиваться на нем; 3) *сложение*, или сосложение, когда возникает влечение к приложившемуся; 4) *пленение*, когда влечение делается упорным, но не окончательно еще утвердившимся; 5) *страсть* в полном смысле, когда пленение стало крепким пленом, и человек стал рабом своего влечения[124].

Требуется также и конкретное знание каждой отдельной страсти с её особенностями. Почти у каждого из учителей – огромное поле наблюдений такого рода и, хотя Православие, как мы говорили, чуждается жестких схем, но степень согласия разных авторов, разделенных многими веками, поистине поразительна. Единство Традиции достигает степени единства научной истины, и это делает оправданным позднейший жанр сборников, соединяющих, нередко подряд и анонимно, аскетические наставления самых разновременных авторов. Начиная с Евагрия, общепризнаны главные отли-

---

[123] *Преп. Максим Исповедник.* Главы о любви, II, 74. Цит. изд. С. 117.

[124] См.: *Преп. Нил Сорский.* Предание и устав. СПб. 1912.

чия некоторых основных страстей, как то: «гнев есть страсть самая быстрая... бес уныния, который называется также полуденным (Пс. 90, 6), тяжелее всех бесов... помысл тщеславия есть самый тонкий»[125], и т. п. Разумеется, вместе со всею этикой христианства, аскетика утверждает, что худшая, гибельнейшая из страстей – отсекающая человека от Бога гордость. «Гордыня матерь всех зол» (Диадох Фотикийский). По Евагрию, «бес гордости бывает причиною бедственнейшего положения души... За гордостию следует... последнее зло – исступление ума и бешенство»[126]. Чрез два с половиной века ему вторит Максим: «Себялюбие есть начало всех страстей, а конец их гордыня»[127]. Выделяются страсти более и менее стойкие; так, по Максиму, «более трудно одолеть страсти яростной части души, чем страсти желательной части нее»[128]. Пристально прослеживаются взаимосвязи страстей, причем во множестве их традиционно усматривают структуру цепочки или цепочек, когда одна страсть рождает другую, та третью... Такие цепочки, весьма пространные, выстраиваются уже у (Псевдо-)Макария. Ср. хотя бы: «Пороки один другим производятся: ненависть раздражительностью, раздражительность гордостью, гордость тщеславием, тщеславие неверием, неверие жестокосердием, жестокосердие нерадением, нерадение разленением, разленение небрежностью, небрежность унынием, уныние малодушием, малодушие сластолюбием, и прочие пороки взаимно один от другого зависят»[129].

---

[125] *Евагрий Монах.* Об осьми помыслах. Добротолюбие. Т. 1. С. 604–605.

[126] Там же. С. 605.

[127] *Преп. Максим Исповедник.* Цит. соч. III, 57. С. 128.

[128] Там же I, 66. С. 103.

[129] *Св. Макарий Египетский.* Послание. // Духовные беседы, послание и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 349. Цикл текстов, созданных не позднее начала V в. и известных не поздней чем с VI в. под именем св. Макария Великого (Египетского), прочно входит в основу аскетической традиции, «Макарий – один из первых исихастов». Роль его часто сопоставляют с ролью писаний Евагрия Понтика, возводя к Евагрию и Макарию два русла или две тенденции православного подвига, «мистику ума» и «мистику сердца». Такая рассекающе-упрощающая дихотомия неглубока и неплодотворна (хотя и отвечает явно-очевидным особенностям), но параллель поучительна в другом, в исторических судь-

Борьба в начале своем направляется тоже иа конкретные, отдельно взятые страсти. «Порядок, в каком надобно... поборать свои злые пожелания и страсти, есть следующий: войди внимаиием в сердце свое и исследуй тщательно, какими помыслами, какими расположеннями и пристрастиями оно особенно занято, и какая страсть наиболее господствует над ним и тиранствует в нем, потом против этой страсти, прежде всего, и поднимай оружие... На этом и сосредоточь все внимание и заботу, с одним только исключением, что ко-

бах, равно являющих выправляющее воздействие Традиции. Два базовых, во миогом даже источных корпуса текстов Традиции, «Евагриана» и «Макариана», оказывались по авторству оба смутны, а по содержанию – обвиняемы в ереси. Уже в поздней Византии тексты Макарианы иногда обвинялись в мессалианстве и причислялись к литературе мессалиан, а на Западе это обвинение стало общепринятым. Учение мессалиан (они же евхиты, «молящиеся») известно очень отрывочно, и немногие его конкретно известные еретические элементы (сущностная соединеииость падшей души с бесом, отрицаиие таинств Церкви...) не присутствуют в Макариевом корпусе; однако особое внимание к высшим молитвенным состояниям, атмосфера мистического подъема, порыва и многие иные отличия макариаиской мистики вполие могли быть созвучны экстатической настроеииости мессалиан. В отличие от евагрианской проблемы, консензус исследователей сегодня, в существенном, достигнут: как признано большииством, в текстах Макарианы иет мессалианской или иной ереси, ио эти тексты имели хожденне среди мессалиан и активио ими использовались. Виовь, как и в случае Евагрия, внедрение в контекст Традицин оказывается решающим средством против злоупотребительных толкований. – Напротив, проблема авторства отиюдь ие разрешеиа. Многие детали текстов показывают, что их автор жил не в Египте, а в Месопотамии, а в части арабских переводов автором назван некто Симеон; и более полувека назад была выдвинута гипотеза, что автором является «Симеон из Месопотамии», упоминаемый в «Церковной истории» св. Феодорита Кирского в числе ведущих мессалиан. Но эта гипотеза, хотя стала популярной, обоснована мало; кроме того, трудно и отвергать целиком связь корпуса с кругом Макария. В итоге, вопрос открыт. Не исключеио сложное, сиитетическое происхождение корпуса; а все употребляемые вариаиты указания автора – Макарий; Псевдо-Макарий; Макарий/Симеон, по разным причииам неудачны. С учетом этого на главную часть корпуса мы будем ссылаться как на «Духовные беседы», по ее давно закрепившемуся названию; иа другие части – как на «Макариев корпус».

гда подымется меж тем другая какая страсть случайно, то ею следует тебе тотчас заняться и её прогнать, и потом опять обращать оружие против главной своей страсти»[130]. Против каждой из основных страстей выработаны свои приемы, своя техника и тактика. Так, «ум блуждающий устанавливают чтение, бдение и молитва. Похоть пламенеющую угашают – алчба, труд и отшельничество. Гнев волнующийся утишают – псалмопение, великодушие и милостивость»[131]. Учитывая взаимосвязи страстей, борьба с ними должна идти в определенной последовательности; так, св. Григорий Палама замечает: «Пищею гневу (делу раздражительной силы) служит пожелание (дело желательной силы); они уже оба... питают гордость ума (дело мыслительной силы). Почему никогда не увидишь здравою раздражительную силу души прежде уврачевания пожелательной, и мыслительную – прежде уврачевания этих обеих»[132].

Наряду с частными приемами, уже у ранних учителей вырабатываются и весьма общие психологические принципы невидимой брани. Выделим из них три: 1) *принцип меры* – важнейшее правило, согласно которому во всей брани нет абсолютных рецептов, а все приемы должны применяться соразмерно и сообразно конкретным обстоятельствам, живой подвижной внутренней реальности. «Все оказывает свое действие, когда бывает употребляемо в свое время и в соответственной мере. Все безвременное и безмерное непрочно, а недолговременное больше вредно, чем полезно»[133]. 2) *Принцип «клин клином»* – эксплуатация взаимной несовместимости различных страстей. «Страсти нередко усыпляют одна другую», – говорит Исаак Сирин; и вот как Евагрий советует этим пользоваться: «Демон тщеславия противоположен демону блуда... когда какой-нибудь из них, приближаясь, начнет беспокоить тебя, ты производи сам в себе помыслы демона ему противоположного... клин клином выбить»[134].

---

[130] Невидимая брань. М. 1991. С. 66–67.

[131] *Евагрий Монах.* Наставления о подвижничестве. Добротолюбие. Т. 1. С. 571.

[132] *Св. Григорий Палама.* К старице Ксении. Добротолюбие. Т. 5. С. 264–265.

[133] *Евагрий Монах.* Цит. соч. С. 571.

[134] *Он же.* Наставления о деятельной жизни. Добротолюбие. Т. 1. С. 587.

3) *Принцип поединка* – на борьбу с определенною страстью выдвигается полярная ей добродетель. Это, по слову Феофана Затворника, «деятельная борьба, состоящая в том, чтобы намеренно предпринимать и совершать дела, прямо им [страстям – *С. Х.*] противоположные. Например, чтобы подавить скупость, надо начать щедродательность, против гордости надо избрать уничижительные занятия, против страсти веселиться – домоседство, и под.»[135]. То же и в «Невидимой брани»: «Помыслы следует тебе побеждать... стараясь водружать в сердце противоположные им добрые чувства и расположения: вместо гнева – кротость, вместо ненависти – любовь, вместо зависти – сорадование»[136]. Порой можно заметить тенденцию к расширению и усилению этого принципа. Подобно порокам, добродетели также выстраиваются в симметричную цепочку. «Как с противной стороны пороки один другим производятся... так и на доброй стороне добродетели во взаимной между собою зависимости... как бы в некой священной духовной цепи: молитва от любви, любовь от радости, радость от кротости, кротость от смирения, смирение от служения, служение от упования, упование от веры, вера от послушания, послушание от простоты»[137]. Вся невидимая брань тогда могла бы предстать как единое позвенное противоборство «злой» и «доброй» цепей – стенка на стенку, так сказать. Однако такая картина, при всей своей стройности, слишком формальна и даже «барочна», и вполне явно, определенно нигде не утверждается. Идея симметрии добродетелей и страстей (пороков), хотя традиционна в аскетике и имеет очевидную почву в полярных парах типа блуд – целомудрие, скупость – щедрость и т. п., носит, однако, характер лишь тактический и практический, а не концептуальный. Само понятие добродетели как психологического явления не имеет такой же отчетливости как понятие страсти[138] и, в строгом смысле, антоним страсти как противоестественного душеустроения есть не добродетель (которая при любом понимании все же заведомо «естественна»), а устроение сверхъестественное, синергия.

---

[135] *Преп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 148.
[136] Невидимая брань. С. 52.
[137] Духовные беседы. С. 349.
[138] Ср., впрочем, у Евагрия: Добротолюбие. Т. 1. С. 579.

Как можно заметить, мы пока оставались в сфере обычной психологии; описанные элементы аналитики и психотехники не затрагивают специфически религиозной природы Невидимой Брани (за вычетом лишь того, что исходным импульсом и началом брани служило покаяние). Это понятно: преодолевать любую из страстей, изыскивать приемы борьбы с нею, равно как и подмечать общие закономерности страстей, человек может вовсе и не по религиозным причинам. Но то, к чему борьба стремится прийти, есть, как мы говорили, бесстрастие. Оно уже созидаемо по причинам религиозным, а его обретение, как свидетельствуют все подвижники, невозможно без действия благодати. И по мере того как внимание и труды подвижника начинают мало-помалу направляться не только к победе над тою или иною страстью, но и к целям дальнейшим, исподволь подступая к финальной цели бесстрастия, – брань все больше и больше выходит из чисто психологической стихии, из исключительной погруженности в тварное. Здесь происходит важное изменение динамики, переход к иному типу энергийного образа – такому, в котором уже иначе, затрудненнее совершается образование страстных состояний. Меняются отношения человека с самою стихией страстей, с предикатом страстности. И, согласно «схеме Златоуста», с которой мы начали, на этом этапе главную роль играют уже не изощрения аналитики и психотактики, но «смиренномудрие», «непрестанные молитвы» и «милосердие».

Смирение понимается в подвиге по-своему и значительно иначе, нежели в обыденном, житейском контексте. Или точней сказать, наряду с обычным смирением, подвиг различает еще иное, которое он сам же и вырабатывает. Это частая ситуация: обычные душевные качества, пройдя чрез горнило подвига, трансформируются; они утрачивают субъективность, и делаются категориями не просто психологии, но «онтологической психологии». В данном случае это отразил и язык: *смирение* (ταπείνωσις) подвижника чаще именуется смиренномудрием (ταπεινοφροσύνη). В обычном понимании, чувство смирения включает оттенки приниженности, убогости, едва не забитости; оно граничит с робостью, ассоциируется со слабостью, пониженной энергетикой... Ничего этого нет в смиренномудрии. Что ж есть,

коряво и приблизительно опишем так: глубокое сознание того, что кем бы ни был ты, чего б ни достиг, а нечем тебе хвалиться и задаваться, ибо сидят в тебе, как во всяком, падшесть и тлен – от коих есть, впрочем, и неложное спасение, только не в грошовых, по спасения счету, твоих достоинствах, а во Христе Иисусе. Наличие – и различие – двух понятий ясно выразил св. Диадох: «Когда подвижник находится в средине духовного преуспеяния, тогда смиренномудрие держится у него или из-за немощи телесной или же из-за каких неприятностей... когда же ум удостоверительно озарится святою благодатию, тогда душа начинает иметь смиренномудрие как бы естественным своим расположением... То смиренномудрие сопровождается большей частью печалию и упадком духа, а это радостию»[139]. Смиренномудрие глубоко онтологично, оно представляет собой психологическое освоение определенных свойств самой ситуации человека и есть часть совершающегося в подвиге всечеловечения индивидуальности.

Вполне понятно, что обретение смиренномудрия продвигает к освобождению от страстей. «Гибель для страстей – высочайшее смиренномудрие» – говорит Лествичник и отводит ему одну из высших, 25-ю ступень «Лествицы». Что же до молитвы, то без нее, конечно, покаяние и борьба со страстями не обходились и прежде. Молитва, как мы подчеркивали (см. Молитва) сопровождает подвиг всегда, и подвизающийся с самого начала «творит дела молитвы, обещая исправить и действительно исправляя прежнюю жизнь»[140]. В формуле Златоуста акцент скорее на прилагательном: за обретением смиренномудрия подвиг созревает и для обретения *непрестанной* молитвы (о которой речь ниже). И еще далее продвигает к бесстрастию «великое милосердие» (отметим снова оксюморон): оно – признак любви духовной, которая есть, напомним, «полнота бесстрастия». Все эти продвижения сопряжены с участием благодати, «сила же победительная и разрушительная для страстей есть благодать» (Феофан Затворник).

---

[139] *Св. Диадох Фотикийский.* Слово подвижническое. Добротолюбие. Т. 3. С. 69.

[140] *Преп. Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы. Добротолюбие. Т. 3. С. 281.

Борьба со страстями может, вообще говоря, пониматься широко, как объемлющая собою всю сферу подвига вплоть до очищения от страстей, бесстрастия, за коим уже идет непосредственно Феория. В таком понимании она будет синонимична Праксис. Однако обычно принято более узкое её толкование, при котором она объемлет лишь делание, описанное выше: оно направляется против конкретных страстей и побеждает их, но еще не выкорчевывает, не защищает от их возврата. Такое толкование оправдано: победа над самим корнем страстей, «предикатом страстности», добывается в весьма иной деятельности, которая прямо уже отнюдь не занимается страстями.

Исихия. Слово ἡσυχία, давшее название всей духовной традиции, словарь переводит так: *спокойствие, покой, мир, тишина, молчание*; также *уединение, уединенное место*. В аскетической литературе его переводят обычно как безмолвие, иногда – священное или сердечное безмолвие. Однако по-русски безмолвие – практически полный синоним молчания, тогда как греческое σιγή почти не синонимично ἡσυχία, что уже видно по приведенному ряду её значений. По этой причине, и поскольку термин исихазм уже прочно привился, резонно употреблять и термин исихия вместо безмолвия. Аскетический смысл понятия определяется, прежде всего, его местом в домостроительстве Делания. Исихия – то, что идет за невидимою бранью: стало быть, это – мир после войны, безмолвие и покой после шума и движения битвы. Именно этим мотивом открывается первый текст, систематически говорящий об исихии, знаменитая Ступень 27 «Лествицы», «О священном безмолвии тела и души»: «Неослабно воюющим сплетены венцы мира и тишины»[141]. Однако об исихии учили уже и раньше, начиная с самих основоположников аскезы, Макария и Евагрия. У последнего в трактате о молитве уже прочтем: «Блажен ум, который во время молитвы пребывает в совершенном безмолвии»[142]; о первом же современный писатель говорит: «Макарий – один из первых исихастов»[143].

---

[141] *Св. Иоанн Лествичник.* Лествица. Сергиев Посад. 1894. С. 231.

[142] Слово о молитве. С. 221.

[143] *Архим. Киприан (Керн).* Цит. соч. С. 223.

Исихия еще не предполагает совершенной и стойкой победы над страстями, такую победу доставляет только бесстрастие, существенно более высокая категория. Возможны еще возвраты и набеги страстей, но человек уже не поглощается бранью, а обращен на иное. «Когда случится, что душа твоя внутренно наполняется тьмою (а сие обычно... в чине безмолвия)... и свет благодати внутри померкает, по причине осеняющего душу облака страстей... ты не смущайся мыслию... но терпи, читай книги учителей, принуждай себя к молитве и жди помощи. Она придет скоро»[144]. Придет же она оттого, что исихия, как внутренний мир, означает уже иной, не страстной тип энергийного образа, иное душеустроение. «Безмолвие – лад и мир, со-строенность и стройность жизни, внутренней, а потому и внешней»[145], – так перефразирует о. Георгий Флоровский формулы «Лествицы»: «Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; а безмолвие души есть благоустройство помыслов и нерасхищаемая мысль»[146].

Как видно уже из слов о. Георгия, исихия включает в себя и определенные внешние аспекты, естественно вытекающие из внутренних. Прежде всего, с одолением страстей уходит увлеченность и озабоченность земными делами и вещами. Без этого нет внутреннего мира, это необходимый элемент исихии. «Человек многопопечительный не может быть безмолвным... Если намерен держаться безмолвия, подобен будь херувимам, которые не заботятся ни о чем житейском»[147]. Это «отложение попечений», отход от погруженности в житейскую стихию, затрагивают и сферу общения, влекут к сокращению контактов и разговоров, которые, даже когда не связаны с этою стихией, несут рассеивающее, отвлекающее действие. Надо «почитать безмолвие паче сообщения с людьми» (Исаак Сирин). Поэтому с исихией естественно связывается уединение. Это исконная и тесная связь; в раннюю эпоху исихия и уединенное, отшельническое подвижничество понимались попросту как синонимы. Далее, столь же естественно – и вследствие тяги к уединению, и

---

[144] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 342.
[145] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 184.
[146] Там же («Лествица» 27, 2).
[147] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 354, 58.

вследствие нарастания сосредоточенности, отрешенности – исихия соединяется с убыванием говорливости, потока словес. В полном же уединении прекращается и всякая речь, кроме молитвы, и исихия, в согласии с буквальным смыслом славянского перевода, становится молчанием. Также и само по себе, независимо от уединения, «молчание помогает безмолвию»[148]. Как видно уже из этой цитаты, молчание выступает тут в простой «домостроительной» роли, как благоприятствующий, но не очень обязательный элемент в деле исихии, и вовсе не понимается как некий глубинный и самоценный мистический принцип, тем паче, суть исихии. С. С. Аверинцев неосторожно ставит в один ряд «идею молчания» как «первостепенный историко-культурный символ» в гностицизме, неоплатонизме и в учении об исихии[149]. Меж тем, по всему ряду главных текстов легко проследить, что у аскетов с понятием исихии связывается отнюдь не спекулятивная мистика молчания, а простая тактика ухода от речи, глаголания как активности лишней, отвлекающей, снижающей внутреннюю концентрацию. «Как двери в бане часто отворяемые скоро выпускают внутреннюю теплоту... так и душа, когда много кто говорит, хотя бы говорил все хорошее, испускает память свою»[150]. Поэтому «кто преуспевает в исихии, тот не преуспевает в слове... он неудобоподвижен на слова»[151]. Или также типичное: «В какой мере язык воздерживается от многоглаголания, в такой озаряется ум к различению помышлений»[152]. В противоположность мистике молчания, здесь речь об общении с людьми, а не о бессловесном умолкании пред Неизреченным (или, тем паче, собственном Его молчании). Напротив, только в исихии делается непрестанной речь к Богу, молитва! Мотив же Неизреченного, пред коим «удобе молчание», не может, конечно, не возникнуть в мистической традиции; но в исихазме он возникает много поздней и приглушенней – на самых высших ступенях духовного опыта, о которых подвижники (кроме одного

---

[148] Там же. С. 171.

[149] *С. С. Аверинцев.* Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. С. 55.

[150] *Св. Диадох Фотикийский.* Цит. соч. С. 47.

[151] *Св. Иоанн Лествичник.* Цит. соч. С. 231.

[152] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 39.

Симеона Нового Богослова) говорят крайне скупо. Итак, следует различать *молчание уст* и *молчание ума*; первое является не обязательным, однако полезным элементом исихии, тогда как второе составляет специфическую прерогативу Чистой Молитвы (см.). Здесь безмолвие становится своего рода мистической бессловесностью, в которой – все слова; и Умное Делание сверхрационально преодолевает оппозицию вербального и невербального выражения.

Главные составляющие исихии довольно удачно суммирует сводная формула Аверинцева: исихия «обозначает, собственно, идеал уединенной и отрешенной аскетической сосредоточенности»[153]. В аскетике издавна существует ряд терминов и понятий с весьма близким содержанием, которые нередко рассматриваются как синонимы исихии. В трактате «О трех образах молитвы»[154] прочтем: «Это делание некоторые из отцов назвали сердечным безмолвием, другие

---

[153] *С. С. Аверинцев.* Цит. соч. С. 258. Надо только отметить неадекватность термина «идеал»: здесь снова, как и с «молчанием», сдвиг в идеалистический, платонический дискурс, весьма отличный от исихастского. Исихия – никак не идеал, но установка и строй сознания и существования, который реально и в полноте воплощался и воплощается православными подвижниками.

[154] Этот небольшой, просто написанный трактат (более раннее и верное его название – «Метод священной молитвы и внимания»), возникший не позднее XII в., вместе с трактатом св. Никифора Уединенника «О трезвении и хранении сердца» и отдельными текстами св. Григория Синаита, входит в малый круг первоисточников, дающих прямые «технические описания» психосоматического молитвенного метода позднего исихазма. Святитель Феофан в «Добротолюбии» отмечает, что он выпустил в своем переводе место, где автор «указывает некие внешние приемы», т. е. именно соматическую технику; полный пер. (А. И. Сидорова) см.: Символ, 1995, 34. С. 217–224 (впрочем, выпущена у св. Феофана лишь полуфраза в 2-3 строки). Авторство трактата составляет проблему: в рукописной традиции он долгое время был анонимным, затем (с XVII в.) был приписываем св. Симеону Новому Богослову (и в рус. публикациях помещался с его творениями). Однако современные ученые с определенностью отвергли авторство Симеона (см. напр.: *Архиеп. Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 83). По новой гипотезе, автором предполагался св. Никифор Уединенник; но сегодня и эта гипотеза вызывает возражения и критику.

назвали его вниманием, иные – трезвением (νῆψις), иные еще – хранением ума (νοὸς τήρησις)»[155]. Аналогичное отождествление делает Исихий Синайский: «Трезвение... называется также сердечным безмолвием и есть то же что хранение ума»[156]. Однако из текстов, дающих более пристальный и детальный разбор, между этими понятиями все же выступают различия. Как мы видели, исихия – цельный строй существования, охватывающий всего человека и его поведение, и внутренний, и внешний уклад. Но остальные понятия более «интериоризованы» и выражают скорей лишь определенный внутренний строй, а преимущественно – установку и устроение ума (ср. о внимании и хранении ума в след. статье). Поэтому вернее считать, что исихия – более широкое, объемлющее понятие, а трезвение, бдение, внимание, хранение ума и т. п. – понятия более частные, детализирующие внутреннюю сторону исихийного строя и образа существования. Эту внутреннюю сторону формируют две тесно связанные аскетические методики, в которых заключено само ядро и главная специфика исихазма: сведение ума в сердце и непрестанная молитва.

С внешней же стороной исихии тесно связано монашество; у них большая общность уже на уровне семантики. «Сущность исихазма по праву можно отождествить с "монашеством". Этимология последнего термина (монос, один) выявляет его изначальный смысл. "Монах" – тот кто живет один с Богом, и тем самым, он – не кинович»,[157] а уединенник, исихаст. Часто это сближение детализируют: исихасту подобен – или прямо является им – именно монах, но еще не послушник. «Иные занятия приличны безмолвию, а иные послушанию»[158]. Исихия – итог пройденного пути, плод зрелости и искушенного опыта. Опасно и бесполезно приступать к ней форсированно, не довершив невидимой брани, а только исполняя внешние правила. «Кто страдает душевной страстью и идет на безмолвие, уподобляется человеку, который

---

[155] Слово о трех образах молитвы. Добротолюбие. Т. 5. С. 468.

[156] О трезвении и добродетели. Цит. изд. С. 158.

[157] *J. Meyendorff.* St. Gregory Palamas and Orthodox spirituality. St. Vladimir's Seminary Press. 1974. P. 36.

[158] *Св. Иоанн Лествичник.* Цит. соч. С. 244.

соскочил с корабля в море», – он рнскует «вместо всякого приобретения дойти только до умоисступления»[159]. «Безмолвие губит неопытных»[160]. Далекое от пропедевтики, оно должно уже посвящаться главному в духовных заданиях человека.

Сведение ума в сердце (κατάβασις τοῦ νοός εἴς καρδίαν). Суть и содержание иснхии составляет таинственная и сверхрациональная работа переустройства души в состояние открытости, прнуготовленности для благодати. «Исихаст тот, кто явственно взывает: "Готово сердце мое, Боже" (Пс. 56, 8)»[161]. Начинают формироваться новые, не встречаемые в естественном состоянии принципы организации и механизмы работы сознания, новые типы энергийного образа человека. В формировании этих новых структур и механизмов центральное место занимает особый процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания, нздавна получнвший названне «сведенне ума в сердце». Прежде чем перейти к его описанию, нужно уточнить термины. О «сердце» обыкновенно говорят в двух главных смыслах, телесном (физиологическом) и душевном (психологическом). В первом, эмпирическом смысле, сердце – центр кровеносной и дыхательной систем, узел телесной жизнн человека; во втором, обобщенном и переносном, сердце – центр душевной жизни, средоточие, «седалище» всех чувств и эмоцнй. Аскетика развивает обобщение далее и понимает под «сердцем» единый экзистенциально-энергийный центр человеческого существа, фокус (условно мыслимый в месте сердца), где сходятся все его энергии – снлы, стремления, чувства, помыслы; все движения ума и души. При этом, отнюдь не предполагается, что такая собранность всех энергий всегда налицо. Напротнв, в обычном существовании человека, оиа лишь возможность, а не действительность, задание, а не данность. Человек должен сам, своею волею и усилием, собрать всего себя в «сердце» – нли точней, пожалуй, он должен создать в себе «сердце». Именно в этом н заключается его задача, его очередная работа в Духовном Процессе.

---

159 Там же. С. 232, 236.
160 Там же. С. 239.
161 Там же. С. 232.

Необходимость этой работы собирания – следствие библейской антропологии, по которой задание «превосхождения естества», реализуемое в устремлении к Богу и (энергийном) соединении с Ним, обращено ко всему человеку в целом[162]. В исполнении такого задания человек должен выступать как единство и цельность; однако его естественный энергийный образ характеризуется не единством, а разрозненностью, рассеянностью. И «сведение ума в сердце» – с древности известный аскетике путь преодоления этой рассеянности, путь организации всех энергий не просто в единство (в некое единство их организует и страсть), но в единство, пригодное для соединения с Божией энергией. В его основе – объединение и взаимная координация энергий умственных и душевных.

Первая черта, создающая разбросанную нестройность энергийного образа и препятствующая Богообщению, – раздельность, несвязанность деятельности души («сердца») и ума. При такой раздельности сердце «никто не блюдет, и на него набегают заботы и страсти» (Феофан Затворник), а ум

---

[162] Явным влиянием этой же библейской антропологии – в большой мере усвоенной Исламом уже на уровне Корана и потому не бывшей *чуждым* влиянием – объясняется и появление довольно сходной концепции сердца в суфизме. «Сердце для суфиев является как физическим органом, так и духовной субстанцией ... другими словами, прототипом сердца в физическом плане является духовное сердце, которое можно открыть в себе и пробиться к нему через зикр, концентрируя свое внимание на сердце физическом» (А. А. Хисматулин. Суфийская ритуальная практика. СПб. 1996. С. 91). Однако важным отличием от исихастского Метода является тесная связь так образуемого сердца с сакральной символикой и образностью: «Физическое сердце ... может быть мысленно представлено в виде пирамиды, конуса, либо их проекции на плоскости, то есть в виде треугольника с выбитым в нем тетраграмматоном – четырехбуквенным именем Бога. Адептам братства [суфийского братства Накшбандийа – *С. Х.*] вменялось выбить или вырезать в своих сердцах поминание имени бо̀жьего» (там же). Подобная связь типична для мистики Ислама, глубоко отмеченной синкретизмом. (В скобках же, в связи с обсуждением имяславия в след. статье, можем отметить, что из приведенной цитаты имяславческое русло представляется ведущим не только к иудаизации – о чем см. ниже – но и к исламизации Православия.)

занят внешним миром и, направляясь то на одни, то на другие его предметы, рассеивается и дробится. Но даже если ум направится к Богу или на внутреннюю реальность, ему не преодолеть своей несобранности и дробности. Это органические особенности изолированного ума, единственное доступное ему единство – единство предвзятой идеи, страсти. (Конечно, ум не рассеян и во всяком творчестве и даже во всякой простой работе, требующей внимания; но при этом он частичен, реализует лишь отдельные свои способности). «Ум скитается по вселенной», «мысли толкутся в голове как комары», «помыслы сами собою растекаются»... «Ум, оставаясь в голове, сам собою все в душе хочет уладить и всем управить... за всем гоняется и только терпит поражения»[163].

Единственный выход – уму не остаться в голове, а низойти в сердце. Речь аскетов точна: имеется в виду, как мы видели, отнюдь не то, что ум обращается к рассмотрению «сердца», внутренней жизни, а то, что он прекращает быть головною активностью, внешней по отношению к «сердцу», и актуально переходит к нему, соединяясь с ним воедино. Специфическая операция! Осуществляет же её внимание (προσοχή, способность концентрации и интроспекции, внутреннего самонаблюдения и самоконтроля) – важнейшая категория и основное орудие умного делания, «корень всей внутренней духовной жизни» (Феофан Затворник). Прежде всего, происходит поворот, обращение сознания «отвне внутрь»; затем начинается самое «сведение». Оно рисуется как путь ума в сердце, на котором ум встречает определенные препятствия и, преодолевая их, изменяется, испытывает внутреннюю трансформацию. Первое из препятствий – воображение, фантазия. Ясно, что это – способность сознания, наиболее содействующая его рассеянности, «растеканию помыслов» и «скитанию по вселенной». Поэтому в уме, сходящем в сердце, ей нет места. Хотя воображение может быть занято и духовными предметами, устрояемый тип энергийного образа не допускает его. «Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а вниманию надо быть внутри, в сердце»[164]. Здесь – важное отличие исихазма от всевозможных школ медита-

---

[163] *Преп. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 126.
[164] Там же. С. 125.

ции, включая «духовные упражнения» Лойолы. Твердое указание Традиции об изгнании образов коррелирует, согласуясь, с тем, что созерцание, достигаемое на высших ступенях Умного Делания, также безóбразно и безвидно. Ср.: «Ум, обращаясь к Богу, после того как пресечет в себе все образные представления сущего, зрит Его безвидно»[165]. См. также ниже введение к разделу Феория, где уясняется, что это созерцание, хоть и безвидное, не есть неоплатонический «хаплозис».

Следующий этап – решающий. Вместо того, чтобы рассматривать сердце извне, ум присоединяется к его работе, начинает делать то же – тем самым, как раз и оказываясь сошедшим или сведенным в сердце. При этом должно произойти изменение, а то и полная смена всего множества умственных энергий. Новая умопремена осуществляется вниманием, и святитель Феофан о ней говорит, на первый взгляд, несколько двусмысленно: «Вторую инстанцию на пути внутрь [первой было воображение – *С. Х.*] представляет рассудок, разум, ум, вообще, рассуждающая и мыслящая сила. Следует и ее миновать, и вместе с нею сойти в сердце»[166]. Кажущаяся противоречивость (совместимы ли «её миновать» и «вместе с нею сойти»?) отражает классическую диалектику идентичности: ум после умопремены – считать ли за нечто иное или за то же?

Итак, внимание, пройдя две «инстанции», сошло в сердце и свело ум с собою, поскольку «ум неотлучен от внимания: где оно, там и он»[167]. Таковою работою создается новый тип энергийного образа, в котором энергии умственные и душевные образуют единую структуру, «сочетание ума с сердцем», «умо-сердце». Эта энергийная структура – порождение подвига и один из его центральных элементов, несущих опор. Сцепка умственных и душевных энергий (куда возможно подключить и энергии телесные – см. след. статью) обладает известной прочностью и устойчивостью. Феофан Затворник свидетельствует: «Ум стоит в сердце неисходно... и исходить оттуда не хочет». Валаамский старец схимонах

---

[165] *Св. Феолипт Филадельфийский.* Слово о сокровенном делании. Добротолюбие. Т. 5. С. 168.

[166] *Преп. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 126.

[167] Там же. С. 111.

Агапий говорит о том же подробней: «При таком устроении уму уже не бывает желания быть вне сердца, напротив того, если по каким-либо обстоятельствам или многою беседою удержан будет он вне сердечного внимания, то у него бывает неудержимое желание опять возвратиться внутрь себя с какою-то духовною жаждою»[168]. Конечно, как все в энергийном домостроительстве, сочетание ума с сердцем может иметь лишь относительную устойчивость, но и она дает многое. Так говорит Феофан: «Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души – рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир»[169]. И снова дополняет Агапий: «При таком сердечном устроении у человека... как бы некий умный свет озаряет всю внутренность. Он может ясно видеть тогда, какие приходят к нему помыслы, намерения и желания, и охотно понуждает ум, сердце и волю на послушание Христово... всякое же уклонение заглаждает чувством сердечного покаяния и сокрушения»[170]. Другими словами, сведение ума в сердце дает возможность осуществлять *блюдение сердца* (как видим, блюдение вовсе не наблюдение!) или, что то же, хранение сердца, φυλακή καρδίας; причем хранение сердца и *хранение ума* оказываются неразрывно связаны и взаимно равносильны.

Непрестанная молитва. Иисусова молитва (ἀδιαλείπτος προσευχή; Ἰησοῦ προσευχή). Сочетание ума с сердцем, умо-сердце, как всякая энергийная структура, не может существовать в статичном, пассивном пребывании, она существует лишь в непрестанной деятельности (которая, однако, совсем не обязана иметь характер внешней активности: как подчеркнул Вл. Лосский, «на высших ступенях духовной жизни... нет больше противоположения активного и пассивного»[171]). Эта непрестанная деятельность единого умо-сердца есть не что иное как непрестанная молитва, называемая также умной или реже, умно-сердечной. «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует

[168] Там же. С. 257.
[169] Там же. С. 114.
[170] Там же. С. 257.
[171] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 106.

оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву»[172].

Рассмотрим, что же такое непрестанная молитва, каково её место и значение во всем чине молитвы. Мы описали выше препятствия, которые преодолевает сознание на пути сведения ума в сердце. Но этот же путь, по свидетельствам отцов, есть и путь к совершенству молитвенного делания; так что с этими же препятствиями сталкивается и искусство молитвы. Феофан Затворник выделил две «инстанции», что предшествуют введению ума в сердце – которое можно считать «инстанцией» третьей и заключительной. Полную параллель его схеме представляют «три образа молитвы», описываемые в вышеупомянутом одноименном трактате. Молитве всегда угрожают две главные опасности, образы и отсутствие внимания. Когда «новоначальными», новичками, творятся «молитвы обязательные», у них возникают отвлекающие мысли, фантазии, картины, ум сбивается, и его надо постоянно возвращать в русло молитвы – усилием, принуждением, покаянным настроем... Обе опасности взаимосвязаны: утеря внимания обычно влечет посторонние образы и фантазии, равно как и обратно, вторжение последних ведет к первой. Но, вместе с тем, они самостоятельны и не сводятся одна к другой. Схема трактата учитывает и отражает это.

«Отличительные свойства первого образа таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои и очи свои, и ум свой, держит в уме божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых... и подвигает тем душу свою к любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет»[173]. – Как видим, здесь вовсе нет мирских отвлечений; и все же, согласно трактату, данный образ молитвы несовершенен и опасен. Если остановиться на нем, дать ему исключительное преобладание, «едва ли можно не исступить из ума» и, во всяком случае, «невозможно стяжать добродетели или бестрастие». Неумеряемый поток образов распаляет сознание, и ему реально угрожают визионерство, галлюцинации, иллюзорные вос-

---

[172] *Св. Никифор Уединенник.* О трезвении и хранении сердца. Добротолюбие. Т. 5. С. 250.

[173] Слово о трех образах молитвы. Добротолюбие. Т. 5. С. 463.

приятия... Подобные явления объясняются понятием «прелести», резкие предостережения против которой – один из лейтмотивов всей православной аскезы (в отлнчие от католической). «На этом пути стоя, прельщаются и те, которые видят свет телесиыми своими очами, обоняют благовония обоянием своим, слышат гласы ушами своими... Некоторые из таких взбесновались... другие прельстились и остались неисправнмыми... иные сами себя лишили жизни»[174]. Особый акцент здесь – на чувственности восприятий: именно в ней знак «прелестной», иллюзорной природы. Подлинные духовные события сверхчувственны (что означает, однако, не столько их полную «отвлеченность», сколько особую «умную», «преображенную» чувственность. См. об этом ст. Молитва; Созерцание нетварного света и др.).

«Второй образ есть такой – когда кто сводит ум свой внутрь себя, отвлекая его от всего чувственного... – и то исследует помыслы свои, то вникает в слова читаемой молитвы, то возвращает назад помыслы, если они унеслись к чему суетному... то напрягается прндтн в себя самого, если был возобладан и побежден страстью»[175]. – Здесь, как видим, нет образов, но вторая опасность, слабость внимання, налицо. Это связано с чнсто головным характером этого образа молнтвы: «отличительная черта сего дела то, что оно происходит в голове: мысли с мыслями борются»[176], – меж тем как сердце покинуто на произвол н доступно страстям.

Наконец, когда умное художество выучится одолевать обе опасности, оно может достигать третьего образа молитвы, который автор трактата называет несравненно более трудным и совершенным. Это и есть непрестанная молитва, что устанавливается при сведении ума в сердце. Как мы помнним, ключевая роль в этом соеднненнии принадлежит вннманию и потому прочная сцепленность молитвы и внимания – первое условие этого образа молитвы: в нем «внимание так должно быть связуемо и неразлучно с молитвою, как... тело с душою»[177]. Такая сцепленность находит своеоб-

---

[174] Там же. С. 464.
[175] Там же.
[176] Там же.
[177] Там же. С. 462.

разную опору в языке, в двусловном созвучии προσευχή – προσοχή, подмеченном уже в «Слове о молитве» (гл. 149) и часто используемом аскетами. Благодаря неразлучности с вниманием, молитва может становиться подлинно непрестанной, может достигать высокой духовной концентрации и силы, реализуя более совершенный род и уровень молитвенного делания. Но на пути к этому уровню встает еще одна проблема: возникают особые требования и к содержательной (текстовой) стороне, и к внешней форме, ритмической организации молитвы. Качества непрестанности и напряженности, концентрации естественно сочетаются с краткостью и сжатостью, воспроизводимостью и повторяемостью молитвы – и, напротив, едва ли совместимы с пространностью и меняющимся разнообразием содержания. Непрестанная молитва должна быть, по слову святителя Феофана, «короткая молитовка»; но в то же время она должна удержать главное, удержать самое ядро молитвенной обращенности к Богу.

Итак, формирование высшего уровня молитвы оказывается как проблемой (онто)психологической техники, так и проблемой текста. Решение этих проблем, рождающее классическую зрелую форму исихазма, заняло несколько столетий; однако совершалось оно отнюдь не в поздне-византийский период (как часто полагают), а много раньше. Идея «короткой молитовки», подобно идее мантры на Востоке, не могла не явиться рано в мистической традиции. Египетские пустынники IV в. имели уже практику непрестанного повторения, устами или умом, строки псалмов, а иногда и собственной формулы, выражающей раскаяние и сокрушение (πένθος) и призыв к милосердию Божию. Многочисленные примеры можно найти в «Достопамятных сказаниях» (Apophthegmata Patrum, древний сборник рассказов, легенд и притч об отцах-аскетах IV–V вв.): *Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей* (авва Лукий, из Пс. 50), *Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися* (авва Исаак, Пс 69, 2), *Аз яко человек согреших, Ты же яко Бог помилуй мя* (формула аввы Аполлона)[178]. У Лествичника и позднейших отцов эта

[178] Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. М. 1846. С. 159, 59. *Св. Иоанн Кассиан Римлянин.* Собесед. X, 10. Цит. соч. С. 357.

молитва получила название «односложной» или «однофразной» (μονολόγιστος προσευχή). Прообразом будущего «сведения ума в сердце» служило здесь стремление (уже явное у Евагрия) к молитве без образов и рассуждений, не-дискурсивной. Однако обращение ко Христу, призывание имени Иисусова, еще не играли особой роли[179] – и потому данный этап не мог быть окончательным. Духовный опыт христианина всецело христоцентричен, и в ядре молитвенного обращения не может не быть Христа. Только таким путем может быть закреплен тот характер личного общения, «личных взаимоотношений между Богом и молящимся» (архим. Софроний), что отделяет христианскую – и, в частности, исихастскую – молитву от всех школ и практик в религиях имперсонального Абсолюта. Внедрение в «однофразную молитву» имени Иисусова, с особым акцентом на важности Его призывания[180],

---

[179] Укажем, однако, одно исключение, принадлежащее той же ранней эпохе «Достопамятных сказаний», – молитвенная формула аммы Феодоры: «Блаженная Феодора сказала: ... непрестанная в уме молитва – Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!» (Митерикон. Собрание наставлений Аввы Исайи всечестной инокине Феодоре. Пер. с греч. еп. Феофана Затворника. СПб. 1996. С. 63).

[180] Центральное место и центральный акцент на Имени Божием в Иисусовой Молитве не раз в истории давали пищу особому течению православной мистики, утверждающему культ Имени Божия, самостоятельное поклонение ему. В нашем веке это течение стало широко известным, приняв форму русского имяславия; в последние годы тенденция к нему возникла во Франции (см.: *J.-Y.Leloup.* Écrits sur l'Hésychasme. Paris. 1990. A. et R. Goettmann. Prière de Jésus. Prière du Coeur. Paris. 1994). Надо сказать, однако, со всею определенностью, что оно заведомо не лежит в русле ортодоксального исихазма. Искомое исихастского подвига – обожение, актуальное соединение с Самим Христом на пути благодатного самопревосхождения: и на этом пути призывание и почитание Имени, хотя и вносит свой вклад, но выступает лишь как этап и средство. Превращение его из средства в цель, выделение в предмет особого культа есть уклонение к иудейской религиозности – «жидовствующая» архаизация христианства, отодвигающая в тень Богочеловечение, исторического Христа, пришедшего во плоти и установившего нам для общения с Собою не одно призывание Имени (какое иудеи знали уж и творили давно, до Христа и без Христа), а

и синтез всех главных элементов исихастской школы молитвы достигаются впервые у св. Диадоха Фотикийского (V в.). В его «Подвижническом слове» найдем первый цельный набросок учения об Иисусовой молитве. Ср. особенно гл. 59: «Ум наш, когда памятию Божнею (μνήμη Θεοῦ) затворим

новое и большее – причащение Телу и Крови. Имяславческая интерпретация Иисусовой Молитвы, развитая в книге Альфонса и Рашели Гетман, прямо объявляет исихазм этапом единой мистики Имени, идущей от древнего иудейства: «Призывание Имени принимало разные формы... иногда просто повторяли Имя: Адонаи, как поздней будут повторять Иисус» (Op. cit. P. 53). В этой интерпретации сближение имяславия с иудаизмом, ветхозаветным культом Имени, вполне справедливо; но совершенно не справедливо отнесение в этот же ряд исихазма. Культ священного Имени – иной, ветхозаветный, а не новозаветный, род благочестия: иное отношение к Богу, которое не предполагается и не может быть восхождением к обожению. Диадох Фотикийский прочно ввел в непрестанную молитву призывание Имени, но он же пишет, что задача молящегося – «непрестанно призывать Господа Иисуса». Ясно отсюда, что молитвенное призывание остается обращением ко Христу и вовсе не предполагает особого поклонения Его имени как таковому. Мы подвигаемся ко Христу, призываем Христа – и, разумеется, способ призывания в личном общении заключается в том, чтобы назвать призываемого по имени! как и памятование о ком-либо поддерживается повторением его имени, хотя у повторяющего нет сомнений, что особое отношение и стремление его – вовсе не к имени, а к его носителю. «Когда мы по-человечески любим кого-либо, то с приятным чувством произносим имя любимой персоны и не утомляемся повторением. Так, и еще безмерно больше происходит с именем Иисуса Христа» (*Архим. Софроний.* О молитве. Спб. 1994. С. 142). Ясно видно, что имя здесь – только средство, не цель, хотя это средство и не пустой произвольный знак. Перед нами не номинализм и не реализм, а иное, третье: православный энергетизм, утверждающий, что Имя вполне «номинально» вне молитвы и вполне «реально» в молитве, синергии и обожении (см. там же. С. 138–139). Нигде у классиков традиции, от Диадоха до Силуана, мы не найдем и следа особого культа Имени, отдельного поклонения Имени как таковому. Так пишет святитель Феофан: «Дело молитвы сей просто: стань умом в сердце пред лицем Господа и взывай: Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, или только: Господи помилуй ... Милостивый Господи, помилуй мя грешного ... или другими какими словами. Сила не в словах, а в мыслях и чувствах» (Умное делание. С. 31).

ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело... Ему должно дать только священное Имя Господа Иисуса, Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность... С нашей стороны требуется, чтобы сказанное речение (Господи Иисусе Христе и проч.) умом... непрестанно было изрекаемо в сокровенностях его так, чтоб при этом он не уклонялся ни в какие сторонние мечтания. Которые сие святое и преславное имя непрестанно содержат мысленно в глубине сердца своего, те могут видеть и свет ума своего»[181]. Вскоре возникают и остальные черты учения. Многообразие однофразных формул уступает место единству, и появляется окончательный текст Иисусовой молитвы[182]; сам термин «Иисусова молитва» встречаем впервые в «Лествице» (ступень 15, 55). Лествичник же утверждает связь Иисусовой молитвы с исихией и дыханием (см. особ. Ступени 27, 28). Старцы Варсануфий и Иоанн (VI в.), их ученик авва Дорофей (VI–VII вв.) углубляют и детализуют учение; и наконец св. Исихий Синайский (VII–VIII вв.) составляет трактат «О трезвении и добродетели»[183] – текст отменной взвешенности и ясности, первое систематическое изложение «теории и практики» Иисусовой молитвы. Учение было сформировано. На долю Исихастского возрождения XII–XIV вв. осталось его развитие в двух противоположных направлениях: детальной психосоматической техники и глубокого богословского обоснования.

«Итак, между V и VIII веками на христианском Востоке как признанный духовный путь сформировалась Иисусова молитва»[184]:

---

[181] Добротолюбие. Т. 3. С. 38.

[182] «Текст молитвы Иисусовой существовал по крайней мере с VI века в Палестине и, можно предположить, в Египте». *Архиеп. Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 84. Ср. еще: *Он же*. Дата традиционного текста Иисусовой молитвы. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата (Париж). 1951. № 10. С. 35–38.

[183] В «Добротолюбии» (Т. 2) этот трактат, под названием «О трезвении и молитве», приписан ошибочно св. Исихию Иерусалимскому (V в.). См.: *Г. В. Флоровский*. Цит. соч. С. 178.

[184] *Kallistos Ware*. The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai. // The Study of Spirituality. Cambridge University Press. 1986. P. 183.

ГОСПОДИ, ИИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНОГО.

Трудно преувеличить значение этой «короткой молитовки» для православного подвига. «Иисусова молитва стоит в центре всей исихастской религиозности»[185], и до сего дня все учители свидетельствуют единодушно, что «к соединению с Господом... лучшее и надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова»[186]. Это – «христианская молитва молитв, представляющая собою как бы духовное средоточие всей молитвенной жизни» (прот. Сергий Булгаков). Практическое, опытное учение об этой молитве – основа исихастской традиции, и великое множество подвижников внесли в него свой вклад. Мы можем здесь затронуть лишь отдельные его грани – и выберем те, где наиболее отразилась специфическая суть исихастской модели человека.

Ключ к особой, выделенной роли умной молитвы – соединение ума с сердцем. Оно создает устойчивую энергийную структуру, в которой ум обеспечивает одновременно устойчивость (блюдение сердца) и молитвенную устремленность к Богу – так что, в итоге, формируется основа, остов энергийного образа сверхъестественного типа. Святитель Феофан очень точно фиксирует эту двоякую функцию, двояконаправленную работу умо-сердца: «Умно зреть пред собою присущего невидимого Бога, обращаясь к Нему... и надзирая при этом, чтоб ничто стороннее не входило в сердце. Тут вся тайна духовной жизни»[187]. И эта тайна включает в себя важное открытие: устойчивые и эффективные энергетические структуры, «рычаги, способные двигать внутренний мир», не следуют каноническим рассечениям в человеке, а идут поперек них, носят синтетический характер. Поэтому естественно ожидать, что еще более совершенна будет структура, включающая не только умственные и душевные энергии, но и телесные купно с ними. Иначе говоря, в подвиге было бы естественно присутствие и некоторой телесной стороны, некоторой соматики – причем вовсе не «негативной»,

---

[185] *J. Meyendorff.* Op. cit. P. 38.

[186] *Св. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 113.

[187] Там же. С. 109.

направленной на простое отстранение, отсечение, умерщвление плоти (что привычно в стоической и неоплатонической аскезе), а «позитивной», присоединяющей к Богоустремленному единству умо-сердца и определенные телесные энергии.

В христианской аскетике исконно существовали два типа отношения к телу и плоти, один из которых можно назвать идеологическим или догматическим (не в смысле верности христианским догматам!), другой же «домостроительным» или, может быть, «системным». Первый, вместе со стоицизмом, неоплатонизмом, гностицизмом и манихейством (и нередко под их влиянием), следовал в широком позднеантичном русле отталкивания от плоти, гнушения плотью. Это русло имело хорошо разработанную интеллектуальную базу в дуалистической антропологии, стоящей на оппозиции плоть (низкое, презренное) – дух (высокое, достойное), на концепции – девизе σῶμα – σῆμα (тело – могила) и т. п. Второй же тип замечал, что вероучение отнюдь не содержит никаких положений, тем паче догматов, об априорно отрицательном отношении к плоти и телу. Тут не выражали ни одобрения, ни осуждения плоти (телу, материи) как таковой, но полагали, что можно дать ей как доброе, так и дурное употребление, причем возможность первая означает, что плоть способна полезно соучаствовать, сослужить добрую службу в подвиге. Оба типа бытуют на всем протяжении истории, вплоть до современного подвижничества в России (отражение их оппозиции – в образах отцов Ферапонта и Зосимы у Достоевского). Существу исихазма отвечает лишь второй из них; однако убедительное обоснование он получил поздно, только в антропологии Паламы – да и та осталась не слишком известною.

Опираясь на отцов-предшественников и, прежде всего, Максима, Палама замечает, что догматика христианства придает абсолютный, онтологический смысл только оппозиции тварь – Бог, но не оппозиции плоть – дух (ум). *Весь* человек, и телом и духом, отстоит безмерно от Бога; и *весь же*, как целое, имеет призвание обожения. Но этот акцент на цельности и единстве сочетается у св. Григория с зорким видением и постоянным учетом сложности, структурности тварного естества. Его подход в антропологии можно на-

звать системным: человек для него – сложноустроенное и подвижное, динамическое единство, если угодно, «многоуровневая иерархическая система» со множеством связей, сцеплений, корреляций между уровнями, которую требуется подчинить единому заданию. Подчинение осуществляется путем самоорганизации: в человеке имеется организующее и управляющее начало, которое может и должно, скоординировав меж собой все уровни и все элементы человеческого существа, вовлечь их все в исполнение задания, указав каждому его особую роль. Эти идеи выражены у Паламы с помощью удачного и глубокого образа *ума – Епископа*: «Противоборствуя закону греха, мы изгоняем его из тела и поселяем там ум как епископа [эпископос – надзирающий, управляющий, *С. Х.*]... и чрез него полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела... Чувствам предписываем... воздержание, желательной части души... любовь, мысленной части... трезвение. Кто воздержанием очистит тело свое, а любовию сделает гнев и похотение поводом к добродетелям, молитвою же очищенный ум предстоять Богу научит, тот стяжет и узрит в себе... благодать»[188]. При этом

---

[188] *Св. Григорий Палама.* О священнобезмолвствующих. Добротолюбие. Т. 5. С. 291. Заметим, что образ-сравнение «ум – епископ» встречается в Византии и прежде, у Илии Экдика (VIII в.? XI-XII вв.? см.о нем: *B.Tatakis.* La philosophie byzantine. 2-me éd. Paris 1959.Pp.58-62). Однако там он играет иную роль, чем у Паламы, служа отнюдь не рабочим принципом аскетической практики, а частью развернутого сравнения в классическом духе византийского символизма: «Двор разумной души есть чувство, храм – рассуждение, архиерей – ум. И так на дворе стоит ум, развлекающийся безвременными помыслами; в храме – занимающийся размышлениями благовременными; сподобившийся же внити в Божественное святилище – не касается ни того, ни другого» (*Илия Пресвитер и Екдик.* Цветосбрание. Добротолюбие. Т. 3. С. 434). Этот сдвиг известного образа из статического символического дискурса в динамический, операционный дискурс управления человеческими энергиями отлично отражает специфику аскетической антропологии. Не менее важно отметить связь паламитской парадигмы с концепциями современной психологии. Естественно сопоставить опытные положения св. Григория с таким, напр., суждением авторитетного мыслителя-психолога: «Человек может действительно привести в систему не только отдельные функции, но и создать единый центр для всей

надо добавить, что под умом-епископом понимается у Паламы именно сведенный в сердце ум, умо-сердце: «Разумная сила наша в сердце не как в сосуде неком заключена... но есть в сердце как в органе своем»[189].

Как видно из цитат, парадигма ума (или умо-сердца) – епископа неразрывно связана у Паламы с другой антропологической идеей – о необходимой и всецелой трансформации, переустройстве человеческого существа в благое, открытое благодати устроение. Обе эти идеи выражают «системно-холистический» характер его антропологии – одно из двух её главных специфических отличий. Второе же отличие – энергийность. Палама всегда тщательно различает аспекты природы и энергии: «Иное есть естество ума, а иное его деятельность»[190], и единство, совмещение ума и сердца, как видно из цитаты предыдущей, утверждается именно в энергийном плане. Энергийность – сквозная черта, сквозной мотив учения св. Григория во всех разделах его. Аскетический опыт весь, от Делания с «невидимой бранью» и до сверхчувственных созерцаний света, развертывается в стихии энергий. И, непосредственно исходя из опыта, Палама развивает энергийную апологию тела, энергийную соматику подвига. (Ср. напр.: «Тело обоживается вместе с душою» (I 3, 37); «Тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней... и даже дает глядящим извне ощутить, что в это время действует в получивших благодать» (I 3, 31)[191]). Из этого зерна вырастает далее цельная энергийная

системы... Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы как научную систему» (Л. С. Выготский. О психологических системах. Собр. соч. Т. 1. М. 1982. С. 131). Конечно, в историческом плане с этой психологической задачей связан не один исихазм, но целый сквозной мотив европейской культуры (не говоря о восточных!), идущий еще от стоиков, что учили о «господствующем начале» (τὸ ἡγεμονικόν) в человеке. Но именно аскетический дискурс, пристально прослеживающий «системную» психопрактику исихазма, подходит ближе всего к тому, чтобы «показать возникновение единого центра всей системы».

[189] Там же. С. 292.

[190] Там же. С. 293.

[191] *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина – *С. Х.*]. М. 1995. С. 99, 93–94.

антропология; и наконец все учение увенчивается богословием энергий. В плане же обоснования порядок обратный: учение о Божественных энергиях имплицирует и обосновывает энергийную антропологию; а в рамках последней имплицируется энергийный дискурс тела.

Дискурс тела в аскетике чрезвычайно богат. Конечно, большую часть его составляют простые указания, связанные с воздержанием (и доходящие порой до крайней подробности в количестве и режиме пищи, распорядке трудов и под.), с необходимостью ограничивать приток внешних впечатлений и т. п. Но наряду с ними, издавна существовал и ряд элементов, интегрированных в само творение молитвы. Задолго до апологии тела у Паламы, элементы «положительной соматики» применялись в практике. То было естественно и неизбежно. Всякое молитвенное делание, а непрестанная молитва в особенности, включает элемент многократного, тождественно повторяемого действия. В такое делание необходимо привходит ритм, и на нем не может не отражаться то, что телесное наше естество уже участвует в целом ряде ритмов (биоритмов); и прежде всего, не может не сказаться наличие ритмов дыхания и сердца. Игнорировать взаимодействие ритмов (в любом случае неустранимое) подвижники не видели оснований; и наоборот, они рано заметили, что учет этого взаимодействия может быть полезен. Уже у Иоанна Лествичника читаем: «Памятование об Иисусе да будет соединено с дыханием твоим»[192]. Однако систематическое развитие психосоматической стороны Умного делания принадлежит более поздней эпохе, исихастскому возрождению на Афоне XIII–XIV веков. Главные деятели его – свв. Никифор Уединенник, Григорий Синаит, Палама; Каллист и Игнатий создают большой полукомпилятивный свод «Наставление безмолвствующим». В трактате Никифора читаем: «Дыхание есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться»[193]. Помимо этого главного и старинного психосоматического приема, «вводить ум внутрь чрез дыхание», в наставлениях появляются и другие приемы,

---

[192] *Св. Иоанн Лествичник.* Цит. соч. (слово 27). С. 240.
[193] *Св. Никифор Уединенник.* Цит. соч. С. 249–250.

образующие довольно обширный комплекс. В основной молитвенной позе должна быть голова склонена, подбородок на груди, взгляд неподвижно направлен в область сердца[194]. Изображения исихастов донесли и другую позу – с согбенным телом и головой на коленах: согласно Паламе (см. «Триады», I 2, 10), она ассоциируется со сценой Боговидения Илии: «Илия... наклонился к земле и положил лице свое между коленами своими» (3 Цар 18, 42). Коренясь в Св. Писании, эта поза, возможно, является более древней и более широко распространенной[195]. Разумеется, издревле известно и молитвенное положение стоя или коленопреклоненно, со взором горе и воздетыми руками (жест оранты): возникнув уже в дохристианских культах, оно встречается в христианстве от римских катакомб, египетских подвижников («Авва Арсений... подняв руки свои к небу, молился»[196]) и до наших дней – в частности, на иконах преп. Серафима Саровского[197]. Следует также «воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его»; подвизающиеся «приостанавливают движение душевных сил, всякие восприятия чувственные и всякое

---

[194] Как широко известно, в исихастских спорах исихастам приписывалась методика созерцания пупа (омфалоскопия) и даже учение о пребывании души в пупе (омфалопсихия). Последнее есть чистый навет, измышленный Варлаамом; но что до первого, то, по свидетельству владыки Василия, «несомненно, что "омфалоскопия" существовала в аскетической практике того времени как один из вспомогательных приемов молитвы» (*Монах Василий (Кривошеин)*. Цит. соч. С. 112). Однако этот прием считался из самых несущественных и факультативных. Палама говорит, что взгляд следует «утвердить на груди или на пупе», и этот контекст явно говорит лишь о необходимости сосредоточения взгляда, не придавая важности месту. Кроме же Паламы, об этом говорится только в трактате «Слово о трех образах молитвы», в упомянутом выпущенном месте: «... упершись бородой в грудь, обрати чувственные очи свои вместе со всем умом на середину живота, то есть на пупок» (Метод священной молитвы и внимания. Пер. А. И. Сидорова. // Символ. 1995. № 34. С. 22).

[195] См. комментарий В.М. Лурье в изд.: *Прот. Иоанн Мейендорф*, Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб. 1997. С. 414–415.

[196] Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. С. 24.

[197] См. напр., *Л. А. Успенский*. Богословие иконы Православной Церкви. М. 1997. С. 70.

вообще движение тела»; и др. Расчленяется, детализируется и само молитвенное призывание; так учит св. Григорий Синаит: «Непрестанно взывай умно и душевно: Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! пока утомишься. Утомившись же, переведи ум на вторую половину и говори: Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя! Многократно проговорив сие воззвание, переходи опять на первую половину»[198]. Но при всей систематизации, даже формализации, каких достигает в этот период Умное делание, характерны постоянные оговорки о том, что все внешние и формальные элементы подвига сугубо вспомогательны и не очень обязательны. Дав скрупулезные, пространные наставления о числе коленопреклонений в каждый из дней недели, Каллист и Игнатий заканчивают неожиданно: а впрочем, иные из подвизающихся делают больше этого, иные меньше – «и ты совершай по силе своей». Это очередное антиномическое сочетание важно. «Самая характерная черта исихазма и самое драгоценное наследие, оставленное им Православию, – это та неразрывная связь между наличием душевной и телесной аскетической техники, предельной точности и крайней требовательности, и торжественным заявлением о том, что никакая техника, никакой искусственный прием не имеет *ни малейшего значения* в деле соединения души с Богом Живым... Отсюда – смелое и рассудительное, свободное употребление всех аскетических приемов»[199].

Наряду с техническими приемами, соматика подвига имеет и другой аспект: соматические эффекты и восприятия, сопровождающие духовный процесс. Вопрос о них тонок. Коснувшись их выше в этой статье, мы видели, что чувственные восприятия (свет, видения, гласы, благовония), возникающие в молитве, признаются иллюзорными, прелестью. Как говорил еще Евагрий, они «бывают от бесовского прикосновения к известному месту мозга и от воспаления в нем жил»[200] и должны изгоняться. Но в том и проблема прелести, что явления прелестные – ложная, однако же близкая и тон-

---

[198] *Св. Григорий Синаит.* Главы о молитве и безмолвии. Добротолюбие. Т. 5. С. 228.

[199] *Иером. Антоний (Блум).* О созерцании и подвиге. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1953. Т. 15. С. 155. (Курсив автора).

[200] Слово о молитве. Цит.изд. С. 216.

кая имитация явлений подлинных. У подвижников постоянны свидетельства и о таких эффектах, которые признаются полноправно сопутствующими продвижению в подвиге. Палама говорит: «В напряженной молитве... тело тоже легчает и разогревается... Для меня один пот Христа во время Его молитвы (Лк 22, 44) уже говорит о том, что от упорного моления к Богу в теле возникает ощутимый жар» («Триады», I 3, 32). В умной молитве, по Исааку Сирину, «ум... узрит чистоту свою, подобную небесному цвету», равно как и по Евагрию, «состояние ума есть мысленная высота, подобная сапфиру или небесному свету, на котором... свет Св. Троицы появляется»[201] (заметим, что прелесть «призрачно пред очами показывает свет... красноватый» (Максим Капсокаливит); аналогично, в «Духовных беседах» – «пурпур мглы» и... у Александра Блока «пурпурово-серый круг». Случайно ли это соответствие или нет, но мы видим, что истинное духовное восхождение связано с восприятиями высокоэнергетического света, а ниспадение в иллюзорность, прелесть – с восприятиями низкоэнергетического света.) Эти неиллюзорные явления не следует считать в собственном смысле чувственными, они воспринимаются не телесными, а «умными» чувствами, что отверзаются преимущественно на высших духовных ступенях, уже не в Праксис, а в Феории (ср. у Каллиста Тиликуды: «Духовная теплота, которая отлична от всех других теплот»). В этой области уже значительно переустройство естества; как говорят Каллист и Игнатий, «плоть утончается и как метеор будто горе воспаряет»[202]. Соответственно, здесь в кругу исихастского опыта возникает и тема левитации; у Паламы читаем: «Мария Египетская, а вернее небесная, во время молитвы осязаемо и пространственно поднялась и телом, потому что с возвышением ума тело тоже возвысилось и, отстав от земли, казалось воздушным»[203]. О том же говорят Каллист и Игнатий: «Некоторые из св. отцов... когда стояли на молитве, тела их поднимались от земли»[204]; хотя в подобных темах тексты уже переходят в иной

---

[201] Цит. по: *Иноки Каллист и Игнатий*. Наставление для безмолвствующих. Добротолюбие. Т. 5. С. 386, 385.

[202] Там же. С. 419.

[203] *Св.Григорий Палама*. Цит. соч., I 3, 31. С. 94.

[204] *Иноки Каллист и Игнатий*. Цит. соч. С. 419.

жанр, нежели обычная у аскетов точная феноменологическая передача конкретного опыта.

Наличие развитой психосоматической техники ставит компаративистскую проблему о сопоставлении исихазма с восточными техниками медитации, йогой и, в первую очередь, зикром, молитвенным призыванием имени аллаха в суфизме. Зикр также координировал молитву с дыханием и получил широкое распространение как раз в XII–XIV вв. Детальное сравнение двух школ, покуда еще не проделанное, представляло бы интерес[205]; однако в главном их соотношение очевидно. Если в восточных традициях, как пишет о. Иоанн Мейендорф, технические приемы «более или менее автоматически ведут к искомому мистическому состоянию»[206], то в исихазме они, хотя и вошли органично в практику (ср.: «Есть между телесными деланиями и такие, которые как бы срастаются с умною молитвою и никогда от нее не отходят»[207]), однако остаются сугубо подсобными. Немыслимо утверждать, что за их счет, путем простого им следования, можно существенно приблизиться к соединению с Богом. Их даже нельзя считать обязательными; например, Феофан Затворник говорит: «Сведение ума в сердце путем дыхания указывается на тот случай, если ты не знаешь, где остановиться вниманием, или где сердце; а если и без этого знаешь, как найти сердце, делай как знаешь»[208]. Подобные свидетельства постоянны; и Палама, дав в «Триадах» (I 3) красноречивую апологию тела, немедленно предостерегает: «При этом мы удержали бы тех, кто нас слушает, от понимания духовных и таинственных действий (энергий) в виде вещественных и телесных» (I 3, 34). Что же касается конкретно зикра, то сравнительный анализ крайне различен для двух его давно разделившихся школ: зикр джали и зикр хафи, или же «громкий» и «тихий». Первый – групповой ритуал, руководимый шейхом, с громкой молитвой, часто с использова-

---

[205] См.: *L.Gardet*. Un problème de la mystique comparée: la mention du Nom divin – dhikr – dans la mystique musulmane. Revue Thomiste. 1952. III. P. 642–679; 1953. IV. P. 197–216. В связи с йогой: *T. Matus*. Yoga and the Jesus Prayer Tradition. Ramsey. N.-J. 1984.

[206] *J.Meyendorff*. Op. cit. P. 62.

[207] *Преп. Феофан Затворник*. Умное делание. С. 131.

[208] Там же.

нием внешних средств стимуляции (музыка, воскурения), с постепенным выходом в движение, в экстатический танец (пресловутое кружение дервишей). Второй – уединенная беззвучная молитва в неподвижности. Ясно, что лишь для этого рода сравнение содержательно. Элементы общности налицо: помимо самой основы, длительного углубленного повторения краткой сакральной формулы, тут есть и дыхательные приемы, и сведение внимания в сердце. И все же это далеко превосходится и заслоняется радикальными различнями. Они вовсе не только в том, что роль физиологии и психотехники тут куда выше; они включают и многие ключевые черты, определяющие сам тип и телос (цель и финальное состояние) духовного феномена. Зикр – техника образной медитации («основной своей целью зикр ставит... полную концентрацию на каком-либо образе»[209]); в финале он направляется к «стадии деперсонификации или растворения», к отрешению и отказу от индивидуальности. Но, может быть, самое коренное – это диаметральное различие в работе сознания. Для духовных состояний основная метафора суфизма – опьянение и вино, в чем отражается принципиальный момент: «зикр апеллирует к бессознательному»[210]. Установка же исихазма – трезвение, зоркая собранность сознания; и духовные процессы, выстраиваемые сознанием трезвенным и опьяненным, разумеется, невозможно относить к одному и тому же типу.

Вторичность и вариантность технических и соматических аспектов умной молитвы выступает еще ярче в её обобщенном понимании, берущем начало у Паламы и крайние важном для русского исихазма. Палама указывает, что ключевое свойство непрестанности умной молитвы не следует считать равносильным неотрывной внешней погруженности в молитвенное делание. Вся сущностная часть, ядро делания, творится внутри, а для телесного естества важно не выполнение тех или иных внешних действий, а совершенная послушность уму-епископу. Сей же последний, наделяя своим заданием всякую часть души и всякий член тела, волен дать заданием телу и некое не связанное с молитвой занятие,

---

[209] А.А. Хисматулин. Суфийская ритуальная практика. СПб, 1996. С. 91.

[210] Там же. С. 100.

притом без ущерба для умного делания, совершаемого умо-сердцем. И тогда молитва будет твориться, «хотя бы тело и было занято чем-то другим» («Триады», I 3, 2). Здесь умепископ создает новую организацию деятельностной сферы человека или, в наших терминах, новый тип энергийного образа, отчленяя энергии телесные от умо-сердечных и управляя теми и другими раздельно. «Телесно обращаешься с людьми, а умно беседуешь с Богом»[211].

Так антропология Паламы с её «системным подходом» открывает более глубокое понимание непрестанной молитвы и подсказывает новые пути переустройства естества в подвиге. Особенно же существенно то, что этим открытием обосновывалась доступность умной молитвы для живущих в миру и связанных мирскими обязанностями[212]. Эта паламитская установка прочно привилась на Руси. Ею поддерживалась и питалась идея «монастыря в миру»; ей следовали странники, описываемые в «Откровенных рассказах». Ею же

---

[211] Из жития св. Григория Паламы. Добротолюбие. Т. 5. С. 481. Конечно, наличие подобных возможностей, заложенных в умной молитве, не могло не замечаться и более ранними подвижниками, если не пустынниками Египта, то, во всяком случае, в зрелом палестинско-синайском исихазме. Однако в эпоху становления монашества наставления отцов всегда прежде всего подчеркивали долг инока строго и безраздельно следовать монашескому призванию, не иметь иных попечений, помимо духовного делания; и тема о совмещении молитвы с другими занятиями могла казаться идущею вразрез с этой важнейшей установкой. Неслучайно самое раннее появление темы мы находим у аввы Исаака Сирина, одного из прозорливейших авторов Традиции: «Сокровенной молитвой... человек занимается стоя или *сидя*, работая или ходя по келье, готовясь ко сну, – до самого момента, когда сон похищает его, – сидя внутри сердца... стоя где угодно, не обязательно даже перед Крестом». (*Преп. Исаак Сирин*. Новооткрытые тексты. Гл. 5. // Альфа и Омега. Ученые записки Об-ва для распространения Священного Писания в России. 1997. № 3 (14). С. 66).

[212] Как можно предполагать, нуждою в таком обосновании и была движима мысль Паламы, питаясь опытом, восходящим еще к впечатлениям детства. Житие св. Григория говорит, что его отец, будучи придворным сановником, в то же время ревностно занимался умной молитвой, и «множество было других подобных, которые, живя в мире, всецело были преданы умной молитве» (Из жития св. Григория Паламы. Добротолюбие. Т. 5. С. 479).

руководствовались в своих поучениях старцы. «Обязательна ли молитва Иисусова и для мирян?» – спрашивает Феофан Затворник. И отвечает: «Непременно обязательна».

Стяжание благодати. Синергия (κτῆσις τῆς χάριτος. Συνεργεία). Сведение ума в сердце и непрестанная молитва протекают не без участия благодати, они не достижимы одним человеческим действием. И это значит, иными словами, что их достижение – это одновременно есть и достижение соединения с благодатью, неким образом при их устроении возникает и то, что необходимо для этого соединения. Феноменология богообщения, представленная у отцов-аскетов, здесь избегает резких границ. Есть элементы Делания, для которых присутствие и соучастие благодати не является необходимым условием – такова известная часть борьбы со страстями; есть другие, для которых это присутствие заведомо необходимо – такова Феория. Но нам никогда не укажут точный момент, когда же появляется или должна появиться благодать, или некий конкретный акт, процедуру, приводящую к этому появлению – за единственным исключением таинств Церкви. Появление благодати всегда таинственно.

Православие полагает стяжание благодати актуальным соединением тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии. Соединение же значит единое, согласное действие обеих энергий, их взаимную со-действенность, «со-энергетичность», что соответствует греческому термину συν-εργεία. Синергия, сотрудничество Божественной и человеческой энергии – ключевой элемент всей икономии богообщения. «Христианская жизнь – это согласие двух воль: Божественной и тварной человеческой», [213] – говорят Софроний и Силуан. Простота исходных формул обманчива: в действительности, в них сходится в один тугой узел множество вечных вопросов, важных водоразделов и тонких проблем богословской мысли. Прежде всего, законно и даже необходимо поставить кантианский вопрос: как возможна синергия? Соединение двух энергий означает их встречу и требует существования «места встречи»: оно не может со-

[213] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 147.

вершиться, если нет какой-то общей арены, какого-то пространства, измерения, в котором действуют обе. Бытие не доставляет такого общего измерения: между Богом и человеком, тварью – онтологический разрыв. Но Бог и человек встречаются в сфере личности, или же «личностного бытия-общения»: у них нет общего рода, общей области бытия, и однако между ними происходит личное общение. Это – парадоксальная, антиномическая формула, но она-то и выражает специфику сферы личности, «тайну личности». Синергия возможна исключительно в сфере «личностного бытия-общения» и должна рассматриваться как одна из категорий этой особой сферы. Поэтому потребна сугубая осторожность в применении натуралистических – равно психологических и натурфилософских – понятий и аналогий, к которым может толкать представление о согласованном, «когерентном» взаимодействии двух воль, двух различных энергий или потоков энергии.

Личностная природа и радикальная асимметрия, заключающаяся в несоизмеримости участвующих энергий и несходстве их функций, – две определяющие черты синергии. Роль, дело той и другой энергии совершенно различны. Когда соединение сформировалось, деятельным началом в нем является только энергия Божественная, благодать. Лишь она действует. Но она может действовать лишь в человеке, может выражать, (вы)являть себя в наличном бытии лишь его действиями – и дело энергий человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке. Человек должен стать открытым, «прозрачным» для благодати. Это постоянное у аскетов указание понимается опять-таки в смысле личностного богообщения. Говорит Феофан Затворник: «Позаботьтесь утвердиться в убеждении, что... имеете внутри себя лице, на вас смотрящее и все в вас видящее». Надо «стать в убеждение, что Бог близь, видит и внимает... стоять с сознанием, что стоите пред лицем Господа или пред всевидящим оком Его, прозирающим в сокровенности сердечные»[214]. Как ясно отсюда, прозрачность для благодати – не «объективное качество», физическое или психическое, а нечто иное, прямо отвечающее языку, буквальному

[214] Умное делание. С. 132–133, 126, 111.

смыслу слова: прозираемость зраком, совершенная проницаемость и доступность для некоего, ощутимого реально присутствующим взора; то есть предполагается ситуация общения – с тем кардинальным замечанием, однако, что представлять Прозирающего в каком бы то ни было образе исключается.

«Энергии лишено лишь не-сущее», – говорит Палама; и «самоустранение» человеческих энергий не может означать их простого уничтожения, абсолютной пассивности. Напротив, самоустраниться, открыть путь и возможность благодати действовать в тебе – тонкое и многотрудное задание. Прежде всего, человеческой энергии должен принадлежать исходный импульс, начальное обращение и устремление к благодати: только оно может послужить завязкой процесса. Как говорили мы в статье «Молитва», в ситуации человека изначально заложен вопрос и зов Бога к человеку; и на этот зов человек волен дать или не дать свой отклик. Но также и в дальнейшем, всегда за человеческой свободой остается онтологический выбор; и устремление к благодати – или, со сделанным уточнением, воля самоустраниться, предоставить во всех действиях человека действовать благодати – должно сохраняться, подтверждаться, воспроизводиться всегда. «Совершающая сила принадлежит одному Богу. Но благодать действует только в произволяющих душах... На всех ступенях духовной жизни открывается синергизм произволения и благодати»[215]. И при всей асимметрии, в домостроительстве стяжания благодати все же присутствует и элемент «когерентности», гармонического лада и согласного сработничества, ярко выраженный в классическом образе Максима Исповедника: «У человека два крыла, чтобы возлетать к Богу: свобода и благодать».

Установлению этой согласной «двукрылой» икономии должно предшествовать глубокое переустройство всей внутренней реальности. Однако важнейшее его отличие в том, что для него нет и не может существовать рецепта, заданной процедуры. Известно, что основное содержание этого переустройства – сведение ума в сердце: «Когда сознание внутри в сердце, там и Господь; тогда они сочетаваются»[216]. Но также известно, что названное сведение само не достигается

---

[215] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 115.

[216] *Преп. Феофан Затворник.* Умное делание. С. 110.

без благодати: «Чтоб ум соединился с сердцем... это совершает Божия благодать»[217]. Чтобы избежать порочного круга, надо считать, что сведение ума в сердце – скорее итог, финал или заключительная фаза переустройства, которая не столько ведет к обретению благодати, сколько осуществляется уже с участием её. Обеспечить же само обретение никакими средствами невозможно; заведомо не существует такой программы действий, которая бы с ручательством приводила к нему. Однако, с другой стороны, аскетические тексты согласно и постоянно рисуют один определенный внутренний процесс, своеобразную парадигму, в которую складываются усилия человека, стремящегося к обретению благодати. Отдаленно эта парадигма напоминает античный катарсис. Сначала человек ревностными духовными трудами пытается залучить, добыть благодать – но его усилия остаются тщетны. Он умножает усилия, настойчиво напрягает силы – но с прежней безрезультатностью. В конце концов, он чувствует силы свои исчерпанными, убеждается в их недостаточности. Он сделал все – и не достиг ничего – и более ничего не имеет, и не знает, как быть. И, будучи до дна обессилен и опустошен, он бросает бесплодные усилия и попросту каким есть, ни на что уже не рассчитывая, «имея ум свой нагим от разумений и помышлений» (Григорий Синаит), весь повергается пред Богом, безраздельно и безоглядно предаваясь на Его Волю. И здесь, таким, он и оказывается прозрачным для благодати. Так пишет об этом Феофан: «Человек... измаявшись безуспешно, бросает свою самодеятельность и вседушно предает себя вседействию благодати. Тогда посещает его Господь и возжигает в нем огонь внутренней духовной жизни... Он предает себя Господу, и Господь вседействует в нем... тогда только и идет у него все успешно, когда он исполнен этим самопреданием»[218].

Здесь, в этой парадигме, ярко сказывается то, что самою природою благодати исключается всякое форсированное овладение ею, будь то путем захвата, завоевания или «покупки», заслуги, или даже истового труда. Это равно относится и к начальному вселению благодати в умо-сердце, экзистенциальный центр человека, и к последующему её

---

[217] *Еп. Игнатий Брянчанинов.* Там же. С. 124.

[218] Там же. С. 115.

удержанию. Там же Феофан говорит: «Что в этом великом перевороте его [человека – *С. Х.*] усилия ничего не значили, это знает он по опыту. После, более или менее частыми отступлениями благодать Божия впечатлевает в него также опытное удостоверение, что и поддержание этого огня жизни не есть дело его собственных усилий»[219]. Но при всем том, усилия должны совершаться. Феофан говорит еще так: «Наш только труд, а самое дело... есть дар благодати»[220]. Эта фраза парадоксальна: как видим, некий труд совершается человеком, и вовсе не говорится, чтобы он был ненужным, лишним; а в то же время *труд* этот еще не есть *дело*! – Из указаний учителей выступает, в конечном счете, нечто довольно определенное, хотя глубоко иррациональное – или сверхрациональное. Ты что-то делаешь, а с тобой делается что-то, не отвечающее твоим намерениям, и ты в конце концов оказываешься в некоем расположении, достичь которого вовсе не ставил своею целью. И неожиданно обнаруживается, что это расположение нечто несет с собою. Обнаруживается присутствующим нечто, что не было принесено или создано тобой, и начинает нечто происходнть уже помимо твоих усилий. Оии не умели и не могли привести к этому итогу одни, сами; напротив, «итог» мог создаться и без их участия, как в обращении Савла. Нельзя считать поэтому, что из двух действующих начал одно выступает всегда предшествующим; но оба, и свободное усилие, и благодать, явно неустранимы.

Итак, человеку дается нечто, и дается не за что-то, не «вследствие», не «в результате» – а просто в дар (мы виовь, как видим, в дискурсе личиого общения!). В этой дарственности, даримости благодати отражается самое существо отношений Бога и человека, отпечатавшееся уже в этимологии, в смысле слова: «Чтобы на деле изменить нашу греховную природу, необходимо, чтобы открылось в нас действительное начало другой жизни... Начало этой жизни человек не может создать сам... мы должны получить эту новую жизнь... Эта новая *благая* жизнь, которая *дается* человеку, потому и называется благодатью»[221]. Но обыкновенно человек отнюдь

---

[219] Там же.

[220] Там же. С. 135.

[221] *Вл. С. Соловьев.* Духовиые основы жизни. Собр. соч. 1 изд. Т. 3. С. 281. (Курсив автора).

не способен принять дар благодати; и чтобы стать способным, ему требуется не проделать определенные действия, а прийти в определенное расположение, ибо «благодать ничем внешним не вяжется, а нисходит только на внутренний строй»[222]. Такой «строй дароприемности» должен быть открытым, спонтанным расположением цельного человеческого существа – и эти-то его качества создают все проблемы. Нельзя достижение спонтанности выставить прямой целью действий – точно так, как нельзя выставить прямою целью «не думать о белом медведе»[223]. И нельзя никаким конкретным действием обеспечить расположение всего человеческого существа к приятию благодати. Этому расположению присущ особый «сверхъестественный» тип энергийного образа, который отличается глобальным единством, единым ладом всего множества энергий. Как в страстном состоянии человек всецело предан и подчинен страсти, так в благодатном расположении он, по слову святителя Феофана, «исполнен самопреданием Господу»; но, в отличие от страсти, это расположение, хотя и доминантно, однако же не имеет никакой здешней доминанты, никакого эмпирического центрирующего начала. Поэтому оно таинственно: любая деятельность, любая конкретная энергия, даже и направляющаяся к Богу, может на деле оказаться лишь отвлекающим «шумом», препятствием и заслоном для благодати. И то, как оно создается, равно таинственно.

Учения о стяжании благодати, о синергии, об обожении (о последнем см. в разделе Δ), тесно переплетенные между собой, образуют единое ядро православного энергетизма, где, в свою очередь, основу или «ядро ядра» составляет паламитский догмат о соединении энергий человека с благодатью как нетварной Божественной энергией. С этими учениями связана классическая богословская проблематика форм и путей богообщения, пределов богопричастия, благодати и свободы воли, спасения делами и верой... Она играет особую

---

[222] *Еп. Игнатий Брянчанинов.* Умное делание. С. 192.

[223] Психологическая природа подобных ситуаций передается через понятие «отрицательного программирования»: речь идет об особого рода командах (установках, заданиях), которые человек, пытаясь их понять (чтоб исполнить), с непременностью должен будет нарушить.

роль в истории христианского умозрения: именно здесь пролегают водоразделы, на которых по-разному самоопределяются, разграничиваются все три главные русла христианской мысли, православное, католическое и протестантское. В нашем Словаре мы не можем входить в нее, и только бегло резюмируем православную позицию.

В антропологическом контексте, которого держится аскетика, вышеназванные православные учения возникают как опытные, феноменологические. Их догматико-богословский горизонт развит меньше, однако же и он имеет достаточно прочные основания и отчетливые главные линии. Понимание благодати как нетварного начала и прямого присутствия Божия дано непосредственно в Посланиях ап. Павла, где столько говорится об обитании Св. Духа в человеке: «Дух Божий живет в вас» (1 Кор 3, 16); «вы... запечатлены Св. Духом» (Еф 1, 13); «вы... приняли Духа усыновления» (Рим 8, 15); «исполняйтесь Духом» (Еф 5, 18) и мн. др. Имеет скриптуральный базис и концепция синергии. Сам этот термин – точнее, одно из его производных – уже применяется в Новом Завете к отношениям Бога и человека: в Первом Послании к Коринфянам Павел говорит: «Мы соработники (συνεργοί) Бога» (1 Кор 3, 9). Совершенная синергия Божественной и человеческой воли, согласно Евангелию от Луки, осуществилась в Благовещении, как о том свидетельствует отклик Марии: «Се раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк 1, 38). Так пишет еп. Каллист (Уэр): «Мария могла отказаться, могла просто пребывать в пассивности, но она стала активною соучастницею в таинстве... Матерь Божия – высший пример синергии»[224]. Далее концепция получает и догматический базис в христологии Вселенских Соборов: прообраз и предпосылка соработничества тварной и Божественной энергий – сочетание двух воль во Христе, православное дифелитство, утвержденное VI Вселенским Собором. «Человеческая воля Христа... внутренно согласуется с волей Божества»[225]. Поэтому, как указывает о. Иоанн Мейендорф, онтологическую основу синергии составляет отношение двух энергий во Христе... Византийский Собор 1351 г., одобривший богословие Паламы, определил его как "развитие"

[224] *T. Ware*. The Orthodox Church. Penguin Books. 1985. P. 263, 227.
[225] *Г.В.Флоровский*. Цит. соч. С. 217.

положений VI Вселенского Собора (680) о двух волях или "энергиях" Христа»[226]. В «Мистическом богословии» Вл. Лосский прослеживает идею синергии у Григория Нисского, Макария Египетского, Максима Исповедника и других православных отцов. Что же касается западной критики этой идеи, то в ней, прежде всего, никогда не было достигнуто ясного и определенного видения критикуемого предмета. За долгую историю западного богословия, «синергия» и «синергизм» многократно всплывали в нем в качестве бранных кличек, в которые нередко вкладывалось туманное и противоречивое содержание. В начале V в. св. Иоанн Кассиан, стоя на позициях восточной патристики, не присоединился ни к Августину, ни к его противнику Пелагию в их знаменитом споре о свободе и благодати. Тринадцатое из его «Собеседований» – «О том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел» – дает отчетливое изложение православного синергизма. (Ср. напр.: «В деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше... оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы»)[227]. В 529 г. позиция Кассиана была осуждена II Оранжским Собором – и с той поры концепция синергии рассматривается на Западе как ересь, которой позднее дали название «полупелагианства». В эпоху Реформы тема о благодати и свободе воли – снова в центре полемики. Протестантские богословы отвергли католические представления о тварности благодати, устранив этим одно из расхождений с Православием. «Там, где нет места ни идее созданной благодати, ни идее человеческой «заслуги» в деле спасения, там, несомненно, они встречаются с Православием»[228]. Однако учение Лютера о «рабстве воли», следуя Августину и еще заостряя его, определенно отрицает синергию, и синергизм, передаваемый термином Werkheiligkeit, есть одно из уклонений, специально разоблачаемых Лютером. При этом, как указывает М. Вебер, Лютер верно подмечает естественное тяготение пути аскезы к синергийным позициям – и это становится для него поводом для негативного от-

---

[226] *J. Meyendorff.* Byzantine Theology. Mowbrays. 1975. P. 164.

[227] Собес. XIII, 10,11. Цит. соч. С. 408, 410.

[228] *Прот. Иоанн Мейендорф.* Значение Реформации в истории христианства. // Православие в современном мире. С. 134.

ношения к аскетике: «Стремление к аскетической самодисциплине вызывало у Лютера подозрения в синергизме; поэтому аскетическая самодисциплина все более отступала в лютеранстве на второй план»[229]. Надо сказать, что лютерова Werkheiligkeit, т. е. «святость за дела», отнюдь не соответствует православно-аскетическому понятию синергии, согласно которому «Царствие Небесное не есть награда за дела, а благостный дар Владыки, уготованный верным рабам»[230]. Но эта огрубленность, сливающая православную позицию с католической, в данном случае не столь важна: концепция «рабства воли» так радикальна, что заведомо исключает не только «святость за дела», но и подлинный православный синергизм. На ее базе ортодоксальные лютеранские теологи успешно боролись с частичными и упрощенными «вариациями на тему» синергии, что выдвигались Меланхтоном и другими в известных «синергистических спорах», коим положила конец «Формула согласия» 1577 г.

Наиболее основательно в дискуссиях XVI в. позиции синергизма были представлены не протестантами – но, конечно, и не ортодоксальными католиками: их защищал «христианский гуманист» Эразм Роттердамский. В написанной против Лютера его «Диатрибе» (1524) можно прочесть: «Наша воля может быть συνεργός с Его благодатью... наша воля и наша тревога тоже прилагают усилия совместно с Богом... мы способны склонить дух свой к достижению συνεργεῖν с благодатью»[231] и т. п. Тезисы эти подробно развиваются, и в поддержку их собран обширный материал из Писания. Однако в этой их части воззрения Эразма остались изолированными и мало замеченными. Хотя, заметим бегло, именно здесь – важнейшее историческое свидетельство «гуманистических» потенций и импликаций православного синергизма и ключевой пункт для рассмотрения таких популярных в науке тем, как «исихазм и гуманизм», «Византия и Возрождение» и т. п. На эти темы рассуждали многие; но,

---

[229] *М.Вебер.* Протестантская этика и дух капитализма. // Избранные произведения. М. 1990. С. 102.

[230] *Св. Исихий Синайский.* О трезвении и добродетели. Добротолюбие. Т. 2. С. 174.

[231] *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М. 1986. С. 269, 279.

сколько нам известно, никто пока не задумался, какой же урок заключен в том, что классический герой и лидер европейского гуманизма – а отчасти и другой гуманист, Меланхтон – в своих воззрениях о человеке переоткрывают азы знания, уже тысячелетие как добытого и продумываемого православными подвижниками.

В дальнейшие столетия синергизм осуждается всеми западными традициями, хотя аргументы в разных осуждениях между собою часто несовместимы. С одной стороны, синергизм активно обсуждался и осуждался в лютеранстве как одно из еретических уклонений, типичных для кальвинизма: «Лютеране... постоянно обвиняли реформатов в синергизме»[232]. С другой стороны, однако, католики были убеждены, что синергизм, то бишь «полупелагианство», и кальвинизм – две ереси, прямо противоположные друг другу. Официальное католическое руководство гласит: «Если пелагиане и полупелагиане заблуждались в своей переоценке природных сил человека, то кальвинисты впали в обратное и более злонамеренное заблуждение»[233]. Наконец, после II Ватиканского Собора в католическом богословии можно встретить и абсолютно иные высказывания, явно тяготеющие к принятию концепции синергии и как бы забывшие обо всей истории. Сравнивая исихазм с мистикою «Духовных упражнений» Лойолы, современный иезуит пишет: «Каждая традиция отдает предпочтение одной из составляющих божественно-человеческой синергии»[234]. Можно решить отсюда, что Игнатий Лойола развивал синергизм – и, стало быть, автор обвиняет своего патрона в «переоценке природных сил человека» и «полупелагианстве». – Выразим надежду, что западному богословию удастся, в конце концов, понять, что же оно понимает под синергией, – и тогда станет возможною содержательная дискуссия. Для православия же, как ясно из нашего описания, весь западный спор об оправдании – неплодотворная конфронтация абстрактно-рационалистически понятых крайних позиций, чисто внутренней («вера») и чисто внешней («дела»). Концепция стяжания благодати

---

[232] *М. Вебер.* Цит. соч. С. 152.

[233] Grace. // Catholic Dictionary. Lnd. 1952. P. 377.

[234] *Ф. Руло.* Святой Игнатий Лойола и восточная духовность. // Символ (Париж). 1991. № 29. С. 201.

снимает эту конфронтацию единственно корректным путем: указывая, что решение лежит в ином плане, не «внутреннем» и не «внешнем», – в плане подвига, осуществляющего антропологическую фокусировку, актуальное обретение синергийного энергийного образа. И, разумеется, носители действительного опыта единения со Христом опытно постигали и понимали это всегда и всюду, как на Востоке, так и на Западе. У св. Бернарда Клервоского мы никогда не встретим термина «синергия» – но что нужды в том, если человека, движимого благой волей, он называет «помощником, соучастником, соработником» (commiliton, coadjutor, cooperator) Св. Духа и заявляет, что «благодать действует купно со свободным выбором ... они всё целиком преодолевают совместными усилиями. Всё – он, и всё – она»[235]. Так что, в конечном итоге, все-таки «перегородки не доходят до неба» ...

Бесстрастие (ἀπάθεια). «Ум, молитвенно пребывающий в Боге, и страстную часть души освобождает от страстей», [236] – пишет авва Фалассий, друг и совопросник преп. Максима. Выше мы видели, что в Умном делании, в стяжании благодати образуются (относительно) устойчивые конфигурации энергий, меняющие иррегулярный и рассеянный «естественный» тип энергийного образа не к страстному, а к синергийному устроению и делающие возможным хранение сердца и хранение ума. Меняется тип психодинамики, и за счет этого достигается кардинальное продвижение и в борьбе со страстями. Хотя человек теперь уже непосредственно не занят этой борьбой, но зато он всецело и прочно занят иным, уводящим от страстей; у него «мысль во всякое время исполнена в помышлениях своих исследованием превосходнейших созерцаний» и, будучи оставлены без внимания, «страсти изнемогли и нелегко могут восстать на душу»[237].

---

[235] *Св. Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли. Пер. С. Д. Сказкина и О. И. Варьяш. // Средние Века. Вып. 45. М. 1982. С. 294.

[236] *Авва Фалассий.* О любви, воздержании и духовной жизни. Добротолюбие. Т. 3. С. 296.

[237] *Св. Исаак Сирин.* Слово 47. Цит. по пер. св. Феофана Затворника в «Наставлении» Каллиста и Игнатия: Добротолюбие. Т. 5. С. 405 (перевод в отд. изд. «Слов» здесь неудовлетворителен).

В итоге, как то и говорит Фалассий, вслед за сведением ума в сердце и непрестанной молитвой, благодатно приходит уже не победа над тою или иной страстью, но освобождение от страстей – бесстрастие.

Все отцы в своих дефинициях этой непременной категории Подвига выделяют именно момент устойчивости, основательности освобождения – в отличие от преходящих, «тактических» побед над страстями в Невидимой Брани. «Бесстрастие не в том одном состоит, чтобы не ощущать страстей, но и в том, чтобы не принимать их в себя» (Исаак Сирин)[238]. «Я называю бесстрастием, если не только стать вне действия страстей, но быть чуждым их желания. И не только это, но и обнажиться умом от мысли о них» (Симеон Новый Богослов)[239]. «Бесстрастие есть мирное состояние души, в котором она становится стойкой в отношении зла» (преп. Максим)[240] ... и т. д. Эта прочность освобождения часто передается образами защищенности, неуязвимости для нападений: бесстрастие уподобляют латам воина (Диадох Фотикийский) или укрытию, «скинии», что «отовсюду покрывает и охраняет» (Симеон Новый Богослов). Подобная защищенность имеет благодатную природу, она не может устроиться и держаться без благодати, как подчеркивает тот же Диадох: «Когда всецело обратится человек к Богу, благодать... стрелы бесовские погашает, еще когда они несутся по воздуху. Впрочем, и в сию меру достигшего попускает иногда Бог подвергаться злому действию бесов»[241]. Последняя фраза здесь напоминает о том, что совершенная незащищенность недостижима, «человек всегда может пасть»; и потому бесстрастие не есть некая резкая и абсолютная грань, ступень Подвига. Его границы скорей несколько размыты, и в этой связи у разных отцов оно определяется с небольшими вариациями, иногда членится на степени или ступени. Наиболее подробен преп. Максим, который в «Вопросоответах к Фалассию» (Вопрос LV) выделяет «четыре главных бесстрастия»: 1) «совершенное воздержание от злых дел», 2) «совершенное отвержение помыслов о мысленном сосложении на

---

[238] *Св. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. С. 210.
[239] См. *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 312.
[240] Главы о любви I, 36. Цит. изд. С. 99.
[241] *Св. Диадох Фотикийский.* Цит. соч. С. 59.

зло», 3) «совершенная неподвижность страстного пожелания, имеющая место в тех, кои от видимых вещей восходят к мысленным созерцаниям», 4) «совершенное очищение даже от самого простого и голого мечтания, образующееся в тех, кои чрез ведение и созерцание соделали ум свой чистым и ясным зерцалом Бога»[242].

Как видно из классификации Максима, в своих высших формах (3, 4) бесстрастие граничит и сливается с созерцанием – мистическим созерцанием, Феорией. «Когда же ум совершенно освободится от страстей, тогда он без оглядки шествует к созерцанию»[243], – еще закрепляет Максим этот момент. То же говорит Лествичник: «Бесстрастие освящает ум и возвышает до созерцания»[244]. Момент важен: в икономии Подвига бесстрастие оказывается завершающим всю деятельную жизнь, Праксис, – и открывающим жизнь созерцательную, высшую фазу Феории. «Подвижнических трудов конец – покой бесстрастия»[245]. В этой граничной роли бесстрастие уподобляется покаянию, которое открывает собою Подвиг и деятельную жизнь; и Праксис теперь предстает перед нами во всем объеме, пролегая от покаяния до бесстрастия, вкупе образующих её обрамление, вход и выход.

Однако, в отличие от покаяния, бесстрастие обладает специфической двунаправленностью: негативной, долу (против страстей) и позитивной, горе (к Феории, к Богу). Это – важнейший элемент его содержания, но в слове, равно русском и греческом, отражена лишь одна негативная сторона. На то есть причина: понятие и термин «бесстрастие» были заимствованы из учения стоиков еще древнехристианскими авторами (Иустин Философ, Климент Александрийский) и затем, при самом формировании аскетики, введены в нее Евагрием и автором «Духовных бесед». У стоиков бесстрастие, купно с невозмутимостью (атараксией), – ядро, центральный элемент всей этической доктрины, и оно носит

---

[242] Добротолюбие. Т. 3. С. 277–278. То же см.: Цит. изд. Т. 2. С. 167.

[243] Главы о любви I, 86. Цит. изд. С. 105.

[244] *Св. Иоанн Лествичник.* Цит. соч. С. 255.

[245] *Феодор Едесский.* Сто душеполезных глав. Добротолюбие. Т. 3. С. 337. (Авторство данного текста ставится под сомнение современными исследователями).

ярко выраженный негативный и лишительный характер. Бесстрастие – высшая степень атараксии, и А. Ф. Лосев его характеризует как «полное отсутствие всяких чувств и настроений»; идеал же достигшего бесстрастия, стоического мудреца, он описывает таким экспрессивным образом: «это какое-то субъективное бревно, которое недоступно никакому воздействию извне и которое само неспособно действовать на что-нибудь»[246]. Здесь предполагается полная отсеченность и омертвелость всей жизни души; но совершенно не таково исихастское бесстрастие. Лишь в направлении долу оно негативно и лишительно, в направлении же горе оно несет в себе богатую жизнь, и эта его двунаправленная, «дифирамбическая» природа неоднократно вынуждала аскетов к оксюморонам, выдающим неадекватность стоического термина в христианском дискурсе: бесстрастие – «животворящая мертвость» (Симеон Новый Богослов), и «бесстрастные ненасытно простираются к верховному вожделенному благу» (Ефрем Сирин)[247]. Поскольку эта богатая жизнь осуществляется теми же самыми силами души, что служили прежде страстям, бесстрастие являет нам пример действия универсального принципа христианской аскезы: *не отсечение, но преложение*. В Подвиге, в устремлении к Богу все элементы и силы человеческого существа имеют испытать не умерщвление, но преобразование в некоторое должное, благое состояние или взаиморасположение. (Этот же принцип выражает патристическая оппозиция «пользование – злоупотребление» (χρῆσις – παράχρησις): в тварном мире ничто не является дурным само по себе, всё годно к пользованию – однако и доступно злоупотреблению. Еще более ранние истоки найдем у Платона в «Государстве». Ср.: «Способность понимания ... в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют, хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка?... Зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности ... Однако, если пресечь природные наклонности такой

---

[246] *А.Ф.Лосев.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М. 1979. С. 149.

[247] Цит. по «Наставлению» Каллиста и Игнатия. Цит. изд. С. 406–407.

натуры, то, освободившись, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там всё так же остро». Rep. 518e – 519b). Поэтому Палама говорит: «В бесстрастной и богоподобной душе страстная часть живет и действует... бесстрастные не умерщвляют страстную силу души, но она в них жива и действует во благо»[248], а у преп. Максима читаем: «Совершенной является та душа, страстная сила которой целиком устремилась к Богу»[249]. Развивая свой тезис о преображении страстей, Максим допускает даже «положительные», благие страсти и говорит о «божественной страсти», «достохвальной страсти любви» и т. п.

Живая и положительная сторона бесстрастия отражается и в его тесной связи с любовью. Выше (см. Покаяние) мы уже отмечали эту связь, цитируя Евагрия: «Любовь – полнота бесстрастия»; и если отвлечься от языческой наружности термина, эта максима не противоречива, а совершенно естественна. Богообщение, Феория – сфера личного бытия, и мы подчеркивали выше (см. Любовь), что любовь собственно и есть сама стихия, образ существования личности. И коль скоро бесстрастие – врата Феории, то оно же – врата любви. Так утверждает вся аскетическая традиция, начиная с основателей, Евагрия и Макария. Лествичник отводит бесстрастию 29-ю ступень «Лествицы», на высшей же и последней, 30-й, – любовь; и наш современник Софроний говорит, что полнотою бесстрастия служит «опыт бесстрастия ... положительного, которое проявляется как полновластие любви Божией»[250]. Итак, завершение Праксис – не одно бесстрастие как таковое, но бесстрастие совместно со своим плодом и своей полнотой, любовью. «Стяжание чистой и нераздельной любви есть предел и задача аскетического делания»[251].

Однако и отрицательная, дольная сторона бесстрастия немаловажна. С ней связан ряд классических тем, в той или иной мере общих со стоическим, да и вообще широким поздиеантичным миросозерцанием. Прежде всего, это мотивы очищения и чистоты. В самые общие, равно языческие и христианские, представления о страстях входит мысль о том,

---

[248] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч., II 2, 21, 24. С. 180, 183.
[249] Главы о любви, III, 98. Цит. изд. С. 134.
[250] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 14–15.
[251] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 223.

что они, возмущая внутренний мир человека, замутняют и искажают его восприятие, создают неверное видение вещей. Соответственно, освобождение от страстей есть очищение, восстановление нормального восприятия мира. «Бесстрастие назовем здравием души», – это положение Евагрия прямо им унаследовано у стоиков. Одним из синонимов бесстрастия в аскетике является чистота сердца (ср. напр.: «Бесстрастием же я называю... если кто пресек совершенно исхождение из сердца самих помышлений страстных – что называется и чистотою сердца»[252].) Отсюда вновь открывается связь бесстрастия с Феорией, созерцанием Бога, ибо, по заповеди блаженства, «чистии сердцем (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) Бога узрят». Но отсюда же открывается связь бесстрастия также и с обычным, «естественным созерцанием» – познанием вещей и явлений тварного мира. Бесстрастие, как очищение, не только отверзает способность сверхчувственного видения, но очищает, исправляет способность видения обычного (чувственного и умственного) – что вполне согласно и с обыденным представлением о верности и зоркости бесстрастного и беспристрастного, «объективного» взгляда.

Здесь бесстрастие обнаруживает гносеологический аспект, выступая как своего рода мистико-психологическая предпосылка познания, ясного и неискаженного видения вещей. Этот аспект отмечается у многих подвижников. «Бесстрастие дает человеку видеть других согласно с природой»[253], согласно учению Симеона Нового Богослова. У преподобного же Максима найдем, как всегда, более философские формулировки: «Бесстрастие рождает способность различения[254]... Кто поселяется в бесстрастии... постигает с помощью естественного созерцания естество зримых вещей... законы, содержащиеся в этом естестве»[255]. Но силою даваемого бесстрастием очищения, познание или «естественное созерцание» человека не только исправляется и обостряется, но также усовершается и возвышается, смыкаясь с созерцанием мистическим. По Исааку Сирину, различаются «три степени ведения», и бесстрастие позволяет достигать высшей

---

[252] *Феодор Едесский.* Цит. соч. С. 334.

[253] См.: *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 318.

[254] Главы о любви II, 25. Цит. изд. С. 110.

[255] Вопросоответы к Фалассию. Цит. изд. Т. 2. С. 145.

и последней из них. Если первоначально, в низшей степени, познание «противно вере», то в бесстрастии «вера поглощает ведение и рождает оное снова» – так что «ведение сопрягается с верою, делается с нею едино... возгорается духом»[256]. Такое ведение «может воспарять в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя в уме Божественные действия в естествах существ, и разыскивает духовные тайны, постигаемые умом простым и тонким»[257]. Обычное чувственное познание дополняется духовным, его возможности и пределы несравненно ширятся, и путем познания бесстрастие также возводит человека к Феории.

Δ. Феория

С приближением к пределу духовного пути мы входим в область, где все мистические традиции как будто сходятся. Современные авторы постоянно подчеркивают близость, доходящую до буквальных совпадений, между описаниями высших духовных состояний у мистиков самых разных эпох и религий. В действительности, однако, вопросы соотношения традиций крайне тонки, и общность сочетается с кардинальными различиями. Различаясь в своей мифологии и догматике, традиции разнятся, как правило, и в представлениях о том инобытии, куда чаемо ведет и вводит духовное восхождение; и это различие «конечных пунктов» неизбежно порождает те или иные различия в соответствующих состояниях мистического трансцензуса. Однако в мистических текстах подобные различия оказываются заметно сглажены – в силу, пожалуй, двух основных нивелирующих факторов. Во-первых, главный акцент в этих текстах делается, естественно, на самом трансцензусе, превосхождении эмпирического порядка бытия, что принадлежит не к различиям, а к общим пунктам традиций. Во-вторых, существуют особенности мистического дискурса, «законы жанра», которые удаляют текст от точного воспроизведения всех сторон и деталей переживаемого опыта.

---

[256] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 122.
[257] Там же. С. 128.

С учетом сказанного, в данном разделе нам придется уделять больше внимания компаративистским аспектам, а конкретней – отграничению от эллинской мистики. С этой нуждою связан уже сам выбор термина. Отчего часто предпочитают, как это делаем мы, сохранить для высшей ступени подвига греческое слово, отказываясь от обычного перевода, «созерцание»? Общее обстоятельство, уже не раз упомянутое, состоит в том, что христианская аскеза и христианское умозрение вынужденно использовали термины, несущие глубокую печать античной духовности. Новое содержание, которое вкладывалось в них, могло расходиться с прежним, разумеется, в разной степени. «Созерцание» было одним из центральных понятий неоплатонической мистики, где также обозначало высшую ступень духовного восхождения. Что же до аскетической Феории, то это – достаточно обширная область, и опыт, отвечающий ей, разнообразен. Иногда его характеру более соответствует «общение» или даже «слияние», иногда – «осияние» или «восхищение», а иногда остается уместным и «созерцание», так что семантические сферы старого и нового понятий, во многом не совпадая, все же имеют общее. Это общее, или же созерцательный аспект Феории, в той или иной мере признают все подвижники, но в особенности его акцентирует Евагрий, проводник оригеновских и эллинистических влияний.

Созерцание, открывающееся на вершине подвига, является не чувственным, а сверхчувственным (см. ниже Созерцание нетварного света) и, в частности, – интеллектуальным, «умным» (хотя «антропоморфиты» в IV в., аргументируя от Боговоплощения, от реальности земного пути и земного облика Христа, настаивали на допустимости визионерства, чувственных видений в молитвенном опыте). Тем самым, это не столько ви́дение, сколько ве́дение – познание, гнозис. «Преуспевающий в созерцании умаляет неведение»[258]. Но это не есть обычная познавательная деятельность. Как и вся сфера подвига, Феория рождаема и движима стремлением к Богу и вовсе не ставит перед собой специальных целей миропозиания. Однако за ней лежит пройденный опыт Праксис, опыт бесстрастия и любви, и этот опыт уже

[258] *Евагрий Монах.* Наставления о подвижничестве. Добротолюбие. Т. 1. С. 579.

начинает изменять естество, он очищает и утончает способности человека (см. выше о гносеологическом аспекте бесстрастия). Поэтому Феория включает в себя прозорливость – способность видения, постижения вещей и явлений мира в их сокровенном устройстве, связи и смысле. Но, конечно, она не исчерпывается этим «естественным» горизонтом созерцания. Созерцание восходит от «видимых» к «невидимым», от мира к Богу. И мы обнаруживаем, что Феория существенно структурирована в своем гносеологическом аспекте: веденне тварного, хотя бы и в его умной сути, радикально отличается от ведения Святой Троицы. «Когда влечением любви ум возносится к Богу, тогда он совершенно не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих. Озаряемый божественным беспредельным светом, он перестает ощущать все тварное, подобно тому как чувственное око перестает видеть звезды, когда восходит солнце»[259].

Здесь, с приближением духовного процесса к своему мистическому пределу, созерцательно-познавательный аспект Феории, гиозис, возвышается до богословия: в аскетическом понимании, богословие может быть только плодом Феории, оно с необходимостью требует этой высшей ступени[260]. «Тот, кто не видел Бога, не может и говорить о Нем», – заявляет уже Евагрий. «Когда, подобно апостолам, человек благодатью бывает восхищен в видение Божественного света, тогда после он богословствует, «рассказывая» о видеином и познанном. Подлинное богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Св. Духа человек был введен»[261]. (На Западе близкое понимание богословия сохранил св. Бернард.) У Евагрия, с его общей интеллектуалистическою тенденцией, богословие почти синонимично Феории: в его учении, как излагает Флоровский, «предел духовного восхождения есть “богосло-

---

[259] *Преп. Максим Исповедник.* Главы о любви I, 10. Цит. изд. С. 97.

[260] Хотя св. Григорий Палама, писавший, когда уже существовала обширная сфера «школьного» и философствующего, схоластического богословия, начинает различать понятия «богословия» и «боговидения».

[261] *Иером. Софроний.* Цит.соч. С. 153.

вие", т. е. ведение Святой Троицы... Это есть высшее "состояние" души или, лучше сказать, её "стояние" – высший покой и молчание, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше дискурсии и интуиции, "единое и тожественное видение"»[262]. Однако в зрелой традиции гнозис, дело ума, не выступает ни единственным, ни даже главным содержанием Феории. С приближением к пределу, к исполнению назначения человека, становятся особенно важны различия между антропологическим дуализмом язычества и принципиальным холизмом православия. В чем же они обнаруживают себя?

Часто подчеркивают, что, вразрез с обычным смыслом слова «созерцание», предполагающим дистанцию, отстояние от созерцаемого, православная антропология учит об актуальном соединении с Богом; в этой связи иногда вводят термин «созерцание-соединение» (contemplation-union, во франко- и англоязычной литературе). Однако соединение с Божественным утверждается в любой развитой мистической традиции; и дескрипции созерцания (как физического, так и мистического) у Плотина и его последователей рисуют именно воссоединение светоносных стихий, сущих в созерцающем и в созерцаемом. Плотин пишет, к примеру: «Возможно стать и не только созерцателем. Такой уж не находится вне, и предмет созерцания тоже не вне его, но тот, кто созерцает ... в самом себе имеет созерцаемое» (Энн. V. 8, 10, пер. А. Ф. Лосева). Истинные различия в другом – как всегда, в краеугольных реальностях христианской жизни: личность, любовь, общение. Как повторялось здесь много раз, соединение с Богом есть общение, вхождение в план «личного бытия-общения». В. Н. Лосский говорит: «Созерцание благ будущего века, божественных реальностей, нетварного света есть не цель исихаста, но выражение общения с Богом»[263]. Осуществляется же это общение в любви и любовью. Св. Иоанн Кассиан пишет: как плод молитвы, «следует возвышеннейшее некое состояние, которое заключается в созерцании единого Бога и в пламенной любви к Нему, и где ум наш, объятый и проникнутый сей любовию, беседует с

---

[262] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 163.

[263] *В. Н. Лосский.* «Видение Бога» в византийском богословии. Цит. изд. С. 190.

Богом... как с Отцем своим»[264]. При этом достигается соединение с Богом человеческого существа во всей цельности его состава. «Познающий-персона и познаваемый-Бог соединяются воедино... Сей союз любви есть духовный акт, при котором Возлюбленный является нашим бытием. Любви свойственно переносить жизнь в Того, Кого любишь»[265]. Соответственно, новой стадии достигает и дискурс телесности, в особенности же восприятия человека. Сам термин «Феория» отсылает к зрительному восприятию и говорит о его претворении, дополнении некой сверхприродной способностью. Подобное совершается со всеми чувствами: происходит их «отверзание», претворение в сверхприродные «умные чувства» (ср. ниже Созерцание нетварного света). Прежде всего это относится к зрению, затем – к слуху; но и другие чувства также не исключены из процесса. Выше мы говорили об ощущениях теплоты (см. Непрестанная молитва); аскетические тексты говорят и о благоуханиях, благовониях. Симеон Новый Богослов пишет о духовном отце своем Симеоне Благоговейном: «Облобызал меня лобзанием святым, благоухая весь благоуханием бессмертия»[266]. Эстетика запахов, тонко развитая в Византии, включала богословский аспект, и благоухания ассоциировались с присутствием Святого Духа.

В отличие от описанного, в дуалистическом дискурсе неоплатонизма «гнозис» есть адекватный термин для всего в целом духовного процесса и религиозного идеала; существо процесса касается лишь ума, и его искомое – воссоединение ума с Богом, мыслимое как экстаз, исступление и высвобождение ума из косного кокона плоти. Различие двух линий не всегда четко выступает в аскетической речи; так, можно прочесть у Григория Синаита, что «умной молитвы... конец – исступление или восторжение ума к Богу»[267]; язык экстаза обильно употребляется у (псевдо-)Макария и других авторов, даже и у Максима, наиболее чуткого к различениям. Но теперь он обозначает не столько рассечение человека,

---

[264] *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Цит. соч. С. 335.

[265] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 211.

[266] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. С. 162.

[267] *Св. Григорий Синаит.* Главы о заповедях, догматах и проч. Добротолюбие. Т. 5. С. 204.

сколько трансцендирование его природы как таковой, превосхождение тварного естества. У неоплатоников путь восхождения к Единому членится на 3 ступени, очищение (κάθαρσις) – упрощение (ἅπλωσις) – соединение (ἕνωσις), где центральная ступень, «хаплозис», заключается в последовательном обнажении, «совлечении» ума – освобождении его от всех представлений и образов. В православии же, как учат Силуан и Софроний, «Бог... познается только чрез общение в бытии, т. е. только Духом Святым... путь отвлеченных созерцаний отвергается... Православное богосозерцание не есть отвлеченное созерцание Блага, Любви и прочего. Не есть оно и простое совлечение ума от всех эмпирических образов и понятий. Истинное созерцание *дается* Богом через пришествие Бога в душу... отвлечено *ничто* не созерцается»[268]. От «созерцания чистых сущностей» и «воссоединения ума с Единым» православная Феория отлична не только в конкретном, деятельно-процессуальном, но и в подлинно онтологическом отношении. Она говорит об актуальном обретении всем человеком иного образа бытия.

Вместе с тем, совершаясь в здешнем, эмпирическом бытии, Феория остается неизбежно связанною с его свойствами и ограничениями. «Если и упокоевается кто в благодати, доходит до таин и откровений, до ощущения великой благодатной сладости, то и грех еще сопребывает внутри его»[269]. Достигая соединения с благодатью лишь своим усилием, своими энергиями, подвижник должен непрестанно «возгревать» – поддерживать, воспроизводить это усилие. Конструктивная основа последнего, сведение ума в сердце, составляет часть Праксис и, следовательно, с вхождением в область Феории, Праксис не должна прекращаться. Но это суть два совершенно разных режима сознания и существования, связанные с принадлежностью разным планам реальности! Поэтому Феория предполагает своего рода расщепление реальности, двуплановое существование сразу во времени и вне времени. В силу этой двойственности, сохраняющейся зависимости от эмпирии, приобщение Божественной реальности в Феории не является полным и совершенным, закрепленным, необратимым; напротив, оно может быть лишь неус-

---

[268] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 103–104. (Курсив автора).
[269] Духовные беседы 8, 5. Цит. изд. С. 71.

тойчивым и как бы урывочным, зачаточным (см. об этом подробнее в «Диптихе Безмолвия», а также в цит. выше статье «Род или недород?», о дискретной темпоральности событий трансцендирования). Икономия Феории отражает крайие специфический, предельный и пограничный характер этой сферы опыта, промежуточной между Праксис, которая развертывается в эмпирии, и эсхатологическим опытом «будущего века», когда приобщение должно совершиться в полноте – однако по прохождении через опыт смерти.

Раскрывая содержание Феории как определенной сферы аскетического опыта, мы, в первую очередь, должны выделить то, что соответствует этому её опытному характеру, относится к деятельности и восприятию человека. Являясь Богообщением, Феорня предполагает и некоторый род, образ молитвы; она несет созерцание нетварного Божественного Света (Света Фаворского); она, как сказаио, вплотную граничит с горизонтом эсхатологии – «последними вещами», метаисторическими событиями Воскресения и Преображения, которые поэтому также входят в исихастскую антропологию, образуя её завершение, замыкание. Но вместе с тем, знаменуя собою начаток превосхождения естества, Феория несет в себе н существенное онтологическое содержание. Этот её аспект выражает тесио с ней связанное понятие обожения: из всех вводимых отцами категорий духовного процесса, «обожение представляется наиболее сильным и последиим понятием, относящимся скорее к онтологическому изменению в человеке, а не только к чисто духовиому»[270].

Обожение (θέωσις). «Учение об обожении есть центральная тема византийского богословия и всего опыта восточного христианства»[271]. Важио и другое: именно эта тема заключает в себе спецификум православиой религиозности, характериейшие отличия, выделяющие её в кругу духовных традиций. Утверждая для человека возможность и необходимость стать богом, актуально изменить свою смертную природу в божественную и бессмертную, и утверждая, что духовная жизнь христианина реально может и должна вести

[270] *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 348.
[271] *J. Meyendorff.* Op. cit. P. 225.

к достижению этой невероятной цели, учение об Обожении являет собой самый максималистский и дерзновенный «религиозный идеал», какой можно представить. Но при всей дерзновенности, здесь отнюдь не доктрина какой-либо группки импровизаторов-«харизматиков», а подлинная и многовековая вероучительная позиция Православия, «православное понимание судьбы человека» (Мейендорф).

Самым известным ранним утверждением Обожения является знаменитая формула св. Афанасия Александрийского в трактате «Слово о воплощении Бога-Слова» (гл. 54): «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Но первый вариант этой формулы, еще не столь отточенный, находим уже во II в. у Иринея Лионского: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» (Против ересей. III. X. 2). В трактате же Афанасия уже дается не один тезис, но и его разработка, первые элементы богословской концепции. Возникшая концепция была воспринята и догматической, и аскетической мыслью, быстро став органичной частью восточно-православной традиции. С тех пор она присутствует в той или иной мере у большинства авторов традиции, и мы укажем только главные вехи – тех, у кого она *стоит в центре*, служа стержнем опыта и движущею пружиной мысли. За Афанасием следует Макарий или точнее, «Духовные беседы», где подробно говорится об обоженном, прославленном состоянии человека и выделяются многие ключевые пункты теологии Обожения: его бытийная реальность, подлинно онтологическая природа; его эсхатологический аспект – зачаточность его в здешней жизни и чаемая полнота в веке будущем; сохранение в нем человеческой личности с ее идентичностью. Затем у Максима Исповедника, речь которого соединяет аскетику и догматику, опытное свидетельство и теоретическое рассуждение, Обожение принимает форму стройной богословской концепции, прочно укорененной в «базе данных» Подвига. После веков упадка, новая яркая вспышка, творения Симеона Нового Богослова, вносит и новую страницу в историю Обожения – страницу, состоящую из многих страниц мистических восторгов, повествующих о том, как «очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженного тела [Тела Христо-

ва в Евхаристии – *С. Х.*]... я и сам делаюсь Богом через неизреченное соединение»[272]. И наконец – паламитский синтез. Как и Максим, св. Григорий Палама соединяет теоретический анализ и живой опыт духовной практики – соединение, составляющее саму суть православного способа мышления. Концепция Божественных энергий позволяет связать воедино все элементы учения, насчитывающего уже тысячелетие: его догматические основания в тринитарном и христологическом богословии, мистику света в афонском исихазме, выходы в эсхатологию... И Обожение окончательно выступает как внятный ответ Православия на вопрос о назначении человека – и, вместе с тем, о цели и о финале Подвига.

Как видим, звенья в этой цепи имен – в точности те же, что ключевые звенья исихастской традиции – традиции по преимуществу опытной, аскетической, а не догматико-богословской (за важными исключениями преп. Максима и Паламы). Но это не значит, что для богословия и догматики Обожение было не столь существенно. Здесь его роль была не меньшей, однако иной по характеру: как открываемая в Подвиге реальность соединения с Богом, Обожение служило тою достоверной основой, «фактичностью», на которую внутренне ориентировалась, с которой стремилась сообразовать и согласовать себя богословская мысль. В этом качестве оно было первостепенным фактором догматического развития, но при этом могло оставаться фактором имплицитным, подспудным стимулом и редко делалось само предметом разбора. Эту его особую роль хорошо заметили в наше время. Еще в 1911 г. П. Минин писал: «Для отцов церкви "обожение" – не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего – факт их внутренней жизни... Из этого факта они исходили при раскрытии своего сотериологического, этического и эсхатологического учения... Вопрос о божестве Христа был для Афанасия не вопросом спекулятивного умозрения... Принять или отвергнуть "иоту"[273] для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь по-

---

[272] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. С. 22.

[273] Иоту, составляющую различие между терминами ὁμοιούσιος (подобосущный) и ὁμοούσιος (единосущный), выбор между которыми совершался на I Вселенском Соборе. – *С. Х.*

следнего есть процесс "обожения", а это "обожение" немыслимо без признания божеского достоинства Христа»[274]. Как бы подхватывая эту мысль, Вл. Лосский говорит точно то же о следующих догматических этапах: «Отцы "христологических веков", формулируя догмат о Христе-Богочеловеке, никогда не упускали из вида вопроса о *нашем* соединении с Богом. Все аргументы, которые они обычно приводили в борьбе против неправославных учений, относятся прежде всего к полноте нашего соединения, нашего обожения, которое становится невозможным, если мы, как Несторий, будем разделять во Христе две Его природы, если мы, как монофизиты, будем допускать в Нем лишь одну Божественную природу, если мы, как Аполлинарий, отбросим часть Его человеческой природы, если мы, как монофелиты, захотим видеть в Нем только одну волю Божественную»[275]. И так же было в эпоху исихастских споров: «Именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий»[276].

Играя столь ключевую роль, Обожение должно, конечно, иметь всесторонние связи в православном вероучении: скриптуральные корни (наряду с мистико-аскетическими), сакраментальное закрепление, литургическое отражение... Теснее всего с ним связано само центральное событие Благой Вести: Боговочеловечение. Именно с Воплощения Слова начинают речь об Обожении и Афанасий, и Ириней. Здесь залог Обожения, его необходимая предпосылка: «Обожение является следствием Воплощения»[277]. Эта связь, которую подчеркивают все отцы, выражена у преп. Максима в виде стройного образа, хорошо описанного Флоровским: «Воплощение и Обожение – два сопряженных движения... Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир и созда-

---

[274] *П. Минин.* Главные направления древне-церковной мистики. // Мистическое богословие. Киев. 1991. С. 339–340.

[275] *В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 82. (Курсив автора). Как легко видеть, здесь выражена та же методологическая и герменевтическая идея, о которой мы говорим в Преамбуле: прочтение христологии как антропологии.

[276] Там же. С. 40–41.

[277] *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 346.

ет возможность обратного движения. Бог становится человеком, вочеловечивается по Своему человеколюбию. И человек становится богом по благодати, обожается – чрез свое боголюбие. В любви происходит "прекрасное взаимовращение", καλὴ ἀντιστροφή»[278]. Исток связи в том, что по своей онтологической сути Воплощение уже и есть обожение человеческой природы, ибо во Христе осуществилось её ипостасное соединение с природой Божественной. Человечество Христа есть обоженное (воипостазированное в Логосе) человечество. Поэтому приобщение христианина Христу есть его приобщение Его обоженному человечеству – что и есть обожение.

Опорою теологии Обожения всегда служил текст 2 Петр 1, 4: «Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского естества». Это – прямая формула Обожения человека, но и помимо нее, как справедливо указывает архим. Киприан, «все учение Евангелия о богоуподоблении и богосыновстве, усыновлении раскрывается в посланиях апостольских как учение об обожении»[279]. При этом, понятия «уподобления» или «подражания» являются здесь слабыми и не вполне адекватными. Богословию Павла полней и ближе отвечает установка, выраженная в знаменитом Гал 2, 20: «Уже не я живу, но живет во мне Христос». Это также явная формула Обожения, и на нее столь же усиленно опиралось византийское богословие. Св. Николай Кавасила (XIV в.) развил учение о «жизни во Христе», которое органически дополняет основную линию теологии Обожения: если в этой линии преимущественно раскрывалось значение Подвига для Обожения, то учение Кавасилы выдвигает роль таинств. Излишне доказывать, что две стороны не противоречат одна другой (как и в жизни Кавасила был другом и сподвижником св. Григория Паламы, автором трактата в его поддержку). Таинства входят теснейше в икономию Обожения, ибо «через таинства... наше человеческое естество становится единосущным обоженному человечеству, соединенным с Личностью Христа»[280]. По преподобному Максиму, начаток Обожения мы получаем уже в

---

[278] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 209.
[279] *Архим. Киприан.* Цит. соч. С. 393.
[280] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 95.

крещении: «Крещенные во Христе чрез Дух... мы получаем первое нетление по плоти, а последнее нетление мы воспринимаем по Христу и в Духе»[281]. Но, как это очевидно, всего тесней связано с Обожением таинство Евхаристии. «Обожение совершается прежде всего причащением Тела и Крови Христовых»[282], и этот его сакраментальный и евхаристический аспект полностью признается и не раз подчеркивается в аскетике.

Связи с литургикой несколько иного рода: в православном богослужении, Обожение – частая вероучительная тема, одна из тем, закрепляемых и прославляемых культом. Обширный литургический материал, собранный в заключительной главе книги архим. Киприана, показывает, что наиболее усиленно развивают тему Обожения службы Преображения и Вознесения. В этом отражается еще одна важная сторона темы, её эсхатологический аспект. Будучи коррелативно Феории, Обожение сохраняет ту же тесную связь с эсхатологией, метаисторическим горизонтом бытия – связь, выражаемую одной из сквозных идей Павловых посланий: полнота нашего единения с Богом принадлежит будущему веку (ср. I Кор 13, 12; Рим 8, 23 и др.). Этот мотив мы найдем у каждого из создателей учения о Теозисе; в частности, «Преподобный Симеон различает три стадии Обожения – во время земной жизни... после смерти, в потусторонней жизни, и во всеобщем воскресении»[283].

Как формулирует богословие Паламы, Обожение совершается Духом Святым и заключается в соединении христианина своими энергиями с энергией Божественной, благодатью Духа. Такое соединение двух онтологически различных энергий, как указал Поместный Собор 1351 г., имеет свое догматическое обоснование и прообраз в христологии: утвержденное VI-м Вселенским Собором согласие человеческой и Божественной воль во Христе. В целом, онтологическое содержание Обожения – сложная богословская тема, в которую мы не будем углубляться. Однако и здесь имеется ряд твердых основоположений. Обожение – истин-

---

[281] См.: *Максим Исповедник.* Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения сына Божия. Цит. изд. Т. 1. С. 231.

[282] *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 348.

[283] Там же.

ное соединение двух горизонтов бытия, причем осуществляющееся лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси (каковой наделен лишь горизонт бытия Божественного). Так говорит Палама: «Бог в полноте Своей обожает тех, кто того достойны, соединяя Себя с ними, не ипостасно – это принадлежит одному Христу – и не сущностно, но малою частью нетварных энергий... однако всецело присутствуя в каждой из них»[284]. В результате такого соединения совершается превосхождение, трансцензус человеческой природы (ср.: «Обожение выводит обожаемого из пределов своего естества»[285]) и человек становится «богом по благодати» (также еще говорят «по положению» или «по усыновлению»). Он остается при этом тварной личностью, однако его твариая природа обожена благодатью и потому обладает всеми свойствами природы Божественной, кроме свойства нетварности, безначальности[286]. В частности, она уже не подвержена конечности, смертности; поэтому о. Георгий Флоровский характеризует её как бытие «лучевидное», имеющее начало, но не конец (но надо учесть, что геометрический образ луча, неограниченно простирающегося по прямой в «евклидову» бесконечность, неадекватен: бесконечность, обретаемая в обожении, принадлежит «будущему веку», метаистории, уже не предполагающей, вообще говоря, прежнего типа темпоральности). Наиболее отчетливо статус обоженной твари

---

[284] Против Акиндина V, 26. (Неопубликованная у Мня часть трактата, цитируемая в: *J. Meyendorff.* Op. cit. P. 164).

[285] Святогорский Томос 1341 г. Цит. по: *Монах Василий.* Цит. соч. С. 143–144.

[286] Как теологумен, отметим развиваемый Л. П. Карсавиным взгляд, согласно которому в обоженной твари любовию Божией преодолевается и самая ее тварность. См.: *Л. П. Карсавин.* О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М. 1992. Подобный взгляд находит опору в некоторых высказываниях преп. Максима и Паламы. Так, Палама в «Триадах», рассматривая одно суждение Максима и присоединяясь к нему, говорит, что «улучившие обожение делаются в нем нетварными, безначальными и безграничными, хотя возникли, со стороны своей природы, из ничего» (III 1, 31). Здесь, однако, предполагается, что человек сохраняет и свою тварную природу, нетварен же он лишь по природе Божественной, обретаемой только энергийно. В целом, вопрос этот глубок, труден и неразвит.

описывает Вл. Лосский. «Обоженное во Христе – это Его человеческая природа, воспринятая в её цельности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой или вернее, энергией Божественной – обожающей»[287].

«Фундаментальная позиция патристики состоит в том, что общение с Богом, Богопричастие не умаляет и не разрушает человечности, но сообщает ей полноту»[288]. Следствия этой позиции мы не раз отмечали при анализе Подвига; и на концепции Обожения она также сказывается самым глубоким образом. Наиболее важны три момента. Во-первых, отцы неизменно подчеркивают, что Обожение, соединение с Богом сохраняет идентичность человеческой личности, её самотождество и самосознание: человек не остается *таким же*, но он остается *собою*. Так утверждает уже Макариев корпус: «Петр остается Петром, Павел – Павлом и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»[289]. То же говорят современные авторы: «Θέωσις означает прославление, но не поглощение тварной личности»[290]; это есть «раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности»[291]. Во-вторых, Обожение сохраняет целостность человеческой личности: оно относится ко всему составу человека, включая и его телесность, ибо означает «причастие всей психофизической природы человека Богу» (архим. Киприан). Завершая холистическую антропологию Православия, оно также является холистической концепцией. Как мы видели выше, в исихастской традиции тело соучаствует в духовном восхождении – и, соответствен-

---

[287] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 82.

[288] *J. Meyendorff.* Op. cit. P. 39.

[289] *Макариев корпус.* Наставления о христианской жизни. Добротолюбие. Т. 1. С. 274.

[290] *Kallistos Ware.* The Hesychasts. // The Study of Spirituality. P. 251.

[291] *В. Н. Лосский.* «Видение Бога» в византийском богословии. Цит. изд. С. 194.

но, оно оказывается соучаствующим также в Обожении, что не раз утверждают и Палама, и преп. Максим (ср. уже приводившееся: «Тело обожается вместе с душою» («Триады» I 3, 37)). Эта соматика Обожения существенна для понимания многих элементов православного культа, как то почитание св. угодников, мощей и под. И наконец, последнее – как весь путь Подвига, Обожение творится в синергии, в согласном соработничестве человеческой свободы с Божией благодатью. Тварь устремляется к Богу сама, как к собственной полноте, исполнению себя, и «человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то физический и бессознательный процесс Обожения, который упразднял бы свободу и уничтожал самые личности»[292].

В отличие от Бесстрастия и Феории, Обожение не принадлежит к числу основных понятий неоплатонической мистики (хотя иногда появляется у Плотина и Прокла) и потому здесь не возникает особой опасности интерференции античного и христианского смыслов слова. Однако, независимо от терминологии, полнота соединения с Богом составляет, разумеется, цель и идеал в мистических традициях всех эпох и культур, так что компаративистские вопросы при рассмотрении Обожения отнюдь не снимаются. Не входя в них, отметим лишь очевидное: именно вышеназванные особенности, холизм и персонализм, или, иными словами, прочная принадлежность концепции Обожения мистике личности ясно отделяют эту концепцию от всех внехристианских традиций, делая ее аутентично и автохтонно христианскою.

Чистая молитва (καθαρὰ προσευχή). Отклонившись с понятием Обожения в более умозрительную, теоретическую проблематику, вернемся вновь к опытному дискурсу. Выше (см. Молитва) мы приняли за основу наиболее общее, расширительное понимание молитвы как «личного отношения к Богу»; в таком понимании молитва должна, очевидно, сопутствовать и стадии Феории. Однако характер её существенно изменяется. Она принимает иные формы, настолько новые, что некоторые отцы уже не рассматривают их как молитву, а говорят о прекращении молитвы в Фео-

[292] *Он же*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 97.

рии. Эти высшие, предельные формы молитвенной жизни именуют по-разному; выбранный нами термин отвечает наиболее распространенному словоупотреблению, идущему от Евагрия и Исаака Сирина и соотносимому со Христовыми заповедями блаженства: «Всякая Божья заповедь и всякий священный закон ... имеют предел до чистоты сердца; всякий способ и вид моления завершается на чистой молитве», – говорит Палама[293]. (Ср. выше о чистоте сердца как синониме бесстрастия, завершения Праксис). Св. Иоанн Кассиан дает такое описание высшего молитвенного состояния: «Неизглаголанная молитва, которая, превосходя всякое человеческое понятие, не может быть выражена ни звуком голоса, ни движениями уст и никаким сочетанием слов, но которую ум, озаренный блистанием небесного света [т. е. пребывающий в благодати и Феории – *С. Х.*], произносит не человеческою слабою речью, но от избытка чувствований произвольно изливает из себя как бы из некоего обильнейшего источника и неизъяснимо воссылает ко Господу. В это краткое время ум наш бывает исполнен таких ощущений, что и обратясь в самого себя, не может ни изречь, ни обозреть оных»[294]. Как обычно, имеется consensus patrum: эти же особенности Чистой Молитвы мы встретим и в описаниях других отцов.

Вглядываясь глубже в эти особенности, св. Исаак Сирин подмечает антиномическую природу Чистой Молитвы. В самом деле, молитва должна непременно быть обращением к Богу, т. е. некоторым *движением* (ср.: «Всякая, какого бы то ни было рода, совершаемая молитва совершается посредством движения»[295]). Однако в Феории движения больше нет (ср.: «Ум имеет возможность различать свои движения только до предела чистой молитвы»[296]). Поэтому характер молитвы в Феории Сирин выражает разнообразными парадоксальными формулами. «Наступает некое созерцание (θεωρία) и не молитвою молится ум... Иное дело молитва, а иное – созерцание в молитве»[297]. Это молитва и уже не молитва – некое парадоксальное предельное состояние, которое, с од-

---

[293] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 18. С. 79.
[294] *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Цит. соч. С. 340.
[295] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 61.
[296] Там же. С. 63.
[297] Там же. С. 61.

ной стороны, должно несомненно быть признано молитвенным состоянием, но, с другой, столь же несомненно, не имеет важнейшего признака молитвы. Здесь «молитва лишается движения, и ум поражается и поглощается изумлением... бывает в восхищении, при созерцании непостижимого»[298].

Емкий образ, найденный еще Евагрием, позволяет ясней увидеть природу этого предельного состояния. В классическом трактате его дается такое описание: «Высшая молитва совершенных – некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое, подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою»[299]. Этот образ освещает многое. Мы видим, что Чистая Молитва – несомненно, молитва, обращение к Богу. Но обращение радикально меняет свой характер: оно уже, действительно, не движение, не развертывается во времени! Вместо этого оно как бы развернуто в пространстве: все, со всем своим содержанием, явлено – «предъявлено Богу» – синхронно, в единый миг. Тем самым, здесь не может быть процесса произнесения слов, будь то устами или умом. Но вот что важно критически: нет и отказа от слов, изгнания, удаления всякого конкретного и предметного содержания – иначе говоря, нет античного хаплозиса, перехода к совершенной отвлеченности и опустошенности сознания. Вновь то же, что и с бесстрастием: если для языческой мистики это – угашение энергий до совершенного бесчувствия «субъективного бревна» (Лосев), то для христианства это – преложение энергий при сохранении полноты жизни. Достигнув восхождения, человек предстает Богу *исписанною* книгою: акт бессловесный, но заключающий в себе все слова. В словах же, что бессловесно обращены к Богу (классический пример мистической диалектики!) – все содержание судьбы и сознания человека, не уничтоженное, не отброшенное, но благодатно преображенное Его взором.

Здесь кроются важные выводы о временном измерении Феории, а за нею и горизонта Божественного (Личного) бытия. Как и экстаз-исступление языческой мистики, Феория – выход из эмпирического времени; но если мистике совлече-

---

[298] Там же. С. 67.

[299] Слово о молитве. Цит. изд. С. 229.

ния-хаплозиса скорей отвечает уничтожение времени, то «единый миг», в который развернута вся книга судьбы и сознания, есть явно не уничтожение, а сгущение, *сгусток времени*. Феория – вхождение в «полноту времен», «всевременность». И отсюда вновь выступает тесная внутренняя связь Феории с эсхатологией. Образ исписанной книги несет ассоциации с картинами Апокалипсиса и Страшного Суда; и всевременность как таковая, в полноте своего осуществления, есть метаистория, к которой в здешнем бытии возможно лишь урывочное, предвосхищающее касание.

Созерцание нетварного света (ὅρασις τοῦ ἀκτίστου φωτός). Едва ли найдется развитая духовная традиция, лишенная своей мистики света. В Восточном христианстве она существует изначально, и на всем своем протяжении имеет единый стержень – новозаветное свидетельство, повторяемое и варьируемое всеми учителями: «Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые приняли Его, приняли как свет»[300]; «Бог... является всегда как свет и Своим явлением вводит человека в свет вечного Божественного бытия»[301]. Меж этими двумя почти тождественными выражениями одной и той же позиции – тысячелетие. Позиция разработана всесторонне и глубоко, начиная с опоры на скриптуральный базис. Уже в Ветхом Завете проходит чреда священных событий, связанных с явлениями Божественного света, сияния, огня: Моисей на Синае, неопалимая купина, вознесение Илии... Позднейшая православно-исихастская традиция, соотносящая Свет с обожением, следствием Воплощения Сына, будет утверждать принципиальное отличие этих ветхозаветных явлений от видения Света по Воплощении: «Свет... являлся в Ветхом Завете как слава Божия: явление, страшное и невыносимое для твари, ибо оно было внешним, чуждым человеческой природе до Христа и вне Церкви»[302]. Новозаветные свидетельства многочисленны и разнообразны – в них намечаются уже все темы и направления, которыми будет следовать христианское учение о Божественном свете. «Бог есть свет» (1 Ин 1, 5);

---

[300] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Слова. М. 1892. Т. 2. С. 318.
[301] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 170.
[302] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 116.

Он – «Отец светов» (Иак 1, 7) и «обитает в непрнступном свете» (1 Тим 6, 16). Особо и пренмущественно связан свет с Ипостасью Логоса – как учнт, прежде всего, Пролог Евангелия от Иоанна. Логос – «Свет истнннный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1, 9); Иисус – «свет миру» (Ин 8, 12). Событием, утверждающим и подчеркивающим реальность, а не аллегоричность связи Бога и света, является Преображение Христа на Фаворе (Мф 17, 1–9); и понятно, что в дальнейшем это событие оказывается в центре догматического осмысления и обоснования всей мистики света в Православни. Наконец, чрез Христа приобщаются свету, делаются светом и Его ученики: уже в Нагорной проповеди Он возвещает нм: «Вы свет мира» (Мф 5, 14). И уже в Пнсании видим вехи, показывающие, что в теме света – в отличне от большннства принципиальных тем – христианство будет не столь антагонистично античной мудрости, а в чем-то и преемственно ей. Одним из древних эллинских постижений была онтологичность света, его бытийная роль: существовать есть то же, что выйтн на свет, оказаться причастным свету, и всякое явление есть τὸ φαινόμενον, от корня φάος, свет, – освещенное, высвеченное, выявленное светом. Это же говорнт Павел: «Всё же обнаруживаемое делается явным от света; нбо всё делающееся явным свет есть» (Еф 5, 13). Другая световая идея античности была приложением правнла «подобное постигается подобным»: чтобы воспринять свет, надо быть самому причастиым ему, иметь его в себе – и потому око, зрящее свет, само световидно, светоподобно. Так утверждают н Платон, и Плотин (ср. напр.: «видящее иммаиентно[303] видимому... око не увидело бы солнца, если бы само не пребывало солнцезрачным»)[304]. В Евангелии же читаем: «Светильник тела есть око... свет, который в тебе» (Лк 11, 34, 36). Эта же идея, примененная к созерцанию света Божественного, будет играть важную роль в исихастском богословнн: согласно с нею, подобное созерцание должно являться обожением. Вслед за

---

[303] В оригинале у Плотина – συγγένες: термин, которым в христианском Символе веры передается связь Сына и Отца; в слав. переводе «единородный».

[304] *Плотин.* Эннеады I. 6, 9; цит. по: *А. Ф. Лосев.* История антнчиой эстетикн. Поздний эллннизм. М. 1980. С. 443.

Писанием, тема Света утверждается в литургике. Мы видим здесь обращения к Спасителю: «Свете Истинный», «Свете Тихий»; согласно Символу веры, мы веруем «во Иисуса Христа... Света от Света...»; а в службе отдания праздника на вечери после Преображения поется: «В Твоем явившемся ныне на Фаворе свете мы видим Отца как свет и Духа как свет».

Учение о Божественном свете весьма характерно для православной мысли: по своему составу и типу, это не столько «учение», теологическая доктрина, сколько именно «мистика света», и притом мистика не спекулятивная, а духовная практика[305], которая порождает по преимуществу «практические» же тексты, свидетельства опыта, и лишь нечасто – обычно по внешней необходимости, ради защиты от нападок и извращений – обращается к анализу и рефлексии, выработке теоретических формул. Впрочем, и вообще не столь многие авторы мистико-аскетической традиции уделяли большое место теме света: она слишком близка к пределу, вершинам духовного восхождения, и тот, кто решится подробно раскрывать ее, должен обладать весьма редким соединением даров и наклонностей. «Многим на земле было дано блаженство увидеть сей дивный Свет. Большинство из них сохранило сие благословение как драгоценнейшую тайну их жизни»[306]. На всем долгом историческом пути, главных вех – малое число: «Духовные беседы» – преп. Симеон Новый Богослов – афонский исихазм XIV в. и Палама; в послевизантийскую же эпоху – преп. Серафим Саровский и преп. Силуан Афонский купно со своим келейником и учеником Софронием. (В наши дни созданы также «суммы» заключенного здесь учения, малые, но ценные сочетанием ясной мысли и живого чувства традиции[307]). Характерно и другое, не менее важное: вся эта линия, как сказано, имеет единую основу, единый стержень, пребывающий неизменным, тождественным себе от первых и до последних этапов.

Уже в «Духовных беседах» свидетельствуется, что стяжание благодати, преображающей и обожающей человека, имеет имманентный световой аспект, который, однако, со-

---

[305] Не в смысле «Праксис», ибо мы в области Феории!

[306] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 158.

[307] См.: *Монах Василий.* Цит. соч., гл. III. Несозданный Божественный Свет. *В. Н. Лосский.* Цит. соч., гл. XI. Божественный свет.

всем не совпадает с чувственным восприятием некоего света посредством физического зрения. Имеет место иной, специфичный для сферы Подвига образ восприятия, иное же действие воспринятого – и по совокупности опыта сознание подвижника обретает уверенность, что воспринятое есть также существенно иной род света: бытийно, онтологически иной – Божественный свет или, как часто в «Беседах», огнь, под формою которого являет себя сама нетварная благодать Духа Святого. «Невещественный и Божественный огнь освещает души... потому что Бог наш есть огнь поядающий (Евр 12, 29)»[308]. Начиная с каппадокийцев, Божественная, нетварная природа света, являвшегося в событиях Священной истории – прежде всего, в Преображении Христа – утверждается в патристике постоянно; свод таких утверждений приведен в «Триадах» Паламы (трактат I 3), а в новой литературе – напр. у Монаха Василия (Кривошеина)[309]. Являемый в Богообщении свет именуется «Светом Божества», «Славой Божией», светом нетварным (ἄκτιστος), невещественным (ἄὕλος), невидимым (ἀόρατος), вечным, неприступным... Этим рождаются догматические вопросы: принадлежа Божественной, а не тварной реальности, как связан этот свет с Сущностью и Ипостасями Бога? Как согласуются свойства его, находимые в Писании, с тринитарными и христологическими положениями догматики? Затем после «Духовных бесед» тема света все более переходит в аскетику, где Божественный свет отождествляется со светом созерцаний, обретаемых на высших ступенях духовного восхождения. Отсюда рождается другая большая тема, включающая и опытную, и теоретическую стороны: тема о восприятии, о способе видения нетварного Божественного света тварным человеком в эмпирической реальности.

В догматические вопросы мы входим лишь минимально (отсылая за полным изложением, прежде всего, к трудам о. Иоанна Мейендорфа, а также к «Очерку» Вл. Лосского). Их постановка и разрешение – деяние, в первую очередь, св. Григория Паламы и главный плод исихастских споров XIV в. Догматическую основу паламитского учения о Божественном свете можно свести к нескольким положениям (цитаты – из «Триад» Паламы).

---

[308] Духовные беседы 25, 9. Цит. изд. С. 190.
[309] Цит. соч. С. 133–135.

1) Свет Преображения Христова, Фаворский свет, не есть физический, чувственнопостигаемый свет и не есть свет интеллектуальный (знание, гнозис). Это отличный от них особый род света – свет нетварный, Божественный, не принадлежащий здешнему миру. «Сей свет безначален и бесконечен, он не чувственный и не умопостигаемый, но духовный и божественный, изъятый из всего тварного» (III 2, 14). «Этот свет же есть ничто из сущего, потому что он выше всего в мире» (I 3, 28). И даже: «Этот умный, премирный и бесконечный свет есть Сам Бог» (III 1, 40).

2) Божественный свет един. Во всех явлениях света, о которых говорит Писание, и во всех явлениях света христианским праведникам и святым, и в сиянии, озаряющем, по Откровению, «жизнь будущего века», эсхатологическое завершение здешнего бытия (ср. Откр. 21, 23–24; 22, 5), – является один и тот же, не ограниченный временем и пространством, единый и единственный Божественный свет. «Тот самый свет, который осиял учеников в Преображение Христово, ныне озаряет и ум, очищенный добродетелью и молитвой... и озаряет тела святых в будущем веке» (I 3, 43).

3) Божественный свет есть не Сущность (Усия) Бога, но энергия, присущая (сущая при) Сущности и, вслед за Нею, божественная. Тем самым, Свет обладает всеми свойствами Божественных энергий: он является общим для всех Лиц Св. Троицы, допускает, в отличие от Сущности, приобщение себе и соединение с собою и т. д. «Мы считаем... свет Преображения не Сущностью, а энергией Сущности... Бог созерцается не в Своей сверхсущной Сущности, а в Своей энергии... оная энергия неотделима от единой Божественной Сущности» (III 1, 24, 29, 24). «Поклоняемый в трех Ипостасях Бог есть единый свет... свет Преображения был... светом не только божества Сына, но также Духа и Отца. Поэтому совершая ежегодный праздник Преображения, мы все вместе поем Господу: "В Твоем явившемся ныне на Фаворе свете мы видим Отца как свет и Духа как свет"» (III 1, 12). «С воссияниями возможно единение... [Бог] внедряет свет в достойных» (III 2, 14; III 1, 34).

4) Коль скоро Божественная энергия, действующая в мире, есть благодать, то Божественный свет также есть благодать, хотя в многообразии своих форм благодать может

иметь и не световые обнаружения. Будучи благодатью, Божественный свет обладает обоживающим действием; его созерцание есть соединение с ним и есть обоженне. «Свет есть Бог, в единении сокровенно озаряющий благодатью своих избранников» (I 3, 24), «Отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но это не прямо Бог в Его природе» (I 3, 23). «Божественный свет обоживает» (I 3, 23). «Нигде, однако, мы не находим указания, что такая "сверхчувственная световидность" обязательно присуща благодати... виды благодатного действия Божия многообразны и различны, и здесь не может быть никакого общеобязательного закона»[310].

Все эти положения отнюдь не впервые высказаны у Паламы, но прослеживаются у многих авторов православной традиции, вплоть до древних отцов. «Учение об энергиях, наметившееся у свв. Василия Великого и Григория Нисского... развитое Дионисием... подтвержденное христологическим энергетизмом Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, легло в основу учения византийских богословов XIV в.»[311].

Тема о восприятии нетварного света, лежащая в пределах антропологии, касается нас ближе. В её «феноменологическом», чисто дескриптивном аспекте самые обширные, экспрессивные свидетельства принадлежат св. Симеону Новому Богослову. «Ни один из православных мистиков, ни до ни после Симеона Нового Богослова, не выразил с такой яркостью, откровенностью и подробностями испытываемые им видения Божественного света»[312]. Первое видение света, которое он испытал еще в юности и в миру, описано им в третьем лице: «Однажды, когда он стоял и говорил "Боже, милостив будь мне грешному", более умом чем устами, Божественное осияние внезапно... наполнило все место. Когда это произошло, юноша забыл, был ли он в дому или что он находился под крышей. Потому что он видел отовсюду только свет и не знал, ступает ли он по земле. Ни страха не было в нем упасть, ни заботы о мире... всецело пребывая в невещественном свете и, как казалось, сам став светом, он

---

[310] Там же. С. 144.

[311] *В. Н. Лосский.* Паламитский синтез. Цит. изд. С. 203.

[312] *Монах Василий.* Цит. соч. С. 133–134.

преисполнился слез и невыразимой радости и веселья. Вслед за тем ум его восшел на небо и он увидел другой свет, более яркий, чем тот, который был близко... За заходом чувственного солнца следует этот сладкий свет умопостигаемого светила, заранее удостоверяя имеющий следовать за ним непрестанный свет»[313]. Описание типично, хотя, конечно, не все черты его суть универсальная принадлежность всех видений. Для сравнения приведем свидетельства нашего современника архим. Софрония (Сахарова), в которых опыт личный сочетается с почерпнутым у аввы Силуана. «В начале видения Света нет ощущения тайны, нет вопроса: все внутри и вне освещено, ничто иное, кроме Света, не зрится... Он объемлет человека странным образом извне, видишь его, но внимание уходит вглубь внутреннего человека, в сердце... Ум и сердце "молчат", полные блаженного удивления Богу... останавливается всякое дискурсивное мышление: мы живем новый для нас образ бытия... иногда Божественный Свет созерцается таким образом, что человек уже ничего физического не воспринимает... дух его вступает в сферу умного Света, и вместе с потерей ощущения окружающего его вещественного мира, теряет он и ощущение своего тела... Больше того: себя самого он видит как свет... Не может он после сказать, был ли он в теле, или вне тела. Чаще случается, что сохраняется нормальное видение материальной обстановки; в подобном состоянии человек может пребывать с открытыми глазами и одновременно видеть два света: физический и Божественный... но не одинаковым образом. Свет нетварный по природе своей иной, и видение его не подобно физическому зрению... его приход всегда связан с особым благодатным состоянием, ощутимым и в сердце, и в уме, и даже в теле»[314]. Приведем также одно описание Паламы: «То сладостное зрелище, которое восхитило ум... святой видит как свет... не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением... Он видит и сам себя, восхищенного не

---

[313] Огласительное слово 22-е. Цит. по: *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 197–198.

[314] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 158, 161–163, 170, 172.

только выше всякой вещи и всякого вещественного представления, но и выше самого себя» (I 3, 21).

Из этих и других описаний возможно извлечь важнейшие общие черты видения Божественного света.

– Видение имеет свои градации. Об этом уже говорится и в «Духовных беседах»: «В самой благодати есть подобное истине и есть самая существенность истины... Есть ощущение, есть видение и есть озарение. И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение»[315].

– Высшие ступени видения сопровождаются утратой обычного самоощущения и восприятия окружающего. Взамен приходит восприятие «нового образа бытия», в котором созерцающий «сам стал светом». Также и это уже присутствует в «Духовных беседах»: «Душа, срастворяемая Духом, сама сподобится стать Духом; тогда делается она вся светом, вся – оком...»[316]. Аналогично у аввы Фалассия: «Ум... делается световидным, будучи непрестанно осияваем созерцаниями»[317].

– Для видения характерно созерцание «простого света», «безвидного и безобразного»: «От века святые... видят не начертание (σχῆμα) или вид (εἶδος) или отпечаток (ἐκτύπωμα), но безвидный свет»[318]. Но не обязательно Свет созерцается безграничным, лишенным очертаний и форм; он может созерцаться облаком, шаром и т. п. – хотя и в этом случае воспринимается как простой и безвидный, что Симеон передает в антиномических выражениях. Ср.: «Шаровидный, тихий и Божественный свет, // Безóбразный и безвидный, во образе безóбразном (μορφῇ ἀμόρφῳ)»[319].

– Видению сопутствуют эмоциональные и другие психологические эффекты. Наиболее универсальны «наслаждение» или «сладость» света, «изумление», «радость». Хотя конец, уход видения, по Симеону, могут оставить созерцавшего

---

[315] (7.3); (7.5). Цит. изд. С. 65–66.

[316] (18.10). Цит. изд. С. 162.

[317] О любви, воздержании и духовной жизни. Добротолюбие. Т. 3. С. 293.

[318] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Слова нравственные. Цит. по: *Архиеп. Василий.* Цит. соч. С. 203. Ср. Слово 90. Цит. изд. Т. 2. С. 488.

[319] *Он же.* Гимн 46. Божественные гимны. Цит. изд. С. 212.

«охваченным печалью и тяжкою болью», так что тот «катается по земле».

На более глубоком уровне, что также присутствует у отцов, – а, прежде всего, у Паламы – дескрипция переходит от «что» к «как», раскрывая способ и самую природу видения. Здесь дескриптивный аспект связан вплотную с догматическим, и оба они, согласуясь, поясняют и подкрепляют друг друга. Как «свидетельство со стороны», процитируем труд католического монаха: «Опыт Симеона может быть адекватно объяснен лишь в терминах паламитского (и православного) учения, а то, чему учил Палама, можно по-настоящему понять лишь в свете такого опыта»[320]. Ядро всего – опознание видения Света как обожения – точней, начатка обожения, его залога, доступного в здешнем бытии. Созерцание – не изолированное событие или акт, но органический элемент духовного процесса на высших его ступенях. Чтобы оно стало возможно, человек должен благодатно измениться; и в самом созерцании это изменение углубляется далее. Хотя не следует и резко разбивать мистический акт в причинно-следственный ряд: «сперва – приуготовление человека, потом – созерцание»; скорее сам Божественный свет, как благодать, преображает естественные способности человека, одновременно, именно этим и в этом, делаясь им доступен.

Здесь и лежит решение вопроса о восприятии. Человек «видит» Свет не физическим зрением и не разумом, а «по особому претворению всех чувств» (Палама) – новыми чувствами, что образуются, отверзаются у него действием благодати. Эти новые чувства отличны от обычных средств чувственного и интеллектуального восприятия и воспринимают иное, недоступное им. Уже в «Духовных беседах» мы читаем: «Есть очи внутреннее сих очей, и есть слух внутреннее сего слуха. И как скоро эти очи чувственно видят и распознают лице друга или любимого, так очи... просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают Господа»[321]. В Омилии на Преображение св. Андрей Критский говорит, что апостолы зрели Фаворский Свет, «приобретя сверхприродное чувствие»; и Палама также называет эти новые способ-

---

[320] *Thomas Matus.* Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An experiment in faith. Ramsey N. J. 1984. P. 48.

[321] (28.5). Цит. изд. С. 223.

ностн восприятия «сверхчувственными» или «умнымн» чувствами. Их описания изобилуют в «Триадах». «Видение ие есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, н оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений и рассудочного знания (I 3, 18)... Это то, что мы называем "разумением сверх ума", желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но вндит сверх нх обоих (III 1, 36)... Человек виднт тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает н дознаться до природы своего видения не может. Об этом и говорил Павел, когда слышал нензреченное н вндел невидимое: "В теле ли видел, не знаю, вне ли тела – не знаю" (2 Кор 12, 2). Т. е. он не знал, ум ли его или тело были видящим органом. Апостол видит, видит не чувством, но с такой же ясностью ... и даже яснее (I 3, 20–21)... Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом, они чувственно ощущают сверхчувственное и умственно видят сверхразумное, потому что с их человеческим состоянием соединилась снла Св. Духа, действнем которой они созерцают недоступное человеку (III 3. 10)». И то же у архим. Софрония: «Сей Свет... перерождает н даже новотворит нас... От лица его бежит смерть... Мы становимся как бы вневременными[322]. Ум останавливается, став превыше мышления самим фактом вхождения в новую форму жизни»[323].

В последних цитатах опыт видения уже со всею отчетливостью характеризуется как обожение, энергийное соединение Божественной и человеческой природ. Это положение закрепляет устойчивый – и общий с эллинской мудростью – лейтмотив исихастских описаний: указаиие, что на вершине созерцания созерцающий сам становнтся светом, срастворяется Свету. Вся тема Света предстает как часть – или, возможно, ракурс – темы обожения; и можно было бы счнтать, что все основное сказано об исихастских созерцаниях, если бы не вставал один крупный вопрос. На всем протяжеиии этого текста мы старались подчеркивать личностно-диалогический характер исихастского опыта Богообщеиия и своеобразный, теоцентрический и энергийный, персонализм всей

[322] Ср. выше о «двойном времени» Феории – *С. Х.*
[323] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 158–160.

исихастской картины реальности. Однако свет, тем паче «простой», «безóбразный и безвидный» свет – на первый взгляд, явно имперсональная стихия, и мистика света – не мистика личности. При кажущейся очевидности этого тезиса, он верен лишь относительно и отчасти; и мистика исихазма – один из примеров сочетания обоих великих русл мистической жизни. Что видение Света, помимо всех его отмеченных черт, сохраняет характер личного Богообщения, – тонкая, трудно передаваемая особенность, и чаще всего, подвижники говорят о том и о другом раздельно. И все же можно проследить некоторую линию свидетельств.

В одном из самых ярких своих мистических описаний Симеон говорит, вновь прибегая к парадоксальной речи: «Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он, как прежде, безóбразным и безвидным... но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо начертании или отпечатлении, появляется как простой, образуемый светом безóбразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицем к лицу, любит сынов Своих как отец и любим бывает ими чрезмерно»[324]. – По сочетанию апофатичности и антиномичности с твердым впечатлением реальности и достоверности опыта, это – неоспоримо классический текст мистического дискурса. И столь же неоспоримо, что мистика света и мистика личности здесь – в нерасторжимом соединении. Скриптуральную основу такого соединения можно усматривать в Преображении Христа (см. ниже Преображение). Позднее у Паламы мы найдем беглую попытку углубиться в это соединение, узреть его икономию. Толкуя 20-ю омилию, говорящую о видении Марии Магдалины у гроба Господня, о. Василий Кривошеин пишет о «двойном действии» осиявшего Марию Света: согласно Паламе, это действие было «с одной стороны, чисто духовное, внутреннее, просветившее Марию, возбудившее в ней любовь ко

[324] Слово 90. Слова. Цит. изд. Т. 2. С. 488–489.

Господу и сделавшее её способной видеть ангелов... с другой стороны... осветившее, подобно свету вещественному, внутренность пещеры»[325]. Здесь как бы намечается возможность рассматривать «личностный» и «световой» аспекты Богообщения как соответственно, «внутренний» и «внешний»; хотя в целом это было бы слишком простым решением... Лишь в наши дни, у архим. Софрония тема о соединении опыта Света и опыта Личности является на первом плане; и решение темы дано уже в названии его труда, «*Видеть Бога как Он есть*»: Бог есть живое Лицо, и потому эта смелая формула христианского идеала Богопознания сопрягает воедино *созерцание* и *личную встречу*. Соединение предстает как необходимая и органическая черта жизни в Боге; Свет – не стихия растворения и утраты личности, но, напротив, источник её обретения и роста, лицетворения. «Свет сей есть в самом себе нетленная жизнь, пронизанная миром любви... в этом Свете наше общение со Христом; общение "личное" (персональное), лицом к Лицу, персона к Персоне... Действием Света сего внутри кающегося раскрывается Персона-Ипостась... Свет Христов есть "энергия" Троицы... Когда сей Свет благоволением Бога осеняет нас, тогда ипостасное начало в нас из потенциального состояния в рождении нашем актуализуется и становится способным "видеть" Бога (ср. Мф. 5, 8), воспринять Его бытийную силу, богатство жизни Самого Бога»[326]. И мы заключаем, что созерцания исихастов – новый тип мистического трансцензуса, соединяющий имперсональное световое обожение-растворение неоплатонической мистики и ветхозаветное Богообщение – личное, однако отнюдь не означающее обожения.

В заключение можно еще поставить вопрос: несет ли в себе мистика света у исихастов примат зрения, ценностное предпочтение зрительного восприятия человека перед прочими? Ответ, несомненно, положителен; скажем, у Симеона Нового Богослова этот примат выступает как нельзя более выпукло. Но стоит добавить одно-два замечания. Созерцание Света, как мы убедились, нельзя считать делом зрения как такового. «Умные чувства», которым оно доступно, скорее суть претворение, трансцензус всей умно-чувственной

---

[325] *Монах Василий.* Цит. соч. С. 139.

[326] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 158, 164, 177.

сферы средств восприятия человека, нежелн некое «сверхзрение». И все же известная преимущественность сохраняется – если не за физическим зрением как таковым, то за зрительиым языком, дискурсом. Из всех чувств, зрение доставляет наиболее полное восприятие восприиимаемого – такое восприятие, которое в античности, как мы говорили, считалось искони (световым) соединением. Поэтому зренне – древняя и стойкая метафора соединення, общиости («подобное созерцается подобным»), тогда как слышание, слух (хотя Аристотель причнслял и его к «теоретическим» чувствам) служит только метафорой наличия связи, контакта. И закономерным образом, с Благою Вестью о Боговочеловечении слуховой дискурс Ветхого Завета («Шема», «Слушай, Израиль...» (Втор 4, 2) – главное моление Израиля) уступает первеиство зрительному дискурсу (ясно, что нсток сдвига – в самом Воплощении, в перемене характера связи Бога и человека, а не в эллинских влияниях). И столь же закономерно, мы обнаруживаем это первенство и в исихастской мистике, где оно складывается под воздействием целого ряда факторов: аутентичного и христоцентрического опыта Богообщеиия, световой теологни Иоанна Богослова н Павла, а также – именно в этом порядке значимостн – и некоторого опосредованного влияння античной мистики. Не в слуховом дискурсе, а только в дискурсе зрения и света возможно передать главную исихастскую тему об обожении твари.

Ω. Эсхатология

И вот мы вновь – на граиице. Τά ἔσχατα, «последние вещи» – за пределами непосредственного человеческого опыта и потому ие могут считаться частью собственно исихастской антропологии, носящей сугубо опытный характер, как выражение духовной практнкн. Но здесь – как н в нашем начальном разделе, Ситуацни, – те сферы вероучения, с которыми подвиг связан особенно неразрывно. Исихастская аитропология граничит с православиой эсхатологией и от нее зависит: подвижнический опыт, когда он доходит до границ эмпирического бытия, эксплицирует и толкует себя с её помощью и в ее терминах. «Тайна обожеиия и есть

"эсхатологня в действнн"» (Вл. Лосскнй). Поэтому мы включим в наш текст основные эсхатологические понятия, одиако – подобно понятиям «Снтуации» – лишь в качестве краткого обрамляющего раздела. Он тем более будет кратким, что о «последних вещах» христнанское учение вообще лаконично; о ннх не может говорить не только непосредственный опыт, но и церковное догматическое сознание. Уже в Символе веры эсхатологическнй член, в отличие от всех прочих, не утверждается как предмет веры: мы только *чаем* воскресеиия мертвых. «Опыт вещей будущего века не может быть определен догматически»[327]. В частности, Православие воздерживается от догматического ответа иа исходный и ключевой вопрос: что такое конец индивидуальной судьбы? Как связаны, как сопрягаются в нем два разных конца, событие смертн человека и событие фииала истории, «конца мира»? Даже всеобщее в христианстве представление о загробиом продолженин жизни душн еще не есть догмат; о его статусе о. Сергий Булгаков говорит так: «Что человек в смерти своей разлучается лншь с телом, а не с душой, которая продолжает жить в "загробном мире"... мы можем считать если и не догматом, то, во всяком случае, господствующим преданием Церкви»[328].

Святость (ἁγιότης) нет оснований относить к сфере эсхатологических представлений, если те понимаются в обычном смысле, как представления о «конце мира». Но этот смысл – слишком узкая и внешняя трактовка эсхатологии; в смысле более глубоком, в область последней входит все, что относится к финальному завершению и завершенностн судеб здешнего бытия. Святость же выражает именно благую завершенность, нсполненность человеческой судьбы в её высшем призвании, спасениость. По своей внутренней сути, она может и не счнтаться новым независимым понятием, ибо означает не что иное как обоженность, достигнутую энергийную соединенность с Богом. Это понимание святости прочно утвердилось в православиом вероучении после трудов преп. Максима и св. Иоанна Дамаскнна. Палама гово-

---

[327] *В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 121.

[328] *Прот. Сергий Булгаков.* Жизнь за гробом. С. 9.

рит: «Святые суть орудия Духа Святого, приобретшие одинаковую с Ним энергию» («Трнады» III 1, 33). Так же учат Силуан и Софроний: «Святость не есть понятие этическое, но онтологическое. Свят... тот, кто носит в себе Духа Святого»[329]. Полнота соединенности неосуществима в эмпирическом существовании (см. Обожение), н святость, в строгом смысле, не есть прижизненное состояние или качество, это уже премирный, трансцендентный итог и плод жития, которое, по его прохождении, опознается и удостоверяется Церковью как святое житие, путь к святости.

Важное и самостоятельное место, которое святость занимает в церковном учении и сознании, определяется связью этого понятия с почитанием святых. В культе святых церковное сознание принимает, что святость есть состояние или качество, которое может быть признано как безусловная и удостоверенная принадлежность конкретной человеческой личности – но только в полноте и по завершении её земной судьбы. В обширную сферу агиологии нам нет необходимости входить подробно, ибо антропологня исихазма не слишком затрагивает её. Конечно, направляясь к обожению, подвиг, тем самым, направляется к святости. Черты аскетического жития и мироотношения признаются отличительными чертами определенного типа святости, и в сонме христианских святых выделяется особый лик святых подвижников – преподобных. Почитание святых многообразно и тесно связано с темами эсхатологии н всем комплексом христианских представлений о жизни за гробом, во многом смыкаясь с внедогматическими верованиями народной религиозности.

Преображение (μεταμορφόσις). Уже много раз – и последний совсем недавно – на этих страницах возникала тема света. В исихастскую традицию неотъемлемой частью входит дискурс света, который словно пунктиром прослеживается на всем протяжении пути подвига как его особая световая проекция. Преображение, в свою очередь, – часть этого дискурса, развивающая аспект соединения со Светом и выражающая действенный, преобразующий характер световых восприятий в подвиге. С ним тоже связан некоторый

[329] *Иером. Софроний.* Цит. соч. С. 130.

свой суб-дискурс: тема преображения фигурирует в традиции не однажды, на разных этапах и в разных идейных контекстах (мы видели, в частности, её центральную роль в исихастских спорах). Исток дискурса преображения – священное событие на Фаворе, Преображение Христа. Классическим ходом концептуального развития (ср. в Преамбуле об антропологизации богословия), это священное событие порождает понятие антропологии. Здесь преображение – завершающий акт или этап процесса обожения, конечная судьба или состояние спасенной, обоженной тварной личности: Божественный свет, в который входят, с которым соединяются обоживаемые, преображает их, делает все существо человека осиянным, прославленным, всецело проникнутым Божественными энергиями. «Преображение тварной природы, начинающееся уже в земной жизни, есть обещание нового неба и новой земли, вхождение твари в вечную жизнь»[330]. Важно подчеркнуть смысл этой концептуальной трансляции: она вовсе не означает, что понятие, прилагавшееся Писанием ко Христу, начали прилагать к тварной личности, – ибо в Преображении Христа изменение совершалось отнюдь не с Ним, но с учениками, которые благодатью достигли «претворения чувств». Это отмечал еще Палама в Омилии на Преображение; Вл. Лосский же пишет: «Для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов»[331]. Иными словами, переходя от Преображения Христова к преображению человека, христианская мысль не выдвигает *богословских* утверждений, но делает *герменевтическое* заключение о том, что для евангельского текста «Иисус... преобразился пред ними» должно приниматься не христологическое, а антропологическое прочтение. И первый вывод такого прочтения – обсуждавшееся выше, критически важное для мистики исихазма, единство световых созерцаний и личного Богообщения. Преображение было созерцанием Фаворского света апостолами, но оно же было и вхождением их в сферу совершенного Божественного общения. «Явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие... Петр сказал Иисусу... и се, глас из облака глаголющий...» (Мф 17, 3–5), – Свя-

[330] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 119.
[331] Там же. С. 116.

щенное Событие обладает диалогической широтой и насыщенностью. В свете этого, можно видеть закономерность в том, что именно оно оказывается в центре внимания в исихазме: общение и свет – существенно энергийные стихии, и соединяя их в себе, Преображение выступает наиболее полным выражением энергийной связи человека и Бога.

Далее, в дискурс преображения православное сознание включает и событие Пятидесятницы, сошествие Св. Духа на апостолов. «Сравнение литургических текстов Пятидесятницы и Преображения... показывает, что чудо Пятидесятницы рассматривалось как расширение Фаворской тайны. На Фаворе Божественный свет явлен был немногим ученикам, но в Пятидесятницу Христос "ниспосланием Духа воссиял как свет миру"»[332]. Еще дальнейшим расширением является преображение, прославление человека, делающееся возможным в подвиге. Поразительное свидетельство силы и глубины, каких оно может достигать, явлено было преп. Серафимом Саровским. Однако и здесь только начаток, предвосхищение той истинной полноты, которую преображение обретает в эсхатологическом, метаисторическом плане бытия – в «День Восьмой», по терминологии христианской мистики. Это соотношение здешнего опыта и эсхатологического чаяния как начатка и довершения, залога и обладания в полноте, отчетливо выражает Максим Исповедник: «Верим, что те дары Св. Духа, которые мы получили через благодать по вере во время здешней жизни, мы на самом деле истинно и существенно получим в будущем веке»[333]. Здесь – завершение дискурса: «осияние всего космоса Славой Божией, которая станет "всё во всём"» (Вл. Лосский).

Существенный аспект темы Преображения – соматический: конечная судьба телесного естества человека. Здесь получает завершение другой дискурс, сопутствующий подвигу и уже не раз у нас возникавший: дискурс тела. Как выше говорилось, по свидетельствам отцов, в созерцании-соединении с нетварным светом созерцающий сам обретает пронизанность светом, световидность – и это означает преображение также и его телесной природы, начаточное в здешнем

---

[332] *J. Meyendorff.* Byzantine Theology. P. 172; цитата – из службы Пятидесятницы.

[333] Мистагогия. Цит. изд. Т. 1. С. 178.

опыте и совершенное – в эсхатологическом плане. Для этого аспекта опыта Традиция указывает ветхозаветные прообразы: видение пророка Илии (3 Цар 19: текст, читаемый в службе праздника Преображения 6 августа), огненное восхождение Илии (4 Цар 2, 11) и др.; Палама, в частности, называет здесь и «возглашающую внутренность Исаии (Ис 16, 11)» («Триады» I 3, 25). «Подобно тому как западные святые, получающие стигматы – например, Франциск Ассизский – входят физически в тайну креста, святые на Православном Востоке в своем телесном опыте входят в тайну преображения. Восхищаемые в нетварный свет, они сами зримо просияваютъ созерцаемыми ими Божественными лучами, "преображаясь от славы в славу" (2 Кор 3, 18)»[334]. В Паруснн же «тела святых станут подобными прославленному Телу Спасителя, каким Оно явилось апостолам в день Преображения»[335]. Эта причастность тел святых Свету Преображения, утверждаемая аскетикой и патристикой, – одно из главных обоснований почитания св. мощей в Православии. «Почитание св. мощей никак не есть плод невежества и предрассудков, но коренится в весьма углубленной теологии тела»[336]. И наконец, в соответствии с антропоцентризмом христианской картины мира, Преображение приобретает также вселенское, космическое измерение. «Не только тело человека, но и весь мир тварной материи в конечном итоге ожидает преображение... спасенный человек не вырывается из всей твари, но твари дóлжно быть спасенной и прославленной вместе с ним»[337]. Догматическую основу этого православного отношения к материи и Вселенной доставляет Воплощение Христа.

Воскресение (ἀνάστασις). Выше уже не раз можно было заметить основную парадигму православного эсхатологизма: всякое эсхатологическое событие мыслится как исполнение, довершение, пришествие в полноте некоторых явлений или событий, данных зачаточно и начинательно, предвосхищаемых в опыте здешнего существования. Исток и

---

[334] *Kallistos Ware.* The Hesychasts. P. 253.
[335] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 122.
[336] *T. Ware.* The Orthodox Church. P. 239.
[337] Там же.

скриптуральная база этой парадигмы – слова Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу» (1 Кор 13, 12). В полной мере она относится и к Воскресению. Его предвосхищение в здешнем бытии – опыт феории, высших ступеней подвига и наибольшего доступного здесь осуществления обожения. Этот опыт – «малое воскресение» (Евагрий), «начаток воскресения прежде всеобщего воскресения» (Палама). «Воскресение – не только чаяние, но уже и присутствующая реальность: парусия начинается в душах святых»[338]. Наглядна здесь и другая отмечавшаяся парадигма: священное христологическое событие – исток и основа – а, если угодно, код – антропологической темы. Воскресение Христа – залог и почин всеобщего воскресения; и как первое было во плоти, так во плоти же имеет свершиться второе. В данном случае связь христологии и антропологии даже не просто утверждается Благою Вестью, но составляет самое суть ее, сердцевину: именно в силу всеобщего и сущностного («антропологического»), а не только единично-исключительного («христологического») характера Христовой победы над смертью, является Весть – Благой, а Христос – Спасителем. «Где твое, смерте, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси», – гласит прославленный пасхальный текст, с древности приписываемый св. Иоанну Златоусту (хотя написанный позднее). «После победы Христа над смертью Воскресение стало общим законом твари»[339]; как говорит Симеон Новый Богослов, «Воскресение Христа есть собственное наше воскресение»[340]. И этим вносится важнейший новый оттенок, элемент положительности, в христианское отношение к смерти: отталкивание и ужас слиты с пасхальной радостью близящегося спасения. В силу Воскресения Христа, у смерти появляется иной лик: она может быть не только уничтожающий «оброк греха», но и животворящее «соумирание Христу». Поэтому «Воскресение... открывает дивную возможность – возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство»[341]. Острое, пара-

---

[338] *В. Н. Лосский.* Догматическое богословие. Цит. изд. С. 183.
[339] Там же.
[340] Слово 42. Цит. изд. Т. 1. С. 345.
[341] *В. Н. Лосский.* Цит. соч. С. 182.

доксальное сочетание ужаса и трагизма с хвалою и ликованием – лейтмотив всех классических пасхальных текстов – Павла, Златоуста, Дамаскина...

Согласно христианской эсхатологии, Воскресение – сложносоставное событие или цикл событий, куда включаются: Парусия (Второе Пришествие Христа, «грядущего со славою»); всеобщее воскресение во плоти и суд; Апокатастасис (Восстановление: создание «иового неба и новой земли»[342]) и наконец, новая жизнь, «пакибытие» новой твари, свободной от греха и смерти н «собранной под главою Христом» (Еф 1, 10 – стих, породивший в патристике родственное идее всеедннства эсхатологнческое поиятие «соедииеиия под главою», в Тело Христово: ἀνακεφαλαίωσις). Очевидно, что в этот цикл входит и эсхатологическое довершеиие преображения, о котором говорилось выше: «Полноты харизматическое преображение человека достигает только в день воскресения»[343]. И, как можно заметить, во всем этом финальном исполнеиии судеб здешнего бытия главное содержание касается внешнего, материально-телесного. Здесь сверхвременным, метаисторическим актом Бога актуализуется и воплощается, обретает внешнюю зримость н окончательность внутренний итог, достигнутый тварью в её свободном самоопределении. Именно этот смысл воплотительного закрепления внутреннего, духовио-душевного во виешнем, телесно-зримом, утверждают в воскресении во плоти «Духовные беседы», пишущие о нем немало. «В воскресении тел, которых души предварительно воскресли и прославились, прославятся и тела сии[344]... Тот небесный огнь Божества, который христиане еще ныне, в веке сем, приемлют внутрь себя, в сердце... начнет действовать совие и снова сопряжет члены, совершит воскресение разрушеиных членов... воскресение тел»[345]. Аналогичный смысл имеет и клю-

---

[342] Этот церковный смысл понятия следует отличать от осужденного оригенова учения, более полио называемого «восстановлеиие всех» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) и утверждающего невечность адского наказания н благое спасение всех «вндимых и невидимых» до Сатаны включительно.

[343] *Г. В. Флоровский.* Цит. соч. С. 160.

[344] Духовные беседы 34, 2. Цнт. изд. С. 251.

[345] Духовные беседы 11, 1. Цит. изд. С. 83.

чевое понятие «духовиого тела», находимое уже в центральном новозаветном тексте о воскресении человека (1 Кор 15). «В последний день праведные восстанут н вновь облекутся в тело – ио не в такое тело, коим иыне мы обладаем, а в преображеиное "духовное тело", в котором внутренняя святость будет явлена внешне»[346]. Среди немногих текстов, рискующих определеннее раскрывать это понятие, на первом месте стоят снова «Духовные беседы», где, в частности, утверждается, что и в духовном теле будет сохранена печать индивидуальности, конкретная и уникальная человеческая личность: «В воскресение все члены будут воскрешены... все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества... каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»[347].

Итак, воскресение усопших – «откровение внутреннего состояния человеческих существ» (Вл. Лосский). Но ведь не у всех это внутреннее состояние будет святостью! В соответствии со свободой самоопределения, оно будет очень различным – так что его откровение есть и обнаружение всех различий в финальных внутренних состояниях; есть *различение*, означающее полученне различной внешней участи, соответствеино внутреннему состояиию, – или, иными словами, – Суд. Наряду с прочими, обнаружится, станет явлено н состояние отвержения Бога. Это-то состояние в его финальной выявленности, внешней выраженности, окончательной и застылой, которой нельзя уже изменить, и есть – ад, геенна. «Ад есть не что иное как отвержение Бога... Ад – не столько место, куда Бог заточает человека, сколько место, куда человек, злоупотребляя свободой своей воли, избирает заточить себя»[348].

Речь о воскресении всегда избегает отчетливой детализации и категорических предсказаний. Та же «чаятельность», которую мы отмечали в эсхатологнческой части Снмвола, отличает весь эсхатологический дискурс, сохраняющий таинственность и открытость, непредрешенность – как учат тому слова Иоанна Богослова: «Еще не открылось, что́ бу-

---

[346] *T. Ware*. Loc. cit. P. 265.
[347] Духовные беседы 15, 10. Цит. изд. С. 114–115.
[348] *T. Ware*. Loc. cit. P. 266.

дем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин 3, 2). В Православии, в котором нередко видят особую близость духу апостола Иоанна (напомним хотя бы «Три разговора»), эти таинственность и открытость выступают сильней, чем где-либо. Здесь нет фантазий, как в сектантских учениях, рационалистических схем, как в протестантском богословии, попыток форсированной регламентации, как в католической доктрине чистилища. Есть одно лишь: молитва за усопших, что целиком остается в той же стихии тайны, открытости и упования.

И вместе с тем, это воздержание, этот отказ от самочинного раскрытия «последних вещей» антиномически сочетается с усиленной тягой к ним, высокою эсхатологической напряженностью. Есть рассказ, как однажды западный пастор, знакомившийся с русскою церковью, спросил: Но какой же сейчас самый жгучий вопрос в жизни Православия? – Конечно, Второе Пришествие! – отвечали ему. Не станем утверждать, что это сильно содействовало решению вопросов своего времени. Но это – факт, свидетельствующий лишний раз об одной важной черте исихастской, а вслед за нею, и всей русскоправославной духовности. Как признано и несомненно, «монашеская религиозность находится в прямой связи с эсхатологическим мироотношением ранней Церкви; это, прежде всего, эсхатологическая религиозность»[349]. Перейдя вместе с исихазмом на Русь, эта эсхатологическая религиозность приобретает определенный новый оттенок: вместо наказания и суда, вместо страха адских мучений на первое место в восприятии христианской эсхатологии выдвигается торжество пасхального воскресения. В этом пасхальном духе русского христианства, согласно утверждаемом многими[350], мы вновь узнаем глубинные и корен-

---

[349] *Alexander Schmemann.* Current spirituality. Orthodoxy. // The Study of Spirituality. P. 522.

[350] Вяч. Иванов писал, к примеру: «Характерный признак нашей религиозности: в одной России Светлое Воскресение – поистине праздник праздников и торжество торжеств. Соборный внутренний опыт нашего народа существенно различествует в этот момент от внутреннего опыта других народов: тем народам светлее и ближе таинственное Рождество» (О русской идее. Собр. соч. Т. 3. Брюссель 1982. С. 334). Ср. еще у о. Иоанна Кологривова: «Пасха

ные черты исихастской мистики обожения, её истовую устремленность к преображению человеческой природы – силой любви Христа, Который смертию попрал смерть.

Авторы цитированных текстов Традиции

Св. Антоний Великий (ок. 251–356) – египетский отшельник, почитаемый как основатель христианского монашества.

Св. Макарий Египетский (ок. 300–ок. 390) – один из первых отцов-пустынников, сподвижник Антония, снискавший, наряду с ним, великую славу и влияние, сыгравший крупную роль в становлении монашества – прежде всего, анахоретского. О корпусе текстов, связываемых с его именем, см. прим. 129.

Св. Исайя, прозываемый Отшельник (ум. ок. 370) – египетский пустынник, придерживавшийся строгого уединенного подвига. С именем его связывается обширный корпус аскетических сочинений, остающихся малоизученными в отношении авторства и текстологии.

Св. Ефрем Сирин (ок. 306–373) – духовный писатель, автор многочисленных аскетических, а также экзегетических, гимнографических и моралистических сочинений, большей частью в риторическом и дидактическом стиле.

Евагрий Понтийский (346–399) – диакон, посвященный в сан св. Григорием Богословом в Константинополе, затем египетский отшельник, сподвижник св. Макария и автор основоположных аскетических текстов. Об особенностях этих текстов, их судьбы и рецепции см. прим. 35.

Св. Иоанн Златоуст (ок. 347–407) – архиепископ Константинопольский, отец Церкви, богослов и аскет.

Св. Иоанн Кассиан (ок. 360–435) – пресвитер Марсилии (Марселя), ученик св. Иоанна Златоуста, подвижник в Пале-

---

есть тот праздник, который особенно любим русским народом. Для русского человека она не только воспоминание о воскресении Христа... она означает также ожидание космического воскресения, воскресения и прославления всего творения, в ней предвосхищаемого» (Очерки по истории русской святости. Брюссель. 1961. С. 9).

стине, Египте, а затем в Галлии, ставший одним из основателей монашества иа Западе.

Св. Марк Подвижник (IV–V вв.) – подвижиик в Малой Азии и Палестине, учеиик св. Иоаниа Златоуста и аскетический писатель; иаряду со св. Нилом Синайским (Аикирским), ему также были приписываемы сочииения Евагрия Понтийского.

Св. Диадох Фотикийский (сер. V в.) – епископ Фотики (Иллирия), известен лишь по своим немногочисленным текстам, из коих «Сто гиостических глав» («Слово подвижническое» в рус. «Добротолюбии») стали важным этапом в исихастском учении о молитве.

Св. Дорофей (VI в.) – подвижиик в Палестине, ученик старцев Варсаиуфия и Иоаииа Газских, вместе с ними учивший более о практических сторонах аскезы.

Св. Иоанн Лествичник (ок. 570–649) – строгий подвижиик, отшельиик иа Синае, поздией – игумен Сииайского монастыря. Автор классического труда «Райская лестница» (Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου), дающего систематизацию подвига в 30 ступенях, восходящих к бесстрастию.

Св. Максим Исповедник (ок. 580–662) – великий православный богослов, подвижиик и мученик. Соединив патристическое богословие с аскетикой, основал самостоятельную традицию православной мысли.

Св. Фалассий (ум. ок. 660) – подвижиик в Ливии, аскетический писатель, друг и совопросник преп. Максима.

Св. Исаак Сирин (ум. ок. 700) – епископ Ниневии (Др. Сирия), после 5 месяцев сложивший епископство, строгий подвижник, слепец, автор аскетических сочииеиий иепревзойденной духовной зоркости.

Св. Иоанн Дамаскин (ок. 675–ок. 749) – богослов – систематизатор, гимнограф.

Св. Исихий Синайский (VII–VIII в.) – подвижиик Монастыря Неопалимой Купины иа Синае, последователь св. Иоаина Лествичника, известный, главным образом, своим трактатом «О трезвении и добродетели».

Св. Феодор Едесский (ум. 848) – епископ Эдессы (Месопотамия), подвижник и затворник.

Св. Симеон Новый Богослов (949–1022) – подвижиик и настоятель обители св. Маманта в Константииополе, один из крупнейших мистиков Православия.

Св. Никифор Уединенник (2-я пол. XIII в.) – афонский подвижник, трактат которого «О трезвении и хранении сердца» (конец XIII в.) считается первым систематическим изложением афонского исихазма, включающего психосоматическую технику. Ему же, возможно, принадлежит и другой подобный текст, широко известный трактат «О трех образах молитвы».

Св. Феолипт Филадельфийский (ум. ок. 1322 г.) – епископ Филадельфии (Малая Азия), подвижник и богослов, один из зачинателей Исихастского возрождения, ученик св. Никифора Уединенника и учитель св. Григория Паламы.

Св. Григорий Синаит (1255–1346) – афонский подвижник, до Афона подвизавшийся на Синае и на о. Крите, в последний же период жизни – во Фракии. С него начинается активное возрождение Умного делания на Афоне, а также и распространение исихазма в славянские страны (включая Русь), через его фракийских учеников-славян.

Св. Григорий Палама (1296–1359) – епископ фессалоникийский, великий православный богослов, главный деятель Исихастского возрождения XIV в.

Св. Каллист Ксанфопул (ум. 1397), патриарх Константинопольский, и *преп. Игнатий Ксанфопул* (сер. XIV в., брат Каллиста) – афонские подвижники, ученики св. Григория Синаита, ревностные сторонники исихазма в спорах XIV столетия; составители широко популярного компилятивного свода исихастской аскезы.

Св. Нил Сорский (1433–1508) – заволжский подвижник, прошедший послушание на Афоне и ставший одним из первых крупных учителей исихазма на Руси, автором первых русских сочинений в исихастской традиции.

Св. Тихон Задонский (1724–1783) – епископ Воронежский, подвижник и духовный писатель.

Св. Никодим Святогорец (1748–1809) – афонский подвижник исихастской школы (переживавшей новое возрождение в Греции XVIII в.), аскетический писатель и составитель ряда текстов, важных для исихастской традиции. Ставший популярным под его именем аскетический трактат «Невидимая брань» – вольная греч. адаптация итал. книги католического автора Лоренцо Скуполи (1530–1610), выпущенная без упоминания имени последнего; так же Никодим выпустил и

греч. перевод «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы. В сотрудничестве со *св. Макарием Коринфским* (1731–1805) составил первый вариант «Добротолюбия», обширного компендиума текстов православной аскетики IV–XV вв. Позднее, в весьма расширенном и пересмотренном виде «Добротолюбие» «стало важнейшим источником великого исихастского возрождения XIX в. в России» (Мейендорф).

Св. Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) – епископ Ставропольский, подвижник и аскетический писатель, переводчик «Добротолюбия».

Св. Феофан Затворник (1815–1894) – епископ Владимирский, впоследствии затворник тамбовской Вышенской пустыни, составитель и переводчик новой расширенной редакции «Добротолюбия», крупнейший русский учитель исихастской традиции.

В. С. Соловьев (1853–1900) – религиозный мыслитель.

Св. Силуан Афонский (1866–1938) – афонский подвижник, значительнейший продолжатель исихастской традиции в нашем веке.

Патр. Сергий (Страгородский) (1867–1944) – патриарх Московский, богослов.

Прот. Сергий Булгаков (1871–1944) – богослов.

Прот. Георгий Флоровский (1893–1979) – богослов, патролог.

Архим. Софроний (Сахаров) (1896–1993) – афонский подвижник, ближайший ученик преп. Силуана Афонского и автор трудов о нем, основатель монастыря св. Иоанна Крестителя в Толсхант-Найтс (Англия), продолжающего исихастскую традицию.

Архим. Киприан (Керн) (1899–1960) – богослов, патролог.

Архиеп. Василий (Кривошеин) (1900–1985) – архиепископ Брюссельский и Бельгийский, афонский монах, исследователь византийского исихазма, один из зачинателей нового этапа в изучении православной аскезы.

В. Н. Лосский (1903–1958) – богослов, один из главных исследователей, создавших современное понимание исихазма и раскрывших его стержневую роль в Православии.

Митр. Антоний (Блум) (род. 1914) – митрополит Сурожский, проповедник, духовный писатель.

Прот. Александр Шмеман (1921–1983) – богослов, церковный писатель.

Прот. Иоанн Мейендорф (1926–1992) – богослов, один из авторитетнейших исследователей византийского исихазма, впервые опубликовавший центральный труд св. Григория Паламы «Триады в защиту священнобезмолвствующих».

Еп. Каллист (Уэр) (род. 1934) – епископ Диоклейский, богослов, профессор колледжа Пембрук (Оксфорд).

Христос Яннарас (род. 1935) – богослов, философ, профессор Института политических наук и Международных исследований (Афины).

Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции

Введение. Исихазм, метод и органон. Опыт, внутренний опыт и мистический опыт

Традицня исихазма, или священиобезмолвия, признанная глубинным стержнем православной духовности, квинтэссенцией православного религиозного типа и стиля, создала и иакопила комплекс наблюдеиий, подходов, практик, охватывающих важиейшие стороны природы и деятельности человека. Это – своего рода междисциплинарное знание о человеке, которое сведеио в строгое едииство и цельность: оио всюду подчииеио едииому взгляду на человека, единой концепции сознания и единой задаче, что состоит в осуществлении определениой аитропологической стратегии. В типологических и историко-культурных аспектах феномеи православиого исихазма стоит в ряду мировых традиций духовной практики, мистических или мистико-аскетических школ с детальным каноиом и многовековой историей, каковы йога, дзен, даосизм, суфизм. Все названиые традиции давио уже стали предметом пристального изучения и даже массового интереса, поскольку обнаружилась их несомненная цениость как для наук о человеке, так и в широком плаие современиых духовиых поисков. В последние десятилетия сложилась новая рецепция древнних традиций, как в научном, так равно и в массовом сознаиии; произошла их иитеграция в сегодняш-

ний духовный, культурный и научный контекст. Бесспорно, этот процесс имел свои негативные стороны, издержки; он далеко не обошелся без элементов редукции, вульгаризации, рыночной эксплуатации древней мудрости. И все же в сути своей, его следует признать нужным и плодотворным. В опыте древних школ современному человеку открываются новые пути осмысления реальности и новые ресурсы в его собственной природе.

С исихастской традицией не происходило подобного процесса, но все же частичные признаки, отдельные элементы его налицо, число их растет – и в той или иной форме процесс окажется, вероятно, неизбежен. Но ситуация здесь имеет существенные отличия. Открытие современным Западом восточных традиций означало их восприятие и усвоение в культуре, до этого им чуждой и незнакомой с ними. В противоположность этому, обращение к наследию исихазма в современной России значит отнюдь не открытие экзотической новинки, но возрождение важной составляющей в жизни Православия, действующей религии, связанной органически со всею судьбой страны. Поэтому новая рецепция традиции, о которой мы говорим, должна здесь начинаться с того, чтобы увидеть и понять традицию в ее истинном существе, религиозном и мистическом, и на ее истинном месте, в ядре православной церковности.

Возникает вопрос о соотношении, о взаимной совместимости этих двух задач, хранения аутентичного религиозно-мистического существа Традиции – и ее научного анализа, ее введения в общекультурный контекст. Вопрос этот – как все вопросы в России, особенно сегодня, – может принимать заостренную конфликтную форму. Для русского религиозного сознания типична ревниво-охранительная реакция, установка создания неприкосновенной сакральной сферы, недвижной и неизменной, ограждаемой от малейшей попытки вторжения извне. С этих позиций научное исследование Традиции есть именно такое вторжение; и, как нарушающее сакральную неприкосновенность, оно не только недопустимо и вредно для Традиции, но бесполезно и для самой науки. Ему доступна лишь видимость, его выводы будут заведомо искажающими, и оно никогда не достигнет действительного знания и постижения: ибо их не облечь в научную форму и к ним не прийти научным путем.

Нельзя не признать за этой реакцией долю истины. Упомянавшийся опыт современного западного обращения к духовным традициям сплошь и рядом производит тяжелое впечатление – причем в обеих своих ветвях, как практической (попытки включения в традицию), так и научно-теоретической (попытки изучения и анализа). Обычная методология позитивистской науки, ее эвристика, парадигмы, концептуальный аппарат здесь явно оказываются непригодны – и все же они прилагаются вновь и вновь, упорно и монотонно. Большинство научных подходов к духовной проблематике сродни образу даже не опытного жулика, пробующего вскрыть дверь с солидной связкой отмычек, а желторотого воришки, что думает всего достичь с отмычкой единственной и случайной: с фрейдовской сублимацией или юнговским архетипом, с «тревогой» экзистенциалистов или же с барабаном *графоманов* ... а то и с древним твердокаменным сциентизмом, что разом зачеркивает «все мистическое». – Скучища пренеприличная, скажем с Достоевским. Скучища и безнадежность: ибо за такими попытками стоит ограниченность не только научной позиции, но и человеческого кругозора, антропологической перспективы: стоит неспособность допустить, что в рассматриваемых явлениях реализуется совсем иная антропологическая модель, развертывается иной глобальный сценарий – и потому принципиально невозможно увидеть их и понять, прилагая отмычки готовых методов и процедур. Так что при всей внешней активности соприкосновения, два мира вполне могут остаться взаимно непроницаемы.

Однако доля истины – не вся истина. Позитивистская и сциентистская парадигма далеко не ограничивает сегодня всего поля познания, и в сфере гуманитарного исследования уже хорошо известно, что есть вещи, в которые нельзя проникнуть посредством метода как приема и отмычки, но можно – *путем расположенного общения и участного мышления*: когда с живой подсказкой предмета ты создаешь новый, сообразный ему дискурс, сам участвуя в нем и при этом меняясь. Тогда позиция познающего сознания перестает быть позицией неподвижного регистрирующего наблюдателя; сознание меняет свои дистанции и позиции в зависимости от узнаваемого, сохраняя, однако, определенные исходные цели и принципы. Иными словами, оно приобретает, в некой мере, способность вхождения внутрь и взгляда изнутри, в то же

время не переходя иа чисто внутреннюю позицию безраздельной погруженности и полной идентификации с предметом. И это означает ие что иное как формироваиие диалогической парадигмы для гуманитарного исследования – парадигмы, в которой воплощались бы до полиоты и предела диалогические тендеиции, уже заложеиные в классической герменевтике Дильтея (установка понимающей психологии) и Гадамера (установка взаимопоиимания в «герменевтическом разговоре»). Одиако при этом известные диалогические потенции должиа заключать в себе и сторона другая, «предмет»; а в нашем случае образ герметически замкиутой сакральной сферы, ограждающейся от всех изменеиий и всех воздействий, явно ие выражает диалогической расположенности. – Дело, одиако, в том, что этот образ не соответствует, на поверку, реальной типологии исторического исихазма. В православном складе сознаиия, каким он выступает в истории, причудливо н противоречиво сплетаются крайние противоположиости: структуры сакрального мировосприятия и ритуалистического мышлеиия, стремящиеся к застывшей виевремеиной неподвижности, и установки открытости и свободы, иовозаветиого мета-историзма и эсхатологизма, устремлеиия к обожеиию, требующему радикальной траисформации человека и мира.

Как мы аргументируем в другом тексте[1], эти две теидеиции восходят к двум источным религиозиым установкам, установке освящеиия, сакрализацин и установке обожеиия. И второй полюс, противостоящий недвижно-замкнутой сакрализации, выражеи и представлеи, в первую очередь, имеино исихастской традицией. Исихазм – мистика обожеиия, и в историческом Православии – в частности, в русском христианстве – он всегда был живым ферментом, творческнм и динамическим началом. В периоды исихастского возрождеиня, последний из которых, уже в иашем веке, оборван был русскою катастрофой, в традиции творились иовые формы, расширялись области ее бытования, и главным направлением этого творческого процесса имеино и было раскрытие ее всеобщего содержания, выхождеиие в «мир» – без сиижеиия всей инаковости «миру» и мистнческой высоты. Никоим об-

[1] *С. С. Хоружий.* Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. // Страницы. 1997. Т. 2. № 1.

разом исихазм не утверждает себя как «тайная доктрина», эзотерическое учение, ограждаемое магическими запретами от разглашения; напротив, по авторитетному суждению, «исихазм есть, в принципе, универсальный путь»[2].

И раз это так – встреча древней традиции с участным мышлением современного познающего разума не является невозможной.

***

Чего же требует от нас встреча? – В первую очередь, умения услышать Традицию, прочесть и понять ее свидетельство. Но традиция исихазма, как мы видели, – явление специфического рода, и такая задача требует особого, непростого методологического приступа. Нужно увидеть, что это за свидетельство и как проникать в него: что за материал оно заключает в себе, и как с данным материалом следует обращаться.

«Материал» мистико-аскетической традиции – духовный опыт, который, кроме того, главной частью принадлежит к роду *мистического опыта*. Это – отнюдь не тот род, с которым имеют дело европейские «опытные науки», и нам необходимо придется сформулировать некоторое понимание его природы и свойств. Существенно также, что Традиция включает не только опыт в его первичной форме («сырой», или «эмпирический» опыт), непосредственные данные аскетической практики. Исихазм – развитая традиция, где опыт определенным образом выверен и выстроен, организован и структурирован; он подчинен определенным критериям, и вербальной передаче его служит особый жанр, или же «аскетический дискурс», представленный в обширном корпусе текстов от IV в. до наших дней. Этот дискурс не ограничивается простой дескрипцией данных, но осуществляет и истолкование опыта, для чего в нем тоже созданы определенные принципы и правила.

Т. о., содержание Традиции составляет не просто «опыт», но опыт *проработанный*; в нее входит и некоторый комплекс принципов, указаний и процедур, касающихся организации и истолкования опыта. Феофан Затворник пишет: «Главное, чего они (св. Отцы) искали и что советовали, это *понять ду-*

---

[2] *Kallistos Ware*. The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas. // The Study of Spirituality. Cambridge University Press. 1986. P. 255.

ховное строение и уметь держать его»[3]. Стоит вспомнить, что с древности одним из названий для исихастской практики было «метод» – просто метод, без всякого атрибута. С другой стороны, заметим, что Традиция, безусловно, понимает себя как Путь (путь к Богу, путь обожения, духовный процесс ...), это – почти аксиома для духовной традиции; и, стало быть, здесь Путь, Ὁδός, представляется как Метод, Μέθ᾽οδος. В сознании Традиции воспроизводится та же связь, что была установлена греческой метафизикой: Метод и Путь как одно семантическое гнездо, варианты одного имени – имени дела и жизни разума. Здесь выступают эллинские корни исихастского сознания. Но, далее, мы можем сказать, что в своем методологическом аспекте, Традиция есть и не просто метод. Исихастский опыт есть опыт духовного процесса, в котором, как предполагает традиция, осуществляется раскрытие и исполнение самой природы человека. В подобном опыте аспекты организации, проверки, истолкования должны быть особо развиты и разветвлены. «Античное христианство внесло в античный аскетизм много важных изменений: оно ... сместило направленность практик себя в сторону герменевтики себя и расшифровки самого себя»[4], и в зрелом исихазме эта направленность еще усиливается. Представляя же собой «полный» опыт и метод, т. е. опыт, наделенный всем необходимым, чтобы быть «опытом, раскрывающим природу» (природу человека, в данном случае), – *Традиция может рассматриваться как «органон»* – в том смысле полного практико-теоретического канона определенного рода опыта, какой это понятие приобрело в теории научного знания (ср. напр.: «Аристотелевский органон адекватен уразумению "фюсис", а галилеевский – познанию природы»[5]).

Следовательно, первою же задачей, которую перед нами ставит встреча с Традицией, является реконструкция этого исихастского органона. В нем мы имеем самоотчет, самоосмысление Традиции, ее собственное понимание себя; и диалог требует от нас проникнуть в это имманентное понима-

---

[3] *Еп. Феофан Затворник.* Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Изд. 7. М. 1894. С. 221. (Курсив наш).

[4] *М. Фуко.* Беседа с Франсуа Эвальдом. // М. Фуко. Воля к истине. М. 1996. С. 336.

[5] *А. В. Ахутин.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М. 1988. С. 167.

ние, прежде, нежели строить свое, внешнее. Однако наша позиция не означает и безоговорочного принятия «внутреннего органона», полного присоединения к нему. Наше познающее сознание – сознание научное, хотя и участное – выступает и остается «другим» по отношению к Традиции. Как «научное», оно ищет перевести содержимое Традиции на свой язык, в свой дискурс, свои нормы организации; оно хочет научиться прочитывать, извлекать заключенное в Традиции метафизическое – или психологическое, или иное – содержание. Как «участное», оно стремится делать это не насильственным наложением готовых понятий, методов и парадигм, но путем общения, в котором оно будет создавать для себя новые понятия, методы и парадигмы, сообразуясь с выслушиваемым от диалогического партнера. Иначе говоря, познающему сознанию надлежит выработать в диалогическом общении с Традицией собственный «индивидуальный подход» к ней: собственный взгляд на ее опытное содержание и собственную герменевтику ее дискурса. Наряду с исихастским органоном, сущим в самой Традиции, «внутренним», – необходимо сформировать другой, «внешний» органон, которым и пользовалось бы «научно-участное» сознание для своих задач. В таком органоне и структурирование, и истолкование опыта будут иными, чем в органоне внутреннем; но, возникая в диалоге с Традицией, они будут также иными, чем в любом органоне, заданном априорно, – не только органоне позитивистской науки, но, скажем, и в органоне феноменологическом.

Известное приближение к подобной постановке задачи имеется в постмодернистской рецепции аскетизма, обсуждавшейся нами в предисловии. С присущей ему подвижной гибкостью, постмодернистский анализ не мог не заметить необходимости совмещения двух взглядов, «изнутри» и «извне», и в методологической позиции, утверждаемой издателями недавнего капитального компендиума этой рецепции, нетрудно увидеть параллель нашей идее «двух органонов»: «Предпосылки и постулаты аскетических текстов... могут быть истолкованы изнутри, в рамках эпистем их собственной эпохи и теоретических систем соответствующей религии; но, зная, что подобная перспектива не исчерпывает возможностей ни нашего анализа, ни осмысления аскетизма, постмодернистское переобследование должно также ре– или де-конструировать эту эпистему в рамках гораздо более вме-

стительного (inclusive) мира, нежели исходный локально-конкретный аскетизм»[6]. Но, будучи декларироааиа, эта позиция далеко ие выдерживается на практике, и за иовой методологической изощренностью сплошь и рядом стоит старый позитивистский уклон, позиция внешне-регистрирующего сознания. Дело еще усугубляется новейшнм идеологизмом, открыто подчиняющим научный подход благой цели искоренеиия политических иекорректиостей, гендерных, расовых и иных, во множестве накопившихся в истории. В бывшем СССР это слишком знакомо нам, и я лишь мягко скажу, что постмодерниистская рецепция аскетизма покуда еще ие выработала достаточиой участиости.

Мы же попытаемся ниже представить как «виутреиний», так и «участиый» органон, хотя бы в иачальиых и беглых очертаниях. Но, прежде чем перейти к этому, следует договориться о смысле главиых поиятий. Речь должна идти об опыте и об определениых видах его; соответствеино, мы кратко наметим некоторую трактовку понятий опыта – виутреииего опыта – и мистического опыта.

«Поиятие опыта относится – как бы парадоксальио это ии звучало – к числу иаименее ясиых понятий, какими мы располагаем»[7], – пишет Гадамер. Несомнеино, это понятие достигло большой отчетливости в естествеиных науках (хотя в современной физике эта отчетливость грозит разрушиться), где создан целый формализованный каион опытной (экспериментальной) иауки; ио столь же несомиенно, что коицепция опыта как «научного эксперимента» не отвечает ситуации во миогих обширных областях человеческого опыта – исторического и философского, эстетического и религиозного. И для этих областей опыта иикакой единой концептуальной основы уже ие имеется. Из главных этапов в философской истории поиятия, связанных с именами Аристотеля, Гегеля и Гуссерля (оставляем в стороие относящееся лишь к «наукам о природе»), мы резюмируем следующие иеобходимые моменты. Опыт – восприятие, имплицирующее, по выражению Гадамера, «поворот сознаиия»: таков именно смысл гегелевской дефиниции в «Феномеиологии духа»: «Диалектическое

---

[6] *V. L. Wimbush, R. Valantasis.* Introduction. // Asceticism. P. XXIX.

[7] *Х.-Г. Гадамер.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М. 1988. С. 409.

движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется опытом (Erfahrung)»[8]. В этой трактовке опыта можно уловить некоторое структурное соответствие с научным опытом: двойственная структура «наблюдение – регистрация» (включающая «запоминание», сохранение результата опыта) в опыте сознания транскрибируется в двойственную же структуру «восприятие предмета сознания – поворот сознания, конституирование нового истинного предмета». Далее, в опыте преодолевается оппозиция действие – претерпевание, что отразила уже и семантика понятия: опыт – то, что испытывают, претерпевают (испытание, искус – в аскетике), но это – и то, что добывают. Эта двусторонность опыта, которая весьма важна при анализе опыта исихазма, наиболее эксплицирована в концепции опыта как «опыта интенциональности» в феноменологии. В этом одно из проявлений некоторого сходства установок и отчасти даже корней (как то ни странно может казаться!), которое обнаруживается между «исихастским сознанием» и «феноменологическим сознанием» и которое мы будем подробно разбирать в разд. II-В. Отвечает характеру исихастского опыта и подчеркнутая субъектность опыта феноменологического, утверждение последнего как «пережитого опыта» (Erlebnis, в отличие от безличного Erfahrung), всегда принадлежащего определенному личному сознанию. По этим причинам, понимание опыта в данном тексте будет, в целом, ориентировано на феноменологию, хотя мы не будем вводить полностью это понимание в ее дискурс, а в своем месте обнаружим и принципиальную недостаточность для нас ее рамок.

Если уже сам опыт – «неясное понятие», то «внутренний опыт» придется счесть не только неясным, но сомнительным, а то и несуществующим понятием. Исходные представления о нем – комплекс интуиций, подкрепляемых своеобразной аксиологией: предполагается, что «внутренний опыт» есть опыт интроспекции, «наблюдения себя», фиксации собственных внутренних (психических) содержаний, и такой опыт составляет необходимую принадлежность развитого самосознания, говорит о богатстве «внутреннего мира» и «внут-

[8] *Г. В. Ф. Гегель.* Собр. соч. Т. IV. М. 1959. С. 48. (Курсив автора).

рением жизни» человека, etc. Но эти интуиции не выдерживают критики. Опыт сознания изначально предметен, и если я в порядке самоцели «обращу сознание внутрь» – я обрету пустоту или фикции, образующие сферу ложно субстантивированного, опредмеченного Я. Нет никаких сущностей и предметов, которые я бы мог «наблюдать в себе», моя «чистая внутренность» – пустая абстракция, и «чистая интроспекция», на поверку, неосуществима. Другое возражение выдвигают активно философия языка, аналитическая философия и другие логицистские направления: они настаивают, что все категории из «дискурса внутренней реальности» – внутренний опыт, внутреннее восприятие, интроспекция и т. п. – всего лишь метафоры. Придать же им смысл прямой невозможно, поскольку внутренняя реальность непередаваема языковыми средствами: ей отвечает «внутренняя речь», принципиально несоизмеримая с обычною речью общения, коммуникации. – Оба возражения основательны, и вследствие них, философия, по большей части, избегает понятия внутреннего опыта, связывая с ним опасения опредмечивания Я, либо языковой бессмыслицы. Но все же оба они не закрывают еще всякую возможность придать «внутреннему опыту» некий корректный смысл.

Аргумент «от языка» абсолютен лишь в рамках определенных узких теорий языка и коммуникации; с других позиций, не менее обоснованных, он справедлив лишь отчасти и, не неся полного запрета, приводит только к необходимости дополнительных предпосылок, обусловливающих достижимость понимания внутреннего опыта (см. ниже разд. I-E, II-Δ). Первый же аргумент заставляет существенно переосмыслить характер внутреннего опыта, заставляет убрать некий ореол, каким его окружает обыденное сознание, но все же не вынуждает целиком отбросить понятие. Человек не обнаруживает в своей «чистой внутренности» никаких *предметов* для наблюдения; но, тем не менее, его «внутренняя жизнь» не фикция, она содержательна – и она доступна его сознанию. Но содержания ее – не сущности и не предметы, а действия, побуждения, импульсы; в терминологии, которой мы будем пользоваться, эти содержания – *не из дискурса сущности, а из дискурса энергии.* Человек дан себе лишь в своих проявлениях, деятельности, динамике, и его самонаблюдение содержательно, лишь когда оно направляется на

эту динамику. При этом, оно вынуждено следовать за динамикой – тем самым, ей подчиняясь и интегрируясь в нее, делаясь ее элементом. И это значит, что внутренний опыт оказывается не самоцельным и самоценным «глядением внутрь», но моментом или аспектом той или иной деятельности. Эта деятельность равно может быть как предметной, выраженной вовне, так и духовно-душевной деятельностью, работой сознания и воли, внутренних импульсов. «Внутренний опыт (Selbsterfahrung) есть, в первую очередь, осознание собственных устремлений, которое отличается от абстрактного познания тем, что оно изменяет жизнь человека»[9]. Т. о., правильно поставленный внутренний опыт – всегда опыт по поводу некоторой деятельности и в ее составе. Именно таким он выступает в феноменологии: по поводу конституирования структур трансцендентальной субъективности, как опыт интенциональной восприимчивости; и таким же, как мы увидим, он выступает в исихазме: по поводу Духовного Процесса, как опыт трезвения. Все же мы будем довольно редко пользоваться этим понятием, и чаще – в психологических контекстах: в отличие от философии, психология всегда ощущает в нем нужду (и часто злоупотребляет им, игнорируя указанные философские предостережения).

Наконец, для *мистического опыта* концептуализация имеет наиболее скудные результаты. Ни в одной из прикосновенных областей – теологии, философии, истории религии, психологии... – нет твердой базы, основоположной концепции, которая определяла бы существо и границы феномена, хотя – как констатирует труд Джемса, безнадежно старый, но так и не нашедший современного эквивалента, – «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания»[10]. Здесь царят туманная приблизительность, сомнительная импровизация, либо откровенная редукция; и, в частности, за рамки второго не вышла и попытка самого Джемса заложить теоретическую основу темы, выделив «четыре главные признака мистических переживаний»: неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли.

---

[9] *F. Fellmann*. Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Hamburg. 1993. S. 241.

[10] *В. Джемс*. Многообразие религиозного опыта. М. 1910. С. 303.

Сейчас мы не будем особо углубляться в проблему, но только кратко наметим один из путей ее решения, который возникает в рамках онтологии развиваемого нами «дискурса энергии» (см. о ней подробнее[11]). Контекст онтологии отнюдь не является здесь излишним, он отвечает существу темы. Область мистического опыта составляют явления не столько редкие или исключительные, необычайные, сколько такие, которые можно назвать *онтологически пограничными*: явления, в которых «идет речь» о преодолении границ, выходе за пределы самого способа бытийствования человека, онтологического горизонта человеческого существования – т. е. «здешнего бытия», наличной эмпирической реальности. Весьма ненаучный оборот «идет речь» неслучаен здесь. Действительно ли в мистическом опыте достигается и осуществляется актуальный онтологический выход – и в каком смысле, к какому инобытию – это суть тонкие и глубокие вопросы, до сих пор не нашедшие не только бесспорного ответа, но и общей корректной постановки. Но есть все основания утверждать, что такой выход есть именно то, что *тематизируется* в мистическом опыте как таковом, составляя его искомое и его устремленность. Это значит, что об «онтологическом выходе» – т. е. трансформации, превосхождении *фундаментальных предикатов наличного бытия* – в мистическом опыте мы, возможно, не можем говорить в смысле актуального достижения каких-то сущностей (в «эссенциальном дискурсе») – вопрос этот остается открыт; но мы можем говорить о таковом выходе в смысле всецелой направленности, устремленности к нему человеческих энергий – иначе говоря, энергийно, в «дискурсе энергии». Определяющее отличие этого философского дискурса – генеративная роль начала энергии: все категории здесь рассматриваются первоочередно – в их отношении к энергии, «энергетическом содержании». В его онтологии акты энергийной устремленности к превосхождению фундаментальных предикатов наличного бытия именуются *событиями трансцендирования* и образуют определенный горизонт в онтологическом измерении энергии, взятой в ее отношении к бытию – как *бытие – действие*. Это измерение включает в себя еще два подобных горизонта: энергии *собы-*

---

[11] *С. С. Хоружий*. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии. 1997. № 6.

тий наличного бытия и энергии так наз. *виртуальных событий*. Виртуальные события и события трансцендирования – два рода событий, улавливаемые и описываемые лишь в дискурсе энергии, но не в эссенциальных дискурсах традиционной метафизики, и отличающиеся свойством *необналичиваемости*: отсутствия наличествования, устойчивого пребывания, и особой дискретно-мгновенной темпоральностью (ср. признак «кратковременности» мистических переживаний у Джемса). Различие же меж ними в том, что энергии виртуальных событий не направляются к онтологической трансформации, и обналичиваемость отсутствует у них по иной причине – оттого, что они лишь минимально выступают из сферы потенциальности, не достигая полноты устойчивого присутствия. Если события трансцендирования можно рассматривать как преодоление, выход из пределов наличествования, и в этом смысле, как своеобразные «события *сверх*-наличествования», то виртуальные события суть чистое умаление наличествования, или «события *недо*-наличествования». Используя традиционную для онтологии световую метафору, можно уподобить виртуальные события – мерцанию, тогда как события трансцендирования – сфокусированной сверхинтенсивной вспышке (скажем, импульсу лазерного луча); наличествующему же событию будет соответствовать ровное свечение. Можно уточнить, что сфера исихастского опыта, конечно, не состоит исключительно из событий трансцендирования. Как мы ниже увидим, этот опыт структурирован как восходящий процесс, в котором онтологически пограничные явления сосредоточены на высших ступенях, образуя «собственно мистическое ядро» опытной сферы и ее завершение.

Итак, в предлагаемом подходе область мистического опыта рассматривается как горизонт онтологически пограничных явлений, который отождествляется с горизонтом событий трансцендирования в онтологии дискурса энергии и имеет своим характерным свойством необналичиваемость событий. Существенно, что в данном дискурсе выделяется и другой онтологический горизонт со свойством необналичиваемости – горизонт виртуальных событий. И существенно, что мистический опыт мы связываем именно с первым, но не со вторым типом необналичиваемости: с предполагающим определенный акт сознания (см. [11]) глобальным усилием онтологического превосхождения или сверх-наличествования,

а не с пороговой полупотенциальиой событийиостью виртуального недо-иаличествования. Основания для этого изобилуют в материале и не рассматриваются иами здесь; упомянем разве одно свидетельство современиого подвижнника-исихаста: архимандрит Софроний характеризует мистическое трансцеидирование как «состояние *интенсивного* пребываиия вне времени»[12]. Смешение же, неразличеиие двух противоположных образов выхода из наличного бытия – исток многих редукций и искажеиий в попытках научиого подхода к феиоменам мистического опыта.

Для понимания наших концепций события траисцендироваиия и оитологически пограиичного явлеиия полезио их сопоставить с иекоторыми родствеиными понятиями в современной мысли. «Пограиичные ситуации», о которых говорит экзистенциализм, не имеют с иими особой близости, ибо остаются в горизонте иаличного бытия, неся скорее психологическую, чем онтологическую «пограничность». Одиако сопоставление с понятием «пограничного» или «предельиого» опыта (expérience-limite) у французских философов (М. Фуко, Ж. Батай и др.), напротив, довольно поучительио. То, что здесь имеиуют «предельным опытом» человека, сопряжеио с понятием *трансгрессии*, преступания предела: «Трансгрессия – это жест, который обращен иа предел»[13], и предельный опыт – опыт трансгрессии. Трансгрессия же мыслится полноценио онтологическим актом, так что иалицо известная параллель «событий трансцендирования» и «событий трансгрессии»: речь, действительио, идет и там, и тут об актуальиом превосхождеиии, преодолении прежней природы человека. Параллель углубляется тем, что «предельный опыт» также характеризуется предельио иитенсивиым усилием преодоления наличиого образа бытия, так что может сопоставляться именно с событием трансцендирования, «сверх-наличествоваиия», а не с виртуальиым событием: «Опыт – [предельиый – *С. Х.*] – это попытаться достичь ... максимум иитеисивиости и максимум иевозможиости»[14]. И иакоиец, еще важиое соответствие – в том, что фи-

---

[12] *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс 1985. С.15. (Курсив наш).

[13] *М.Фуко*. О трансгрессии. // Танатография Эроса. СПб. 1994. С.117.

[14] *M.Foucault*. Dits et écrits. Vol. IV. Paris 1994. P. 43. (Цит. по: *С. Табачникова*. Мишель Фуко – историк настояшего. // М.Фуко. Воля к истине. М. 1996.С. 410).

лософская дескрипция как «предельного опыта», так и «онтологически пограничных явлений» исихастского опыта не осуществима в рамках базовой современной «философской теории опыта», т. е. феноменологии, и требует расширения этих рамок. Для «предельного опыта» это выявил и подчеркнул Фуко; для исихастского опыта мы в этом убедимся ниже, в разд. II-В (наряду с положительными возможностями феноменологии в его анализе).

Однако на этом сходства кончаются; в сути своей два вида опыта расходятся до полной противоположности. Они оба говорят о преодолении природы человека, но видят и эту природу, и преодоление ее кардинально по-разному. Для приверженцев трансгрессии, природа человека сборна и производна, она есть конгломерат и кондоминиум разнородных начал[15], прежде всего, сексуальных и социальных; преодоление же ее – преступание, разрушение заданных форм каждого из этих начал – а затем и всех. Ибо, раз нет цельной природы – нет и цельной стратегии, в себе соподчиняющей преодоленья разных сторон «наличного человека»; есть лишь набор обособленных видов преступания. Путь к онтологической, тотальной трансгрессии – через трансгрессии частные, опыт девиантных меньшинств, сексуальных и социальных (впрочем, интеллектуальных также: опыт безумия): «нам следует... быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом...»[16]. Опыт трансгрессии движется от унич-

---

[15] В этой же сборности природы – т. е. попросту, в отсутствии человека как некой несводимой цельности – лежит и оправдание установки трансгрессии. Если нет никакого целого, куда бы встраивалось некое данное начало, последнее вправду оказывается только навязанным ограничением, и утверждение человека – в том, чтобы его преодолеть, преступить. Наличие же «несводимой цельности» недоказуемо, она не дана, а задана человеку, причем он волен «билет» с этим заданием «возвратить». В итоге, выбор между онтоантропологиями (стратегиями, сценариями) трансгрессии и трансцендирования – вопрос веры: только уже не веры в Бога, а *веры в человека*. Как для всякой подлинной веры, для нее справедлива истина «коемуждо по вере его», что ярко свидетельствуется судьбой Фуко – мыслителя трансгрессии и гомосексуалиста, умершего от спида – отключения иммунной системы, охраняющей *естество как целое*.

[16] *Ж. Делез*. Логика смысла. М. 1995. С. 190.

тожения отдельных форм – к полной аннигиляции: «Это опыт, функция которого ... вырывать субъекта у него самого ... чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации»[17]. По нашей терминологии, здесь также род мистического опыта, антиантропологическая стратегия предела как взрыва, диссоциации и аннигиляции, сродни опыту некоторых экстатических сект, древних и новых. Однако подвижник, «внутри себя творящий собор со всеми», – разумеется, не репрезентант какого-либо «меньшинства», но репрезентант (все)человечности, только не субстантивированной, и потому фиктивной, а сущей лишь в Богоустремлении («в дискурсе энергии») – и никак иначе. Нет нужды доказывать, что мета-антропологическая[18] стратегия исихазма противоположна антиантропологической, и трансцендирование – противоположность трансгрессии, как «исполнение» – аннигиляции. Для философии, однако, это знак того, что встреча двух дискурсов обоюдно обогащает; и целый ряд концепций Фуко, таких как «забота о себе», «практики себя» и др., был бы небесполезен для понимания аскетического опыта.

I. Внутренний органон

А. Экспозиция опыта

Итак, наш предмет – «исихастский опыт». Реконструкция его внутреннего органона (как и построение внешнего) требует, в качестве предварительной ступени, его простого обозрения, экспозиции. Пока мы сказали всего одно: в своем существе, исихастский опыт относится, главной частью, к роду мистического опыта, и этот последний мы будем трактовать в рамках дискурса энергии. Сейчас же нам надо обратиться к конкретному составу опыта.

---

[17] *M. Foucault*. Loc. cit.

[18] Об онтологии дискурса энергии как «мета-антропологии» см. Ч. I, «Словарь»; также: *С. С. Хоружий*. Исихазм как пространство философии. // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80.

Прежде всего, здесь разделяются два уровня или плана, которые удобно характеризовать в терминах *хронотопа*. Феномену исихазма – и исихастскому опыту – соответствуют два весьма разных хронотопа, представляющие своего рода макрокосм и микрокосм исихазма: большой хронотоп Традиции в ее истории и малый хронотоп индивидуального подвига, духовного – и шире, антропологического – процесса, реализующегося в границах одной судьбы. Под «исихастским опытом» мы, разумеется, имеем в виду не социально-исторический опыт Традиции, но исключительно индивидуальный опыт подвига, духовной практики. (Традиция не в социально-историческом плане, а как собрание, всеединство индивидуальных опытов – совсем иное понятие, которое мы будем разбирать в разделе I-Δ и др.). Однако между ними есть связь. По отношению к малому, индивидуальному хронотопу, большой хронотоп выступает как его *обстояние*: первый погружен во второй и в известной степени, в известных аспектах – относящихся, в основном, к внешней обстановке – определяется им. Поэтому мы не должны оставить большой хронотоп полностью в стороне, и очень кратко его опишем.

Духовная традиция, или же мистико-аскетическая школа исихазма ведет свою историю с IV в., с первых шагов христианского отшельничества в Египте и Палестине; продолжается же она и по сей день. Что до пространственного ареала, то на протяжении своей истории Традиция имела распространение среди многочисленных этносов и на трех континентах (Южная и Восточная Европа, Ближний Восток, египетские и коптские земли в Африке); в наши дни она, имея главными регионами своего влияния Грецию и Россию, насчитывает также ряд отдельных очагов по всему миру. Исторический путь Традиции проходился весьма неравномерно, с периодами как расцвета, так и упадка, почти забвения. Укажем важнейшие этапы его, за краткостью слегка огрубляя их содержание и границы.

Начальный этап Традиции (IV–V вв.) – интенсивный, даже бурный период рождения и становления христианского монашества на Ближнем Востоке и быстрого распространения его очагов на всю христианскую ойкумену, вплоть до Испании и Ирландии. Истоки исихазма – в русле монашества уединенного (отшельничества, пустынничества) – в отли-

чие от «общежития», киновии. Можно уточнить, что и на данном этапе, и еще более на последующих, правильней полагать в монашестве не два, а три различных типа (уклада), выделяя самостоятельно промежуточный уклад, который называли скитским, или идиоритмическим: при этом монахи жили в раздельных, но недалеко отстоящих кельях, сходясь вместе для служб и тем устрояя единый духовный ритм. Уже на этом этапе складываются главные элементы и особенности Традиции как цельного подхода к человеку, школы практической антропологии. Это диалектика уединения – единения, ухода от мира и связи с ним в любви; примат молитвы; необходимость научения, руководства, и отсюда – институт духовных наставников, старцев (γερόντες); гибкое сочетание усилий внутреннего делания и внешнего обустройства, с приматом первых; наконец, last but not least, знаки того, что обретаемый опыт вводит в сферу онтологически пограничных явлений. *Вторым этапом* можно полагать то, что в последние десятилетия получило у исследователей название «синайский исихазм». Это – этап кристаллизации, формирования ядра исихазма как дисциплины, метода духовной практики. Стержнем Традиции становится искусство непрестанного творения молитвы Иисусовой, организующее духовно-душевную жизнь подвижника в единый Духовный Процесс, который носит направленный, возрастающий, восходящий характер. Исторические рамки этапа охватывают приближенно V–X вв., ареал же его, вопреки названию, включает не только Синай: в V–VI вв. главнейший вклад внесла деятельность свв. Диадоха Фотикийского (Сев. Греция), Нила Аикирского, старцев Варсануфия и Иоанна, аввы Дорофея, подвизавшихся возле Газы. Ко времени же синайских подвижников, свв. Иоанна Лествичника (VII в.), Исихия (VII–VIIIвв.) и Филофея (IX–X вв.?) Синайских, основы метода уже сложились, и потому, как можно считать, «термин "синайский исихазм" (Sinaite spirituality) вводит в заблуждение ... Синай играл роль передачи, а не истока»[19].

Следующий этап (если не считать таковым мистику Симеона Нового Богослова (949–1022), стоящую несколько

---

[19] *Kallistos Ware*. The origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai. // The Study of Spirituality. P. 181.

особняком – афонский исихазм XIII–XIV вв. Центральные события этапа – активное возрождение Традиции на Афоне и во всей Византии, «исихастские споры» середины XIV в., деятельность св. Григория Паламы и цикл поместных соборов Византийской Церкви, на одном из которых, в 1351 г., был принят догмат о Божественных энергиях, выражающий соборное, общеправославное признание пути исихастского подвига. На этом этапе Традиция переходит к систематизации и обобщениям: она получила богословские основания в учении Паламы о Божественных энергиях; эксплицировала и в практике, и в теории свои установки о соучастии тела в духовном процессе, став холистическим учением об обожении цельного человеческого существа, человеческой природы как таковой; и наконец, начала выходить за рамки монашеской среды, выявляя универсальный общеантропологический характер своего опыта. Этап был насыщен и плодотворен, однако с падением Византии за ним настал период длительного упадка, названный о. Георгием Флоровским «периодом псевдоморфозы» – не только стагнации, но и уклонения в чуждый духовный тип и стиль. Преодоление псевдоморфозы, начатое греческим движением «коливадов» в XVIII в., окончательно принес новый, пока последний этап Традиции: Русское исихастское возрождение XVIII–XX вв. Его основные вехи – труды преп. Паисия Величковского и его круга, принесшие в Россию «Добротолюбие» (впервые составленную коливадами антологию исихастских текстов, капитальный компендиум исихазма, затем не раз пересматривавшийся и дополнявшийся); оптинское старчество; подвиг свв. Тихона Задонского, Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, а уже в нашем веке – св. Силуана Афонского и его ученика Софрония. Наряду с продолжением живого опыта Традиции, все большее значение приобретают ее исследования, активно развивавшиеся в предреволюционной России и затем продолженные русскими (в диаспоре) и греческими учеными.

Таков, весьма сжато, большой хронотоп Традиции. Казалось бы, при столь огромном историческом, этническом, географическом диапазоне, конкретный облик явления должен меняться неузнаваемо – и, тем не менее, это не так. Традиция исихазма существовала и существует почти исключительно в рамках православного монашества (хотя, как мы

отмечали, такое ограниченне ие входит в суть исихазма, и постепенный выход за эти рамки – одна из важнейших тенденций его истории). Инстнтут же монашества вообще и монашества православного, в особениости, выделяет себя из «мирской» сферы, прежде всего, своей установкой противопоставления всего «времеиного» – «вечному», установкой невовлеченности в поток непрерывных перемен, свойственных этой сфере. Эта а-историчная или над-историчная установка приводит к намеренной консервации форм (что в периоды расцвета не препятствует углублению и даже радикальному обновлению Традицнн, однако в периоды стагнации может и усугублять последнюю). Поэтому конкретиый облик Традиции характеризуется большою устойчивостью (что же до внутреннего существа, то оно сохраняется и транслируется в своей духовной идентичности еще тщательней, со временем лишь приращиваясь). Типичную внешнюю обстановку исихастского опыта образует во все эпохи уклад уединенного православного монашества, основные черты которого сохраияются теми же в Египте и Палестине IV–VII вв., Византии XII–XIVвв. или России XVIII–XX вв. И однако, эта типичная обстановка принадлежит ие к сути Традиции, но к ее «акциденциям», сложившимся исторически и не признаваемым обязательными. Даже уединенность пребывания исихаста – условне, наиболее близкое к духовному существу подвига, – допускает переосмысление и замену внешних условий – определенною установкой или режимом сознания; в годы сталинского террора священник и подвижник о. Сергий Мечев учил: «Где бы ты ни находился и в какой бы суете ты нн жил, ты ... можешь быть исихастом»[20]. Органон Традиции практически не опирается на ее внешиие особениости или на такие черты, что отличают между собой ее различные периоды или же местные слои. Мы будем полагать его универсальной принадлежностью Традиции в целом – или, по крайней мере, традиции зрелого исихазма, окончательно сложившейся с XII–XIV вв.

Перейдем к более существенному для нас малому хронотопу. Индивидуальный план исихастского опыта охватывает духовный процесс от его начала до завершения, причем сама

---

[20] *О. Сергий Мечев.* Проповеди. // Надежда. Христианское чтение. Вып. 17. Базель-Москва. 1993. С. 163–164.

формула «духовный процесс» не вполне адекватна: происходит *антропологический процесс*, переустройство всего человеческого существа, его телесных энергий, наряду с душевными и духовными. Управляющим началом процесса является сознание, ум (νοῦς), и в уме же совершаются главные изменения, так что весь антропологический процесс в аскетике часто именуют умным деланием (πρᾶξις νοερά). Процесс членится на определенные ступени, выстроенные в строгой последовательности и восходящие к обожению. Первое же упорядоченное описание всего процесса, данное св. Иоанном Лествичником, носило название «Лестница», и эта метафора стала сквозною и постоянной в исихастском дискурсе; к примеру, преп. Паисий Величковский, зачинатель исихастского возрождения в России, пишет так: «Благодать Божия ... взявши очищенный ею ум, как младенца за руку, возводит его как бы по ступеням»[21]. Первая из больших ступеней подвига – *покаяние*, которому сопутствует, как необходимая предпосылка, акт *обращения*. По слову св. Феофана Затворника, «семя деланию положено в обращении ... Очи ума нужно иметь обращенными к Богу – в этом состоит исходное начало»[22]. Искомое же процесса, обожение, есть, по паламитскому догмату, соединение человека с Богом в Его энергиях (благодати). Оно не получает в Традиции дискурсивной дескрипции. Нося характер события трансцендирования, оно связано с предельными, начинающимися на пороге трансцендирования, антропологическими феноменами, как то сверхприродным созерцанием нетварного Фаворского Света, предполагающим трансформацию перцептивной сферы. Традиция рассматривает его в согласии с одною из характерных парадигм православной мистики, когда тот или иной опыт эмпирического существования толкуется как несовершенный зачаток (залог, предварение, предвосхищение) неких эсхатологических явлений, связываемых с

---

[21] *Преп. Паисий Величковский.* Послание об умной молитве. // *Прот. Сергий Четвериков.* Старец Паисий Величковский. Изд. 2. Парнж. 1988. С. 155.

[22] *Еп. Феофан Затворник.* // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых отцов и опытных ее делателей. Составил игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. С. 69, 87. (Далее как «Умное делание»).

завершением-исполнением истории и с иной, мета-исторической реальностью.

Важнейшие ступени процесса, располагающиеся между покаянием и обожением, суть следующие: борьба со страстями – исихия – сведение ума в сердце – непрестанная молитва – бесстрастие – чистая молитва. За их подробной характеристикой мы отсылаем к нашему Словарю (см. Ч. I); укажем лишь, что непрестанная молитва – не только одна из ступеней, но и ядро, постоянный элемент Процесса (см. ниже). О самом же процессе в целом необходимо сказать, что, согласно Традиции, важнейшая его особенность – участие и сочетание в нем двух ведущих факторов, двух действующих начал: усилий человека, что выражаются в подвижнических трудах, «делании», и Божественного действия, благодати. И можно сказать, что самое существо духовного восхождения заключается в изменении соотношения и роли этих начал. Фактор человеческий должен все более и более отступать на задний план, уступая простор действия благодати; благодать же «сначала сокровенно держится, потом обнаруживается, наконец раскрывается или является в силе»[23]. Если вначале «человек действует более сам, при скрытой помощи благодатной»[24], то при раскрывающейся благодати процесс приобретает характер «самодвижности» (частый аскетический термин), описываемый так: «Само собою прибудет и водворится особый некий такт, по которому все будет идти ладно, складно и уместно без думания о том»[25].

Специфический, сверхрациональный образ и способ, в котором реализуется сочетание человеческого усилия и благодати в духовном восхождении, Традиция выражает посредством особого понятия синергии (συνεργεία) – сообразованного, согласного действия, соработничества. Хотя сам термин употребителен не столь уж часто, но выражаемая им ключевая парадигма исихазма – а, возможно, и всей православной антропологии – присутствует в Традиции с раннего этапа, отчетливо утверждаясь уже в Макариевом корпусе: «Благодать нимало не связывает его [человека – *С. Х.*] воли принуждающею силою ... дает место свободе, чтобы обнару-

---

[23] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 91–92.
[24] Там же. С. 92.
[25] Там же. С. 112.

жилась воля человека, согласуется ли или не согласуется с благодатию»[26]. Складывающийся образ соработничества вновь подробней описывает Феофан: «Всего ожидая от Бога и ничего от себя, должно и самому напрягаться к действованию и по силе действовать, чтобы было к чему прийти божественной помощи ... Благодать уже присуща, но она будет действовать вслед за своеличными движениями, восполняя бессилие их своею силою»[27]. А в «Откровенных рассказах странника» синергийное соотношение, каким оно выступает в исихастской непрестанной молитве, характеризуется через понятие качества и количества: «Так как во всяком деле есть *качество*, то оное Господь предоставил Своей воле ... Бог оставил воле и сынам человеческим одно *количество* молитвы, заповедал непрестанно молиться, всегда молиться ... На долю человека дано количество»[28]. Можно заметить здесь перекличку с приводившимися словами старца Паисия: «качество» в духовном восхождении есть, очевидно, его высота, его ступень; и именно благодати – речь подвижников тут единодушна – принадлежит «совершающая сила» возведения опыта на новую ступень, придания ему нового качества.

В. Квалификация опыта

Исихастский опыт – проработанный опыт, однако методология его проработки никогда не вычленялась отдельно; исихастский органон пребывает имплицитным и рассеянным в теле Традиции. При общем единстве позиций, *методологическом консензусе*, отличающем Традицию во всем ее хронотопе, в исихастском дискурсе выделяется ряд авторов, наиболее «методологически ориентированных», уделявших проблемам организации, проверки, истолкования опыта более значительное внимание. Таковы св. Григорий Палама, в

---

[26] Макариев корпус. Слово 1. О хранении сердца. // *Преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы, послание и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 355. О текстах Макариева корпуса см. выше, Ч. 1, прим. 129.

[27] *Еп. Феофан Затворник*. Цит. изд. С. 108.

[28] Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991. С. 176. (Курсив автора).

известной мере – синайские исихасты, и некоторые авторы русского исихастского возрождения XVIII–XX вв. – старец Василий Поляномерульский, преп. Паисий, преп. Феофан Затворник и наш современник архимандрит Софроний. Их тексты послужат для нас основой в реконструкции органоиа.

После экспозиции, еще не развертывающей никакого методологического арсенала, начальной темой исихастского органона надо считать *квалификацию опыта* – даваемые им самим определения его природы. Среди различных квалификаций одна должна быть поставлена на первое место: исихастский опыт есть опыт Богообщения – особого рода общения и диалога человека и Бога. Это – классическое положение о существе религиозного опыта в христианстве, и найти в исихазме его утверждение не составляет никакого труда. Больше того, здесь оно прочно закрепляется еще тем, что суть и основа исихазма – молитва, т. е. та сфера, что во всей глубоко диалогичной религиозной жизни христианина является диалогичной par excellence. (О диалогической природе молитвы см. Словарь.)

Следующей квалификацией, которую Традиция принимает для своего опыта, надо считать *обожение*. Выше это понятие возникало уже у нас в качестве завершающей ступени духовного восхождения. Однако оно же выражает собой природу, внутреннее содержание всего духовного процесса, подобно тому как в метафизике Аристотеля – и всей следующей за ней традиции – эти же два аспекта совмещает в себе категория «телос», цель. Обожение как искомое Богообщения, молитвенного делания, всей жизни в Боге – это есть, несомненно, стержневое положение исихазма; но, возникнув на скрещении аскетики и патристики, оно стало также общим, классическим положением православного богословия и антропологии (см. Словарь), так что его разбор не входит уже в задачу исихастского органона.

Чтобы найти дальнейшие квалификации, надо рассмотреть ближе, в каких понятиях Традиция выражает существо совершающегося в исихастском подвиге. В подвиге реализуется, развертывается отношение человека к Богу, и, кроме Богообщения и обожения, это отношение передается также рядом других имен: Богопознание, Боговидение, духовное познание, любовь к Богу, единение в любви... В семантике этого набора имен устойчиво присутствуют две стороны: *по-*

знание и *любовь* (выступающая неотрывно от общения, как его конститутивный принцип). Они выступают, при этом, не как две раздельные, независимые квалификации опыта, но, как правило, ставятся между собой в некоторую связь. Следует выяснить, какова эта связь.

Что отношение человека к Богу реализуется адекватно не в познании – или, во всяком случае, не в первую очередь в познании – традиционный тезис восточной патристики. Меньшая роль познания и рассудочного мышления, более низкая оценка их религиозной значимости всегда были в числе главных отличий восточно-христианского типа религиозности сравнительно с западным христианством, равно как и с античным язычеством. В историю исихазма эта тема прочно вошла в эпоху исихастских споров XIV века: именно ею открывается полемика Паламы и Варлаама. Критику позиций Варлаама (тяготевших, в их общем типе, к руслу ренессансного гуманизма) св. Григорий начинает с резкого отрицания независимой ценности научно-философского мировоззрения для религиозной жизни, пути человека к Богу. Существенно, что это – не априорное догматическое отрицание, а конструктивная критика. Палама отвергает обычную линию гуманистической апологетики, находя, что никакие свойства природы и мира – стройность космоса, красота творений и т. п. – отнюдь не позволяют заключить от мира к Богу. Он также замечает, что абсолютизация научно-познавательной установки ведет к пороку, указанному ап. Павлом: «Знание надмевает» (1 Кор 8,1); и с тем искажается глобальная перспектива ситуации человека. Верная же глобальная ориентация обретается лишь с участием нравственно-онтологических начал, которые не просто добавляются к установке познания, но внутренне трансформируют ее, изменяя ее природу. «Знание должно ... сочетаться с любовью к Богу, а верней – оно должно возродиться через любовь и идущую за ней благодать и тогда станет совершенно иным, новым и боговидным»[29]. Здесь перед нами – один из главных примеров универсальной парадигмы, определяющей отношение восточной патристики и исихазма к тварной природе: все ее стороны и способности не должны ни хулиться и отсе-

---

[29] *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. I 1, 9. М. 1995. С. 17.

каться, ни возводиться в готовый идеал; но все они должны пройти преображающее переустройство в духовном процессе. (Ср. напр.: «Мы отклоняем только дурное применение философии, а не ее саму ... Мы предостерегаем ... от неправильного и злого применения наук и от неумеренного почитания их»[30]. Признаем, что история и современность вполне оправдали эти предостережения).

Палама указывает главные элементы переустройства «внешней науки». Прежде всего, надо устранить «надменность», «философское высокомерие» : они производны от гордости, которая всегда главный грех и опасность для человека, ибо влечет самодовольное самозамыкание, отнимающее возможность пути, премены. «Мы не думаем, что приемами различения, умозаключения и расчленения человек способен познать самого себя, если трудным покаянием и напряженным борением не изгонит прежде из собственного ума гордость и лукавство. Потому что кто не приведет своего ума таким путем и к такому устроению, тот не увидит даже своего незнания; а только с этого начинается успешное познание самого себя»[31]. Затем – «надо отсечь и отбросить ... ложное мнение об уме, Боге и первоначалах [т. е. онтологические позиции языческой метафизики – *С. Х.*]... а среднюю часть, т. е. рассуждения о природе, ты должен при помощи испытующей и созерцательной способности души отделить от вредных умствований»[32]. С тем знание выводится из сциентистской парадигмы и делается способным «возродиться через любовь и идущую за ней благодать», став «бытийным» или «духовиым» познанием, присущим сфере личного бытия-общения. Этот род познания отчетливо описывает архим. Софроний: «Когда речь идет о *бытийном* познании *персонального* Бога, тогда имеется в виду *общность бытия*, а не голое интеллектуальное понимание проблемы ... Познающий – персона и Познаваемый – Бог – соединяются воедино. Ни один, ни Другой – никак не становятся "объектом" в своем слиянии. Взаимное познание: Богом – человека, и человеком – Бога носит характер персональный, исключающий "объективацию". Сей союз любви есть духовный

[30] Там же, II 1, 13, 15. С. 127, 139.
[31] Там же, I 3, 13. С. 73.
[32] Там же, I 1, 21. С. 33.

акт, при котором Возлюбленный является нашим бытием[33]... В моменты бытийного общения с Ним Он Сам сообщает нам познание о Себе, показывая нам Себя чрез Свои действия внутри нас ... мы воспринимаем Бога внутри нас как нашу жизнь. В этом кардинальное различие между научным познанием и познанием духовным. Последнее понимается как совместное существование, как спайка в самом бытии: *познание есть "со-бытие"*[34]... Научное и философское познание выражается в понятиях и определениях; персона же есть бытие, неуловимое ни для научной, ни для философской форм познания, она, подобно Богу, непознаваема до конца извне, если не открывается другой персоне»[35].

Неадекватность «объективного» или «объективистского» рационального мышления и познания в сфере отношения человека к Богу может проявляться во многом. Чаще всего исихастский органон указывает (как мы только что видели), что неучастное сознание, ограничивающее себя дистанцированным наблюдением, регистрацией и дескрипцией, отсечено от внутреннего содержания духовного процесса и остается невосприимчивым, слепым к нему. Но отмечаются и более тонкие эффекты. Когда речь идет о сознании самого подвижника, последнее, разумеется, не пребывает вне процесса и отчужденным от него. Однако оно также имеет уровень, модус рассудочно-аналитического мышления; и исихастский опыт фиксирует характерный эффект несовместимости: если такое мышление делает своим предметом духовный процесс – совершаемый в этом же сознании! – течение процесса разрушается. Софроний пишет: «Не раз бывало в моей жизни по Богу, что как только я осознавал моим рассудком ("шуйца" моя) совершающееся со мной по Божьему снисхождению, так Свет покидал меня»[36]. В аспекте метода, органона правомерно сопоставить этот эффект с эффектом (апорией) несовместимости квантового объекта и классического прибора в квантовой теории измерения: наблюдательный *макроскопический* прибор иноприроден регистрируемому *микро*процессу, и акт наблюдения (измерения) оказывается внешним вмешательством, сказывающимся на ходе и даже

---

[33] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 211. (Курсив автора).
[34] Там же. С. 192. (Курсив наш).
[35] Там же. С. 182.
[36] Там же. С. 203.

на характере процесса[37]. Но важно, что «иноприродным наблюдательным прибором» служит лишь узкий рассудок, «шуйца» подвижника, а функцию познания способна нести и «десница», расширенное диалогическое сознание. Софроний свидетельствует: «В состоянии самого видения, не улавливается какой бы то ни было процесс мышления, т. е. появления в уме понятий и образов. И однако, по окончании сего состояния и ум, и сердце ощущают себя исполненными нового познания»[38].

Еще одну особенность «бытийного познания» и перехода к нему указывает Палама, говоря, что в событии Преображения ученики Христа «через претерпение незнания вместили в себя чувствование сверхприродных вещей»[39]. Русский переводчик «Триад» (В. В. Бибихин) здесь поясняет: «Претерпение незнания или "непознающее состояние" (τὸ πάσχειν ἀγνώστως) – это терпеливое воздержание от работы рассудка, превращение ума в открытую готовность встретить Бога, перенесение "недоумения" (амехании)»[40]. Отсюда выступает важность и содержательность краткой формулы св. Григория. Через согласие на «непознающее состояние» происходит сообразование сознания с установкой сверхрационального общения, перевод его в «открытую готовность встретить Бога» – иначе говоря, в диалогическую парадигму, в которой достоянием сознания станет высшее «бытийное познание».

В итоге, мистический (исихастский) опыт есть *и* познание, может квалифицироваться как познание, однако – *познание в диалогической парадигме*, когда оно неотделимо от диалогического общения в любви. «Бытийное познание Бога никак не ограничивается одним интеллектом: необходимо живое слияние – общение всего человека с Актом Божеского Бытия. Реализуется же сие в Любви»[41]. Выше мы задали вопрос о характере сочетания познания и любви, и ответ на него

---

[37] Возникающая здесь параллель с соотношением «классической» и «квантовой» областей явлений не ограничивается одним данным примером и имеет, я думаю, известную эвристическую ценность: в некотором смысле, мистическая антропология есть, действительно, своего рода «квантовая антропология» (см. разд. I-Δ).

[38] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 163.

[39] *Св. Григорий Палама*. Цит. соч. I 3, 17. С. 78.

[40] Там же.

[41] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 167.

теперь ясен: пребывание в любви (в диалогической парадигме, в причастности личному бытию-общению и т. п.) стоит на первом месте, являясь необходимой предпосылкой. «Человек должен достигнуть прежде всего состояния любви Божией, затем Богопознания (1 Ио 4, 7, 8), и самопознания»[42]. Именно от любви к познанию, и не иначе, пролегает путь опыта: «Бесстрастная святая божественная любовь понуждает человека разбирать и рассматривать все телесные действия и душевные силы, нет ли среди них чего-то такого, что поможет общению с Богом»[43]. И здесь подтверждается одно замечание, сделанное нами выше: что в теме познания восточное и западное христианство имеют взаимные различия. Католическая мысль также отвергает идеал автономного познания – как таковой и, тем более, в сфере отношения человека к Богу – и утверждает соединение познания и любви; но в этом соединении она устанавливает прямо противоположный порядок, ставя познание первым и предшествующим. В одном из лучших современных изложений томизма можно прочесть: «Очень интересна и прекрасна мысль св. Фомы о связи между любовью и познанием. Любовь всегда зависит от познания, которое опережает ее. Я должен знать, что я люблю ... Должно быть некоторое познание, которое опережает любовь и является ее фундаментом»[44]. Ясно, что это рассуждение вполне оправдано формальною логикой, – и столь же ясно, что для Православия и исихазма «прекрасная мысль св. Фомы» – всего лишь искажающая рационализация духовной жизни. В отличие от любви, познание само по себе не является ни личностной, ни диалогической формой выражения и потому именно в любви, только в любви формируется горизонт личного бытия-общения – выдвинутый Благою Вестью новый образ бытия. Как видели мы выше из слов Софрония, лишь будучи введено и включено в икономию любви, познание выступает сообразно этому образу, как «со-бытие»; и отводить ему роль фундамента, на котором стоит любовь, значит подменять порядок сущностный – эмпирическим, обратным ему. Можно напомнить, что и в западной мысли взгляд, противоположный томистскому, от-

[42] Там же. С. 40.

[43] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 4. С. 107–108.

[44] *С. Свежавски.* Святой Фома, прочитанный наново. // Символ. 1995. № 33. С. 149.

ставался многими в разные эпохи. В теологии его выражали Августин и Паскаль (Паскаль, впрочем, признавал первенство познания в «делах людских», des choses humaines), а в современной феноменологии – Шелер и Хайдеггер (хотя Хайдеггер, не говорящий никогда о любви, – лишь окольно). Здесь достигается принципиальное философское углубление темы: феноменология отыскивает строгий путь к онтологической трактовке аффектов и обнаруживает, что между актами, «представляющими» (каково познание) и «заинтересованными», характеризуемыми хайдеггеровской Befindlichkeit – расположением, настроением (какова любовь), существует фундирующая связь. Антитомистский взгляд получает, в итоге, феноменологическое обоснование в хайдеггеровском тезисе: «Расположение – экзистенциальный основоспособ, каким присутствие (Dasein, бытие человека) есть свое *вот* (da)»[45] . Здесь мы впервые отмечаем некую общность исихастских позиций и проблематики с феноменологией (очевидно, что онтологическая трактовка аффектов – одна из главных проблем в философской интерпретации исихазма); в разд. II-В мы вернемся к этой теме подробно.

Сказанным еще не исчерпывается квалификация опыта. Богообщение и обожение, любовь и познание – все они характеризуют природу опыта со стороны ее сущностного содержания, неся ответ на вопрос: *Что совершается в Подвиге*? Но есть не менее важная сторона, которую обнаруживает иной вопрос: *Как совершается Подвиг*? Исихастский опыт есть духовная практика, антропологический процесс – стало быть, некоторая деятельность. Что эта за род деятельности, какова природа опыта в ее «действенном», (деятельностном, энергийном, глагольном...) аспекте? Духовная практика охватывает, как мы видели, все уровни человеческого состава; но ее стержнем и средоточием служит деятельность сознания. Исихастский органон предписывает особый режим или образ, модус существования сознания, ключевая черта которого – снятие оппозиции *активность – пассивность* (восходящей к аристотелевой паре τὸ ἔργον – τὸ πάσχειν, действие – претерпевание). Исихастский опыт на его продвинутых ступенях (от исихии или от бесстрастия, тут нет четкой грани) не есть опыт неких «наведенных», пассивно принимаемых и

[45] *М. Хайдеггер*. Бытие и время. М. 1997. С. 139.

переживаемых состояний сознания, но равно не есть и опыт какой-либо постоянной активной работы, тем паче предметной деятельности. «В области духовной жизни, где оно [бесстрастие – *С. Х.*] проявляется, нет больше противоположения активного и пассивного ... Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не "подвержен"; но он также и не "активен" в обычном смысле этого слова ... Ум человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: он – бдителен. "Трезвение" (νῆψις), "сердечное внимание" (ἡ καρδιακή προσοχή), способность различения и суждения (διάκρισις) характеризуют человека в его целостности. Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разодранность ... вводить их в мистическую жизнь – значило бы искажать перспективы духовной жизни»[46].

В этом описании есть не только негативная часть, отрицание за «исихастским сознанием» качеств пассивности и активности. Присутствует и часть позитивная, более важная: приводимый набор аскетических понятий, действительно, намечает характеристику некоторого особого состояния или модуса сознания (установки, настройки, типа организации, режима работы...). Формирование в духовном процессе такого особого модуса было отчетливо осознано в исихазме – прежде всего, в «синайский период», и тексты, относящиеся к нему, дают подробные тщательные описания этого модуса. (Особенно выделим трактат св. Исихия Синайского «О трезвении и добродетели», блестящий образец исихастского дискурса, сочетающий в себе ясность, строгость и глубину.) Помимо уже указанных характеристик, мы здесь найдем еще целый ряд других: «бодрствование» (γρήγορσις, ἀγρυπνία), «память», которая подразделяется обычно на разные виды (памятование о Боге, память смертная и др.); блюдение (τήρησις), «хранение» или «стража» (φυλακή) ума и – независимо – сердца; внимание часто также разделяется на разные виды; и т. п. Возникает, в итоге, богатый набор или «куст» понятий, обширное семантическое гнездо, к которому необходимо также присоединить одно непременное условие: связь с Иисусовой молитвой, непрестанно творимою. Весь

[46] *В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Богословские труды. Т. 8. М. 1972. С. 106.

комплекс свойств св. Феофан Затворник именует «внутрь-пребыванием» и описывает его строение так: «Ведут к укреплению начальных условий внутрь-пребывания: делания умовые – к собранию внимания, делания воли – к бодренности, а делания сердца – к трезвению. Молитвование же или молитва покрывает все их и все совмещает»[47]. Сходное описание дает и трактат Исихия: «Не двинется вперед корабль без воды: не преуспеет нисколько и хранение ума без трезвения со смирением и молитвою Иисус-Христовою»[48]. Полной системы связей между всеми понятиями установить невозможно, она нигде не представлена исчерпывающе, и в разных текстах может описываться по-разному. И тем не менее ясно, что описываемое есть именно особый, специфический модус сознания, отличительные черты которого – собранная сосредоточенность; высокая (само)контролируемость, управляемость; отчетливая отрефлектированность; способность фокусирования, «наведения на резкость». В качестве главного, стержневого во всем комплексе свойств называют иногда внимание, но чаще – трезвение; и мы будем называть сознание, наделенное этим комплексом, – *сознание в модусе трезвения.*

Обнаружение на опыте, практическое освоение и теоретический анализ «модуса трезвения» по праву можно считать одним из психологических открытий, сделанных в исихастском подвиге. Этот строй сознания характерен если не для всего духовного процесса, то, во всяком случае, для его центральных и критически важных ступеней; и в нем выпукло выступает оригинальная исихастская концепция сознания и техника работы с сознанием. Эволюция языка, замечаемая в текстах Традиции, позволяет, в известной мере, восстановить, как этот строй постепенно складывается в опыте и достигает выражения в дискурсе. Эволюция заключается в постепенном изменении набора терминов, передающих задания аскетического разума и характер его работы. Отметим лишь два факта: перемещение центрального понятия в наборе и установление устойчивой структуры набора. На раннем эта-

---

[47] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 94. Детальное описание этого набора понятий, с прослеживанием его генезиса и формирования, см. у Зарина, цит. соч., с. 582-587.

[48] *Св. Исихий Синайский.* О трезвении и добродетели. // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. С. 194. (О св. Исихии, авторе данного трактата, см. Словарь).

не набор уже довольно широк, ибо, ставя в центр борьбу с искушениями и страстями, подвиг с самого начала сталкивался с задачей очищения и контроля сознания, и речь его сразу заимствовала из Нового Завета весь богатый репертуар понятий, относящихся к самонаблюдению и самодисциплине ума. Здесь есть уже и бдительность, и трезвение, и различение, и внимание... – существенно расширять лексикон Традиции поздней не пришлось. Но набор был аморфен, связи понятий весьма неустойчивы, подвижны; и в той мере, в какой в нем обозначалось центральное понятие, таковым выступал διάκρισις – рассуждение, различение, рассудительность... Основателю Традиции св. Антонию приписывают изречение: «Есть люди, которые изнурили тело свое подвижничеством, и однако удалились от Бога, потому что не имели рассудительности»[49]. Задачей разума видится, прежде всего, «различение духов», различение добра и зла, вредного и полезного... – обычное и традиционное дело разума, но провещаемого и направляемого теперь Христовым учением. – Однако постепенно дело меняется. Аскетический опыт предстает как духовный процесс, в котором сознание и человек кардинально изменяются: изменяют себя силою благодати; и обнаруживается, что такой процесс требует особых, специально создаваемых – не столько «состояний», сколько структур, актов, режимов деятельности сознания. Это – сугубо опытные, практические открытия – и следствием своим они имеют изменения в дискурсе. В горниле опыта понятия меняют свое содержание, семантику – становятся особыми аскетическими категориями. Самое выпуклое из таких изменений точно передается и в русском языке: «трезвость», в Новом Завете еще бывшая антонимом «опьяненности» (ср. 1 Фес 5), становится аскетическим «трезвением» – и сменяет «рассудительность» в качестве главной характеристики исихастского сознания. Эта характеристика выражает суть нового акта концентрации и фокусировки сознания, который называется одной из базовых составляющих исихастской духовной практики; а в цельности своей этот акт описывается комплексом понятий: Трезвение – Внимание – Стража. Имея же в центре этот комплекс, весь прежде аморфный, те-

[49] Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. М. 1846. С. 4.

кучий набор понятий упорядочивается по отношению к нему и обретает устойчивую структуру. – Так конституируется «модус трезвения» – а с ним и цельный репертуар аскетических понятий.

Заметим теперь, что один из ведущих элементов или аспектов «модуса трезвения» составляет пристальная интроспекция[50]. Как упомянуто, святитель Феофан именует этот модус «внутрь-пребыванием»: присущее трезвению фокусирование сознания направляется, прежде всего, внутрь, на «внутреннего человека», и одним из основных видов внимания служит «внимание к себе» (προσευχεῖν ἑαυτῷ). Интроспекция, самонаблюдение в посильной форме требуются уже и в начале духовного пути, в покаянии. «Видеть свой грех есть духовный акт»[51], – говорит авва Софроний, и именно об этом возносится покаянная молитва: «Даруй ми зрети моя прегрешения». С продвижением духовного процесса, способность внимания и отчетливость интроспекции совершенствуются: «По мере углубления опыта возрастает ясность видения ... То, что раньше было неуловимым для нас, уже не может скрыться: каждое движение сердца или мысли быстро улавливаются, и мы видим себя – каковы мы»[52]. Эта пристальная, достигающая ясности интроспекция трезвенного сознания, его собранность, способность нацеленного сосредоточения чрезвычайно близко напоминают свойства и деятельность сознания в феноменологии Гуссерля, напоминают феноменологическое конституирование интенционального предмета, ноэзис ... Нельзя ли сказать, что с передвижкой центрального понятия исихастского опыта от Διάκρισις к Νῆψις (происходившей, кстати, на переходе от раннего исихазма к исихазму синайскому, в V–VII вв., в эпоху сна разума на Западе) в исихазме конституировалось феноменологическое, интенциональное видение, а комплекс Νῆψις – Προσοχή – Φυλακή есть не что иное как интенциональный акт? Во всяком случае, должна быть нетривиальная, содержательная связь между «исихастским сознанием» и концеп-

---

[50] И здесь, и ниже мы понимаем этот термин, а также и «самонаблюдение», с описанным во Введении сдвигом смысла из эссенциалистского дискурса, опредмечивающего внутреннюю жизнь, Я, сознание, – в дискурс энергии.

[51] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 39.

[52] Там же. С. 197, 137.

цией сознания в феноменологии; однако рассмотрение этой связи относится уже к области Внешнего органона (см. разд. II-В).

Из сказанного можно уже догадываться, что «модус трезвения» не есть исчерпывающая «глагольная квалификация» опыта. Данный строй сознания не отражает мистических аспектов духовного восхождения – как восхождения в трансцендирование. В силу этих аспектов, сознание в духовном процессе не просто пребывает в некотором определенном модусе: оно кардинально изменяется, меняет свои определяющие свойства и предикаты. Исихастская речь выражает это, говоря, что в духовном процессе совершается «превосхождение естества», всей (тварной падшей) человеческой природы, а, в частности, и превосхождение ума, сознания – которое носит, при этом, характер *само*превосхождения: хотя оно и совершается действием благодати, но это действие не внешнее и не принуждающее, не ex machina, а осуществляющееся чрез само же сознание, при свободе последнего. С точки же зрения органона, здесь возникает новая квалификация опыта: исихастский опыт есть опыт *сознания в режиме, или модусе самопревосхождения.*

Органон фиксирует и некоторые определяющие черты этого режима. Выше уже указывалось, что в духовном восхождении есть сочетание двух действующих начал, человеческого усилия и действия благодати, причем место и роль второго, Божественного начала по мере восхождения все более нарастают и делаются явными. Именно это нарастание и проявление благодатных воздействий и есть характеристика совершающегося самопревосхождения. Когда духовный процесс все более начинает держаться этими воздействиями, для человеческого восприятия это означает, что процесс движется спонтанно, сам собою. Трезвение и внимание приобретают новую форму, когда для их поддержания уже нет нужды в неослабном, бдительном усилии и контроле. «Когда внимание ко Господу делается неотходным, то оно есть внимание благодатное, а наше собственное внимание всегда бывает принужденное»[53]. Итак, «модусу самопревосхождения» отвечает новое, благодатное внимание, а с ним приходит и то качество «самодвижности», что также упоминалось выше. Они

[53] Учение валаамских старцев о молитве. Схимонах Агапий. // Умное делание. С. 256.

характеризуют высшую ступень исихастской («умной») молитвы: «Умная молитва бывает в двух состояниях, она есть или *трудовая,* когда человек сам напрягается на нее, или *самодвижная*, когда она сама собою стоит и действует ... это есть духовиая молитва, Духом Святым в сердце движимая; молящийся сознает ее, но не творит, а она сама в нем творится. Такая молитва есть достояние совершенных»[54]. Режим самопревосхождения, в итоге, можно охарактеризовать так: сознание в модусе трезвения, собранного внимания, переходит из обычной, «естественной» формы этого модуса – в спонтаниую, или «благодатную» форму.

Если для «модуса трезвения» мы отметили параллель с «интенциональным опытом сознания» в феноменологии, то для «модуса самопревосхождения» подобная параллель уже отсутствует. Благодатное начало духовного процесса не лежит в горизонте феноменологической дескрипции. Но зато для «модуса самопревосхождения» и отвечающего ему «самодвижного» духовного процесса существует другая очевидная паралпель, уже не философская, а психологическая: параллель с тою обширной сферой, которую обозначают как область «измененных состояний сознания». Конкретные области психологии, как и других наук, мы не включаем в орбиту нашего органона; но все же в разд. II-В мы бегло затронем эту параллель. Здесь же отметим лишь самый общий момент. Хотя «изменение» – предельно широкий термин, и «сознание в модусе самопревосхождения» формально причислимо к «измененным состояниям сознания» – но важно, что «превосхождение» есть измеиение вполне определенного рода, идущее путем возрастання, расширения – к совершенному претворению в инобытие. Выше мы видели, к примеру, что в духовном восхождении «познание есть со-бытие» (Софроний) – т. е. это познание – обретение не столько новых знаний, сколько *нового бытия* – чрез возрастание, расширение познающего сознаиия. По свидетельствам аскетов, не только собственно ум, но все способности осмысления, осознания, перцепции иа высших ступенях духовного процесса не просто изменяются, но именно – утончаются, усиливаются, возрастают: «Свет ... просвещает наше внутреннее зрение и утончает сердечную восприимчивость ... Ум оста-

---

[54] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 38, 40–41. (Курсив автора).

навливается, став превыше мышления»[55]. (Об эффектах расширения перцептивной сферы см. также разд. I-Е). Все это позволяет включить во Внутренний органон еще одну, заключительную квалификацию (отчасти, вариацию предыдущей): *исихастский опыт есть опыт возрастания сознания.*

Г. Организация опыта.

«Истинная молитва требует своих условий»[56], – говорят «Откровенные рассказы странника». Выяснение и создание необходимых условий Умного делания – ядро, основная часть исихастского органона. Но здесь встает предварительный вопрос: как точно провести грань между условиями делания (опыта) и самим деланием (опытом)? Опыт делания – процесс, протекающий, главной частью, в сознании; условия же его – отчасти внешние, а отчасти внутренние, причем последние также относятся к сознанию и требуют от него некоторых активностей и свойств, тоже стоящих в какой-то связи с процессом. Ясно отсюда, что всякое разделение на «сам опыт» и «обустройство опыта», «условия, относящиеся к организации опыта», неизбежно будет в какой-то мере лишь условной договоренностью. Однако есть структуры и свойства сознания, которые заведомо следует относить именно к самому опыту или процессу, а не к условиям обустройства. Главнейшие из них мы включили выше в «Экспозицию опыта». Так, несомненно, что к самому ядру, определяющей сути исихастского опыта принадлежит установка синергии; и также к сути самого опыта (процесса) принадлежит наличие в нем определенной *выстроенности* и *направленности* – того, что он представляет собой восходящую иерархию энергийных структур, отмеченную ростом спонтанной компоненты процесса. Но уже в общепринятом членении всего целого на два больших концентра, Праксис и Феорию, можно с известным основанием видеть как имманентную черту самого опыта (ибо на ранних его ступенях, безусловно, преобладает «практическая», управляемая, а на высших – «созерцатель-

---

[55] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 137, 158.

[56] Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 175.

ная», спонтанная компонента), так и факультативную черту выбранного способа организации и дескрипции опыта (ибо резкой границы двух концентров не существует, и вообще говоря, обе компоненты в некой мере присутствуют на всех ступенях). Здесь граница между собственно Опытом и Методом (обустройством, организацией, структурированием опыта) скорей условна. Нетрудно найти, однако, иной пример. Требование непрерывности, непрестанности Делания есть, безусловно, имманентная черта опыта, прямо связанная с его энергийной природой. И эта черта *опыта* имплицирует определенное условие к *организации* опыта: необходимость специальной методики обеспечения и поддержания непрерывности («стража ума» и «хранение сердца», о которых см. ниже). Здесь граница между Опытом и Методом вполне отчетлива.

Организация Опыта имеет перед собою две главные задачи: обеспечить, чтобы опыт был «чистым», свободным от любых чуждых Процессу привнесений, и чтобы он был беспрепятственным, не прерывался сторонними нарушениями, помехами. Как и в органоне научного опыта, в числе условий, обеспечивающих выполнение этих задач, естественно различать *условия приготовления*, необходимые, чтобы опыт вообще состоялся, мог начаться, и *условия протекания*, необходимые уже в ходе процесса (хотя снова это различие бывает размытым – скажем, условия приготовления во многих случаях сохраняют и постоянную необходимость, тем самым, служа и условиями протекания). Мы их рассмотрим поочередно; а прежде отметим важную общую особенность: диалектическое сочетание точных правил, регламентирующих опыт, и свободы по отношению к этим правилам, всегда допускаемой возможности их изменения или отмены, в зависимости от индивидуальной ситуации. Преп. Феофан Затворник не раз подчеркивает: «Правила нужны для поступающих в монастырь, чтобы они навыкли ... Потом же правила и им не строго нужны. Вообще к правилам не следует пристращаться, а быть свободну в отношении к ним»[57]. Здесь явно отражается то, что в опыте созидаемо личное бытие-общение, в котором все индивидуально-лично и несет печать уникальности, так что всегда может явиться нужда в исключении из любых заранее заданных правил.

---

[57] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 159.

Но этим не отменяется другой полюс. Тот же святитель Феофан ясно обосновывает принципиальную необходимость правил – или точней, необходимость специального обустройства, подготовительных условий для опыта. «Человека, предающего себя Богу, благодать будет ... проникать своею освящающею силою все более и более, или усвоять себе ... Надлежит сделать, чтобы сей свет жизни ... проникал собою естество души и тела, освещая их ... не оставался в себе, а разливался по всему нашему существу, по всем силам. Но поелику силы эти все пропитаны неестественным[58], то дух благодати ... не может прямо и непосредственно входить в них, будучи преграждаем их нечистотою. Посему *надлежит утвердить некоторые посредства* между духом благодати ... и силами, чрез кои [посредства] он переливался бы в них и целил их ... Очевидно, что все эти посредства не могут быть иным чем, разве действиями, упражнениями, трудами, поелику прилагаются к силам, коих отличительное свойство – действовать ... Дела же и упражнения суть: пост, труд, бдение, уединение, удаление от мира, хранение чувств, чтение Писания и св. Отцов, хождение в церковь, частая исповедь и причащение»[59]. – Эта обширная цитата важна нам двояко: завершаясь конкретным описанием-перечнем обустройства Опыта (к которому мы еще будем обращаться), она начинается разъяснением природы этого обустройства. В организацию Опыта входят, как видим, и внешние, и внутренние условия; но важно то, что внешние условия требуют не вещественной обстановки, а «дел и упражнений», внутренние же требуют не усвоения каких-то идей, знаний или теоретических положений, а обретения определенных установок и ориентаций, определенной настроенности и режима сознания. Здесь в исихастском органоне прямо отражается *энергийная природа* исихастского опыта: тот кардинальный факт, что, в согласии с паламитским догматом, практика исихазма направляется к соединению человека с Богом, которое есть соединение по энергии, но не по сущности. В силу этого факта, опыт развертывается в энергийном плане, в «измерении

[58] Имеется в виду подверженность человека страстям: то, что наши силы (энергии, устремления, помыслы...) наклонны принимать страстное устроение, которое аскетика называет противоестественным или неестественным. См. также Словарь.

[59] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 88–89. (Курсив наш).

бытия-действия» (см. Введение), как энергийный, а не эссенциальный процесс и дискурс, – и энергийный же, а не эссенциальный характер носят условия, составляющие его обустройство. Они суть условия, налагаемые на множество всех энергий человека, его «энергийный образ» (см. Ч. I), и служащие «посредствами», при наличии которых этот энергийный образ может быть перестроен в синергийное устроение, став способным к восприятию благодати.

Внешним условиям исихастский органон придает меньшее значение. Главная арена Опыта – внутри, в сознании, и внешние условия играют не самостоятельную роль, а связываются с внутренними и служат им. «Внешнее не должно оставлять: оно – опора внутреннего, а то и другое должно идти совместно ... Очевидно только, что преимущество за первым [внутренним], ибо служить Богу должно духом»[60]. Характерный пример – *уединение*, одна из краеугольных установок исихазма. Действительно необходимым условием, как указывают учители, является уединение внутреннее, по отношению к которому внешнее уединение – лишь средство, и не такое уж обязательное. Так пишет Феофан: «Жалуетесь на недостаток внутреннего строя. Без него проку мало, что бы ни делали ... Но его стяжать и установиться в нем удобнее в пустыне ... Устройте себе внутреннее уединение ... Пустынь – быть с глазу на глаз с Господом ... Хорошо уединяться в стенах от развлечений, но в себя уединяться еще лучше. Уединение внешнее придет само, когда установится внутреннее ... Можно быть уединеиу среди шума мирского, и можно быть как в суматохе мирской, в келии»[61].

К внешнему же обустройству опыта отнесем условие непременного *наличия духовного наставника*, входящее в исихастский органон изначально. «Мысленному деланию молитвы без искусного наставника навыкнуть невозможно ... Желающий научиться ... божественному деланию, должен предать себя в полное послушание человеку, опытному в этом мысленном подвиге»[62]. – Это условие служит одновременно многим целям. С ним в исихастском органоне возникает ячейка-диада *учитель-ученик*, играющая краеугольную

---

[60] Там же. С. 69.

[61] Там же. С. 166–167.

[62] *Преп. Паисий Величковский.* Цит. соч. С. 163.

роль почти во всех школах духовной практики. Функции такой диады многообразны; мы отметим только немногие, что прямо связаны с органоном. Конечно, в первую очередь, через отношение с наставником осуществляется введение в Опыт, научение Опыту. Но далеко и не только это. Как мы говорили, внешние условия организации опыта обычно связаны с внутреннимн, и чрез отношение с наставником обеспечивается такое внутреннее условие, как «строгое послушание», «отсечение своей воли» (об этнх понятиях см. Словарь); в свою очередь, это условие содействует созданию других внутренних условий – смирения, преодоления самочиния и самооправдания.

Помимо организации опыта, отношения с наставником играют важную роль в его критериологии и герменевтике: здесь подвиг находит одно из своих главных средств для *проверки и истолкования опыта*. Это центральные задачи всякого органона (см. ниже разд. I-Δ, I-E), и путь к их решению в исихазме – через преодоление тенденций к самозамкнутой субъективности опыта и сообщение ему общезначимого и общеантролологического, соборного характера. Отношения с наставником – органический элемент этого пути. Так говорит Софроний: «Человек, взятый в своей отдельности, не располагает возможностью идти в одиночку за Христом ... Здравый умом отстранится от самодовольства и взыщет надежных свидетелей: "не напрасно ли он подвизается" (Гал 2, 2)»[63]. Эта критериологическая, поверяющая роль наставника естественно соединяется с герменевтической, толкующей ролью. У Софрония же читаем: «Я был поставлен духовником на Св. Горе Афон ... разъясняя приходившим ко мне отцам-подвижникам происходящие с ними духовные явления»[64]. При этом, однако, и в критериологии, и в герменевтике роль наставника – только один из элементов в комплексе средств (см. ниже).

Наконец, к внешним условиям относятся и *условия соматические*. Роль тела, как и роль сознания, в исихастском опыте двояка. Вместе со всеми сторонами человеческой природы, телесное естество человека составляет предмет опыта, участвуя в обоживающих событиях трансцендирования; но

[63] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 122.
[64] Там же. С. 5.

тело участвует также и в обустройстве опыта, часть условий которого адресована непосредственно к нему. Традиция вновь подчеркивает здесь подчиненность внешнего – внутреннему: «Для собранности ума, необходимой для молитвы, могут быть подходящими некоторые внешние условия обитания и даже положения тела. Но было бы заблуждением думать, что от внешних условий и приемов может зависеть подвиг возрастания в духовной молитве»[65]. Роль и важность соматических факторов принадлежат к числу тем, в которых позиции разных учителей, разных школ и этапов внутри Традиции обнаруживают различия; и святитель Феофан активней всех утверждает несущественность этих факторов (он даже выпустил большинство мест о соматике подвига в подготовленном им варианте «Добротолюбия»). На другом полюсе находится афонский исихазм XIII–XIV вв., разработавший и описавший соматику подвига наиболее тщательно. Самый известный текст на эту тему, трактат «Метод священной молитвы и внимания», предписывает следующую молитвенную позицию: «Уединившись в безмолвной келии и обратившись к одному углу ... затвори дверь чувств ... упершись бородой в грудь, обрати чувственные очи свои вместе со всем умом на середину живота, то есть на пупок; задержи носовое дыхание так, чтобы дышать спокойно»[66]. Еще тщательнее в деталях св. Григорий Синаит: «Сидя с утра на седалище в одиу четверть, низведи ум в сердце и держи там. Наклонившись с напряжением, испытывая болезненность и в груди и в плечах и в шее, непрестанно взывай умом или душою: "Господи, Иисусе Христе, помилуй мя" ... Сдерживай же и дыхание легких, чтобы оно не было слишком свободным. Ибо дыхание воздуха, от сердца исходящее, помрачает ум, возбраняя или не допуская ему снизойти к сердцу, и развевает мысль ... В молитве должно терпеть и не скоро вставать ... Ощущая боль в плечах, часто болезнуя головой, терпи все это»[67]. Однако все расхождения внутри традиции лишь относительны, не достигая качественного и принципиального характера. Преп. Феофан также признает необходимость определенных соматических условий (ср.: «Есть ме-

---

[65] *Еп. Феофан Затворник*. Цит. изд. С. 240.

[66] Метод священной молитвы и внимания. // Символ. 1995. № 34. С. 222.

[67] *Св. Григорий Синаит.* // Умное делание. С. 243–244.

жду телесными деланиями и такие, которые как бы срастаются с умной молитвою и никогда от нее не отходят»[68]); афонский же исихазм, как видно из приводимых слов св. Григория, отнюдь не отвергает подчинения подобных условий ходу умного, внутреннего процесса.

Переходя к внутренним условиям организации (отдельные из них мы уже отмечали), попытаемся расположить их в некотором порядке. Самыми начальными следует поставить нравственные условия, жизнь по заповедям и чистую совесть; наряду с ними, также в начале пути, стоят послушание и беспристрастие (ἀπροσπάθεια, оставление особых пристрастий к мирским делам и вещам; его надо отличать от бесстрастия, ἀπάθεια, которое служит отнюдь не начальным условием, но одною из центральных ступеней Опыта). «Если желаешь начать ... постарайся начать со следующего: после строгого послушания ... тебе следует все делать совестливо ... Совесть ты должен хранить, во-первых, по отношению к Богу, во-вторых, по отношению к духовному отцу и в третьих, по отношению к людям и вещам ... Следует стяжать три вещи: отсутствие попечения как о вещих неразумных, так и благоразумных ... чистую совесть ... беспристрастие»[69]. Старец Василий Поляномерульский добавляет: «Умная молитва срастворяется с соблюдением заповедей Божиих»[70].

За этими как бы пропедевтическими условиями следуют те, что заходят глубже в сознание, стоят ближе к ходу и содержанию Опыта. По своему характеру, это суть, главным образом, условия *очищения и дисциплинирования сознания*. Как мы видели (в разд. I-В), в Опыте сознание выступает в модусе трезвения – концентрации, сфокусированной интроспекции. Поэтому условия Опыта должны устранить отвлечения, рассеянность и суетливость сознания: требуется «упостоянить и совершенно очистить ум» («Откровенные рассказы»). Преп. Феофан пишет: «Надо всякий раз, приступая, все оставить, чтоб сердце было свободно от всего решительно, чтоб во внимании не торчало: ни лицо, ни дело, ни вещь, выгнать все надо на это время...[71] Главнейший враг жизни в Боге есть многозаботливость ... "Рассеялись!" Это

[68] *Еп. Феофан Затворник*. Там же. С. 131.
[69] Метод священной молитвы и внимания. Цит. изд. С. 220–221.
[70] *Старец Василий Поляномерульский*. // Умное делание. С. 203.
[71] *Еп. Феофан Затворник*. Там же. С. 61.

первое враждебное для внутреннего строя»[72]. Преодоление отвлечения и рассеяния мыслей есть «борьба с помыслами (λογισμός)» – одна из древнейших, классических установок для начальных ступеней подвига и молитвы. Подчиняя себя Деланию, сознание закрепляет для себя определенные задачи, определенный строй – и отказывается от обычного своего режима, со свободной сменой произвольных целей и размышлений: что именуют отказом от «самочиния», и «духа произвольности». Далее, поскольку всякое существенное, качественное продвижение в Опыте совершается спонтанною компонентой Процесса, благодатью, то целый ряд условий направлен к утверждению в сознании примата спонтанной компоненты и незначимости компоненты управляемой, собственно человеческой. К такого рода условиям принадлежат смирение, преодоление самонадеянности и самомнение. «Чем наипаче удерживается в душе благодать? Смирением. За что наипаче отходит? От какого-нибудь движения гордости, самомнения и самонадеянности»[73]. Парадигма синергии, однако, говорит о необходимости и собственных человеческих усилий, – и потому еще одним условием служит указание не оставлять этих усилий, не впадать в отчаяние от их бессилия: «Следует опасаться правых и левых уклонений, то есть отчаяния и самонадеянности»[74].

Помимо отдельных условий, исихастский органон указывает и общее назначение, смысл всей совокупности условий приготовления опыта. Очищение сознания, которое должны создать эти условия, представляет собою своего рода кенозис, одновременно самоопустошение, «истощание» сознания и его отверзание, обретение им способности сверхприродного восприятия, соделание его *ожидающей и приемлющей открытостью* Богу. Мир, пространство сознания расчищаются и высвобождаются не просто и не вообще, но – для действия благодати, и цель всех условий, как говорит преп. Феофан, – «содержать себя в готовности всегда принимать готовую внити в нас охранительную силу от Господа», для чего нужно «сознать себя ... ничего не содержащим, пустым сосудом; к сему присоединить сознание бессилия самому

[72] Там же. С. 171.
[73] Там же. С. 170.
[74] *Старец Василий Поляномерульский*. Там же. С. 206.

наполнить пустоту сию, увенчать сие уверенностью, что сделать сие может только Господь»[75].

* * *

Большинство условий организации опыта, затронутых пока нами, являются его постоянно сопутствующими факторами, их присутствие требуется от начала. Имеются, однако, и такие условия, которые по самой сути относятся лишь к процессу, достигшему известного продвижения. На первом месте мы должны здесь назвать *условия стражи* (хранения, блюдения...) – целый комплекс внутренних установок и приемов, служащих удержанию, сохранению достигаемых ступеней Опыта. Все эти условия прямо порождаются энергийной природой Опыта. Допустимо сказать, что с каждой ступенью Опыта ассоциируется определенное «состояние сознания»[76]; однако последний термин должен пониматься в дискурсе энергии. Состояние сознания – определенное положение или расположение, конфигурация всех духовно-душевных энергий человека, т. е. определенная структура; но это *энергийная, а не эссенциальная структура*. Это значит, что за образующими ее энергиями «ничего не стоит»: она не является, вообще говоря, реализацией, воплощением какой-либо сущности, формы или цели и потому не может характеризоваться устойчивым, самоподдерживающимся пребыванием. Именно в силу этого и является необходимость «стражи» – специальных усилий по сбережению того, что обретается в Опыте.

Эта особенность Опыта была обнаружена подвижниками в их практике сразу же, в древнейший период становления Традиции. В одном из самых ранних исихастских текстов, знаменитом трактате о молитве Евагрия Понтийского, уже указывается: «Возделав, не оставляй без охраны добытое трудом, иначе не будет тебе никакой пользы от молитвы»[77]. Эта охрана есть также энергийный фактор. Она означает

---

[75] *Еп. Феофан Затворник.* Там же. С. 100.

[76] Точней, ступень Опыта есть определенный тип устроения энергий цельного человеческого существа, включая и энергии телесные, т.е. в нашей терминологии, определенный тип энергийного образа человека.

[77] *Авва Евагрий.* Слово о молитве. // Творения аввы Евагрия. М. 1994. С. 82.

хранение определенной энергийной конфигурации – т. е. ее непрестанное воспроизводство заново. Поэтому преп. Феофан пишет: «Никогда не должно считать установившимся никакого духовного делания и тем паче молитву; а всегда так себя иметь, как бы в первый раз начинали»[78]. Очевидна прямая и обоюдная связь между этой переживаемой в Опыте незакрепленностью благодати, постоянной необходимостью «актов верности благодати» (преп. Феофан), – и церковным догматом о соединении (соединимости) человеческой природы с Божественной лишь по энергии, но не по сущности.

К специфическим отличиям исихастского метода принадлежит также решительное устранение образов, борьба с образами в духовном процессе. «Образы держат внимание вовне, как бы они священны нн были. А во время молитвы вниманию надо быть внутри, в сердце»[79]. Здесь пролегает важная разделительная черта. Как известно, медитация, сосредоточенная на внутреннем созерцании определенных образов, есть ключевой элемент духовной практики в подавляющем большинстве мистических традиций и школ. За этим стоит естественная наклонность сознания, в деятельности которого зрительная модальность является преобладающей. В Участном органоне (разд. II-B) мы подробно рассмотрим этот примат зрительности, по-своему выступающий и в исихастской, и в феноменологической концепциях сознания. Ключевой момент оказывается в необходимости строгого различения между: 1) зрительной парадигмой как таковой – 2) внутренней образностью, которая может возннкать и использоваться очень различно, – и 3) воображением как свободной, самодовлеющей активностью. Исихастский опыт требует, чтобы ядро Духовного Процесса, молитвенное делание, было свободно и от последнего, и от второго, от всякой образности; и это оказывается нелегким условием. Так пишет преп. Феофан: «Встречаю у отцев, что молясь, надо изгонять все образы из головы ... 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»[80].

---

[78] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 34.
[79] Там же. С. 126.
[80] Там же. С. 78.

Итак, данная установка отделяет исихазм от всей образно-медитативной мистики. Корни такого разделения очевидны: они лежат в диалогической природе исихастского опыта. Отнюдь не аллегорически и не метафорически, Духовный Процесс есть процесс становления и углубления личного общения – и ясно, что созерцание образов отнюдь не является органическим элементом такого процесса. Оно не входит в диалогическую парадигму и может появляться в рамках нее разве что в качестве некой посредствующей и по существу лишней, мешающей ступени. Именно это говорит Феофан: «В действии молитвы Иисусовой не должно быть никакого образа, *посредствующего между умом и Господом* ... Сознание ока Божия, смотрящего внутрь вас, тоже не должно иметь образа, а все должно состоять в одном простом убеждении или чувстве»[81].

В этих словах преподобного, помимо негативного указания, отвержения образов, содержится также и позитивное. Богообщение должно устранять образы – но не устранять, а напротив, включать, поддерживать некоторое чувство или чувства. Это – еще одно условие организации опыта, которое часто подчеркивает Феофан: «Старайтесь иметь возгретым какое-либо чувство к Богу – страха, Любви, упования ... Се – норма внутреннего строя[82] ... Когда молитесь, не отходите от молитвы, не возбудив в сердце какого-либо чувства к Богу»[83]. Благодаря этой черте, отличие от русла образно-медитативной мистики углубляется до диаметрального расхождения. По обычным представлениям о строении мистического опыта, именно устранение чувств, эмоций является необходимою предпосылкой, начальным условием духовного восхождения. Но эти представления сформированы опытом имперсональной религиозности. Как некоторая конкретизированная, окачествованная устремленность, чувство (аффект, эмоция) есть органический элемент личного общения – в частности, и в том понимании его, какое отвечает исихастскому Богообщению. Наличие чувства вполне совместимо с динамическим характером духовного процесса, с тем, что духовное восхождение представляется как самоор-

---

[81] Там же. С. 38. (Курсив наш).
[82] Там же. С. 111.
[83] Там же. С. 76.

ганизующееся восхождение по иерархии энергийных структур. Напротив, созерцание образов может отвечать либо отсутствию динамики, переходу сознания в статику, либо динамике нисходящей, динамике деструктурирования, развоплощения. Эту нисходящую динамику можно, если угодно (очень многим угодно), считать тоже динамикой восхождения – восхождения к Совершенной Простоте. Именно она соответствует каноническому пути восточных традиций и языческой мистики – пути, типично идущему через устранение чувств – созерцание образов – затем устранение и образов – к Абсолютной Простоте и Пустоте (Единому, Недеянию, Нирване и т. д. и т. п.). За различиями методик духовной практики стоит, в конечном итоге, противоположность двух глобальных антропологических стратегий: исихастский – и христианский – путь направляется не к Пустоте, а к Исполнению, и события трансцендирования, в которых он осуществляет себя, – не события аннигиляции (ср. сходное сопоставление с опытом трансгрессии во Введении).

В согласии с замечанием о «возгревании чувства», ряд условий организации опыта носит характер именно определенных чувств, которые рекомендуется поддерживать в Духовном Процессе. Это известные, классические установки подвига – страх Божий и памятование о Боге, сокрушение и смирение (о котором уже шла речь), упование, что упомянул Феофан... Они участвуют в работе стражи, хранения благодати, содействуют устроению и подержанию сознания в модусе трезвения и т. п. Так, Феофан говорит: «Страх Божий. Се страж и охрана благодатного состояния»[84], и по его же словам, «память Божия – точка опоры для жизни в духе ... базис стратегических операций против страстей»[85]. Что же до *сокрушения* (πένθος), то оно играет в Опыте важную и довольно самостоятельную роль, как одна из древних и характерных черт аскетического этоса. Как мы видели в «Словаре», оно образует ядро домостроительства покаяния: можно сказать, что это – главная компонента, лейтмотив той особой эмоционально-психологической атмосферы подвига, что создается установкой непрестанного покаяния. В известной мере, это даже синоним этой установки: «Сокрушение

[84] Там же. С. 66.
[85] Там же. С. 71.

духа, или болезнь и печаль о нечистоте своей, изливаемая пред Богом, или что то же – непрестанное покаяние»[86]. Как условие организации опыта, оно составляет душевный аналог, параллель тому телесному стеснению (напряжению, болезненному неудобству...), необходимость которого отмечалась выше. Преп. Феофан употребляет для него устойчивую метафору «*болячка в сердце*» и говорит: «Как сильнейшее средство очищения, должны быть ощущаемы постоянные скорбности и неприятности, Богом устрояемые, и дух сокрушения, Им же подаваемый»[87]. Вместе со всеми скорбными и суровыми мотивами подвига, особенно акцентирует сокрушение авва Исаак Сирин: «Бог ... при покаянии требует трудов, скорбей, печалей сокрушения, слез, долговременного плача»[88]. Как и вся икономия покаяния, эта обширная гамма негативных эмоций служит, прежде всего, тому, чтобы предупредить или разрушить всяческие начатки и коррелаты гордости (самодовольство, самозамыкание...), грозящие оборвать Духовный Процесс. «Без слез сокрушения как избавиться от внутреннего эгоизма фарисейской самоправедности?»[89]

Сокрушение тесно связано и с последним видом условий организации, который мы здесь рассмотрим. Это – условия профилактики и борьбы с двумя важнейшими опасностями в ходе Процесса: явлениями духовного охлаждения, богооставленности и явлениями прелести. Эти опасности, в известном смысле, противоположны друг другу, ассоциируясь, первая – с переживанием отсутствия благодати, вторая – с иллюзией обладания ею; и обе они тесно сопутствуют Процессу, имея корни в его обстоянии. Явления богооставленности – одно из конкретных следствий незакрепляемости благодати, того что «ее первые посещения еще не суть навеки стяженное богатство» (Софроний). Приход их закономерен, и авва Софроний указывает даже, что «период отнятия благодати ... обычно весьма продолжителен»[90]. В этот период «Бог словно отвратился от человека и не внимает никаким призывам его»[91]. Исихастский органон в данной теме

---

[86] Там же. С. 150.
[87] Там же. С. 151.
[88] *Авва Исаак Сирин*. Слова подвижнические. М. 1993. С. 275.
[89] *Еп. Феофан Затворник*. Цит. изд. С. 152.
[90] *Иеромонах Софроний*. Старец Силуан. М. 1991. С. 183.
[91] Там же.

ярко показывает свою диалогическую природу: учители не предлагают никаких приемов и мер борьбы, находя отнятие благодати личным актом Божией воли. Поэтому, хотя «охлаждение ... горькое и опасное состояние ... но средств против него нет»[92]. Ответ человека должен быть тоже чисто диалогичен: «Надо стоять и вопиять ко Господу: буди воля Твоя! Помилуй! Облегчи!»[93], – соединяя это «с мыслию, что лучшего не стоим, что состояние это заслужено»[94]. Последнюю установку уже в нашем веке подчеркнул заостреино старец Силуан в своем духовном девизе: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся».

(Как мы заметили, для состояний богооставленности исихастский дискурс использует метафору *охлаждения* (ср.: «холодно без благодати», «холодность и дебелость на душе – явный знак, что тут не было благодатного воздействия»[95], и т. п.). Напротив, для явлений прелести, к которым мы перейдем, столь же употребительна метафора *разгоряченности* сознания и воображения. И наконец, принадлежностью успешного молитвенного делания издревле признается «теплота, которая развивается внутри сердца и около» (преп. Феофан), причем теплота эта различается естественная, «кровяная» – и «духовная», благодатная, которая «отрешена от плоти». Из этого ряда в очередной раз видна точная выверенность исихастского опыта: относясь к экстремальной, граничной сфере антропологической реальности, он в то же время блюдет строгую меру – ибо обнаруживает на практике, что искомое им синергийное становление энергийных структур достигается лишь в определенном диапазоне некой «обобщенной температуры» духовного процесса. Можно отметить здесь заодно употребительность *кинестетической системы репрезентации* в исихастском дискурсе: легко было бы привести еще многие примеры.)

Осталось сказать здесь только о *прелести* (см. также «Словарь»). Это обширная и сложная тема, которая касается как организации опыта (условия недопущения, а также изгнания прелести), так и его критериологии (условия различения, распознания прелести). К предохранению от прелести служат те же общие, уже приводившиеся условия гигиены и

---

[92] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 168–169.
[93] Там же. С. 169.
[94] Там же. С. 168.
[95] Там же. С. 148.

профилактики опыта: наличие наставника, смирение и непрестанное покаяние, удаление образов. Ср. напр.: «Проходящий делание без руководителя ... начинает мнить, что имеет благодать, не имея ее. Это и есть прелесть ... Кто один возьмется за сие дело, ... тому не миновать прелести»[96]; «Только самонадеянно и самосовестно поступающие впадают в прелесть ... Если же кто в повиновении с вопрошанием и смиренномудрием ищет Бога, никогда не потерпит вреда»[97]; «Чтобы при делании умной молитвы не впасть в прелесть – не допускай в себя никаких представлений, никаких образов и видений»[98]. Столь же очевидны, безыскусны и средства изгнания прелести: «Во время искушений пользуйся краткой и напряженной молитвой»[99]; «Неотступно молись, чтобы Бог тебя просветил, если видение от Него, а если нет, то чтобы Он скорее изгнал от тебя заблуждение»[100]. Напротив, «различение духов», отделение опыта истинного от ложного нередко требует изощренности и многоопытности.

Δ. Критериология опыта

Внутренний органон не является органоном научного познания, не ставит своих особых методологических, герменевтических или эпистемологических целей. Он находится внутри, в составе самого опыта и имеет исключительно служебное назначение – осуществить беспрепятственное, неискажаемое протекание опыта. Это – задача обустройства, организации, которую мы только что разобрали; и, казалось бы, такой органон не имеет нужды в других разделах, что являются главными для органона научного и трактуют о критериях опыта, его проверке и истолковании. Единственный критерий, необходимый для внутреннего органона, – *эффективность*: с внутренних позиций, коль скоро опыт осуществляется и *достигает своих целей*, любая методология

---

[96] Там же. С. 191, 192.

[97] *Св. Григорий Синаит.* // Умное делание. С. 200.

[98] *Св. Нил Сорский.* // Там же. С. 46–47.

[99] *Авва Евагрий.* Цит. соч. С. 88.

[100] Там же. С. 87. См. также: Св. Григорий Палама. Цит. соч. I 3, 48. С. 111.

и рефлексия по его поводу есть лишнее, пустое занятие. – Но дело вновь в особой природе исихастского опыта, который связан с событиями трансцендирования и имеет перед собою не цель, не «телос» в привычном аристотелианском смысле, но скорее транс-цель. В силу этой природы, критерий эффективности, достигнутой цели, который, действительно, сделал бы лишними все прочие критерии и разделы органона, оказывается, на поверку, неприложим. Имея дело не с завершенной цельностью, а только с определенными «кусками», блоками (эпизодами, случаями, ситуациями...) опыта, внутренний органон вынуждается ставить перед собою проблемы проверки опыта и развивает его критериологию и герменевтику – хотя лишь в минимально необходимой степени, не полагая их самоцелью.

Критериология опыта начинается с классификации, выделения оценочных категорий. Исихастский органон употребляет несколько таких категорий, хотя их применение чаще имплицитно – в исихастском дискурсе методологические процедуры лишь изредка выделяются отчетливо. Одна пара категорий, и связанная с нею классификация, является заведомо самой общей и основной: Традиция требует различать *опыт истинный* и *опыт ложный*. При этом, под истинностью понимается действительное совпадение опыта с тем, чем он намечался и должен быть, т. е. с некоторой ступенью Духовного Процесса; соответственно, ложный опыт – такой, который притязает быть некоторой ступенью Процесса, но, в действительности, не является ею. Проведение этого главного разделения, отсечение ложного опыта, есть проверка, или испытание опыта. Необходимость проверки – твердое правило исихазма, фундамент всей критериологии исихастского органона. Традиция культивирует настоящий пафос испытания и проверки, на них неустанно настаивают все учители с древности и до наших дней. «Безмолвствующему должно испытывать себя всякий час»[101], – это авва Исайя (IV в.), один из первых пустынников. «Человек имеет нужду в большой рассудительности ... всегда должен ты испытывать и рассматривать, а потом верить»[102]; «Проверяй сам себя и все

[101] *Авва Исайя*. Слова к ученикам. // Добротолюбие. Т. 1. С. 423.

[102] *Св. Григорий Синаит*. Наставление безмолвствующим. // Добротолюбие. Т. 5. С. 227.

испытывай ... неблагочестиво называть заблуждением то, что еще не испытано»[103]. Это – через тысячу лет, зрелый афонский исихазм свв. Григория Синаита и Григория Паламы. И наконец, в нашем веке авва Софроний: «Аберрация ... возможна для нас и интеллектуально, и психологически ... Та святая любовь, дыхание которой может посетить нас, внутренно-субъективно представляется нам не подлежащей сомнению в ее божественном происхождении. Но ... было бы не только неправильным, но и опасным довериться самому себе ... обязательное правило – проверять себя судом других ... Как возможно для ищущего истинного познания Бога уклониться от вопроса: что или кто является ему? ... Лишь по обретении авторитетного подтверждения нашему индивидуальному опыту можем мы доверяться своему, и опять-таки не сверх меры»[104].

С введенным различением в органоне появляются первые группы критериев: критерии истинности опыта и критерии его ложности. Из слов Софрония уже выступает один из этих критериев – и, пожалуй, важнейший. Традиция твердо полагает: та черта опыта, что в первую очередь является источником его ненадежности и порождает нужду в его проверке, – это индивидуальный характер опыта, влекущий его уязвимость для всевозможных субъективных ошибок и искажений. Чисто индивидуально-личный опыт в своем исходном непосредственном виде считается априори недостоверным. Соответственно, верификация опыта должна заключаться, прежде всего, в его сопоставлении с опытом других, проверке «судом других» – «надежных свидетелей» (Софроний). Однако, если сказать, что критерий истинности опыта в исихастском органоне есть подтверждение опытом других, – это будет неполная и не вполне верная формулировка. Ибо те «другие», чей опыт органон предписывает использовать как «эталонный опыт», образец для проверки, – далеко не любые. Чтобы разделить вопросы о *необходимости* проверки и о ее *способах*, мы позволили себе выше оборвать одну из формул архимандрита Софрония, которая в полном виде гласит: «обязательное правило – проверять себя судом других, *опытнейших*, *старейших, признанных верными*» (курсив наш). В этой же цитате подвижник говорит,

---

[103] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 2, 9. С. 49; I 3, 48. С. 111.
[104] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 102–103.

что подтверждение опыта должно быть *авторитетным*. Тем самым, критерий истинности заключается в согласии с опытом и суждением тех, кто признанно обладает «опытностью» и «авторитетностью», чье свидетельство «надежно». Понятно, что все эти качества определяются на базе Традиции, в рамках принятых в ней принципов и оценок, – так что, в конечном итоге, критерий отсылает к миру Традиции, замыкаясь в ее специфической системе представлений.

Понятие традиции оказывается краеугольным для всей критериологии исихастского опыта. Исихастский органон требует выведения опыта из чистой индивидуальности в «интерсубъективность» и общезначимость – однако, как выясняется, эти требуемые качества определяются применительно к Традиции и ограничены ее рамками. Традиция выступает как замкнутый и полный мир, Универсум исихастского опыта и органона: последние не находят нужным соотносить себя с чем бы то ни было за ее пределами. Но, с другой стороны, в рамках этого Универсума органон разрабатывается со всею тщательностью и строгостью.

Важно понять это специфическое – и даже отчасти ключевое – сочетание особенностей. Позитивистский подход трактует такое сочетание ясным и простым образом, по классической формуле Шекспира: для него исихазм «методичен в своем безумии». Ибо именно безумие, в его типичнейших формах, создает изолированный мир и отказывается (оказывается неспособным) соотносить его с миром объемлющим и всеобщим; но при этом оно часто организует его с поразительной последовательностью и строгой согласованностью деталей. (Таков же мир детский, всевозможные эскейпистские или игровые миры). Феноменологический подход осторожней: он требует рассмотреть, не присутствуют ли в обустройстве созданного изолированного мира и опыта элементы «трансцендентальной субъективности», которые выводили бы этот мир в горизонт интерсубъективного и общезначимого вне рамок Традиции, несмотря на кажущееся (стало быть!) отсутствие тенденций и усилий к тому. Собственная же позиция Внутреннего Органона отсылает, прежде всего, к иной перспективе, отнюдь не патологической, а *мета-антропологической*. Методологически и структурно, данная перспектива сродни таковой в квантовой физике: это есть перспектива *Большого Процесса, который в*

разных своих частях развертывается в различных (разноустроенных) уровнях реальности. Более конкретно, здесь ситуация в начале и при завершении процесса принципиально отлична от ситуации в ходе протекания. В квантовой физике суть, ядро процесса составляет некоторое событие в микромире, на уровне квантовых явлений, недоступных обычному эмпирическому опыту и не подчиняющихся его законам; начальная же ситуация (приготовление эксперимента) и конечная ситуация (регистрация данных эксперимента) описывается посредством макроприборов и в терминах классических, макроскопических явлений, лежащих в пределах обычного опыта. – Параллель очевидна. Мы видим, что, кроме явлений самоизоляции патологического сознания, существуют явления, которые по своей природе и в самом деле изолированы, т. е. не соотносимы с обычными, даже самыми фундаментальными, закономерностями окружающего мира и человеческого опыта; но которые, тем не менее, в своем начале и завершении («на входе и на выходе») имеют связь, сопряжение с этим миром и опытом – и вследствие этого интегрируются купно с ними в единство некоторой расширенной реальности.

Но параллель есть не доказательство, а только наводящая нить. Она указывает задать вопрос: вызывается ли замеченная нами замкнутость, «имманентность» исихастской критериологии самозамыканием патологического сознания – или же подлинно иным, иноприродным («квантовым», предельным) характером исихастского опыта? И она говорит, что для ответа на вопрос следует пристально рассмотреть «вход» и «выход», начало и завершение Духовного Процесса: присутствует ли в них сопряжение с «классическими» представлениями и опытом? Есть ли тут «мост», выход (хотя бы непрямой) к всеобщим понятиям и критериям – или же все базовые понятия и критерии Традиции могут быть определены и осмыслены только в ее пределах?[105] – Не входя в детальное рассмотрение, бегло укажем лишь, что для на-

[105] Можно, впрочем, заметить, что наличие этого сопряжения – только достаточное, но не необходимое условие подлинности опыта и состоятельности органона; априори мыслимы и совсем другие ситуации, когда отнюдь не патологический опыт, тем не менее, выстраивает для себя имманентный органон, лежащий вне критериев общезначимости и с ними не сопрягаемый: герметический, но не патологический. Близкие ситуации можно найти в современном искусстве.

чальной ситуации наличие сопряжения очевидно: Традиция с полною адекватностью фиксирует общую антропологическую ситуацию, la condition humaine (при этом, конечно, по-своему *оценивая* ее – что и служит зачином Процесса); в терминах феноменологии, присутствие трансцендентальной субъективности здесь не вызывает сомнений. Однако «ситуацию на выходе» для Традиции и Внутреннего органона передает не что иное как Обожение – существенно *мета*-антропологический концепт. В отличие от квантовофизической параллели, говорящей лишь о двух сосуществующих уровнях природных явлений, здесь речь – о различных *онтологических горизонтах*, которые, по определению, сосуществовать не могут. Поэтому здесь нет и не может быть «обустройства регистрации опыта» в прямом понимании; сопряжение, соответствие с *антропологическими* (в собственном смысле) представлениями и опытом может быть только косвенным. Но «косвенное» еще далеко не значит – никакое, отсутствующее. Косвенные соответствия могут фиксировать актуальный выход к границе, присутствие специфических граничных, предельных явлений – и они, в самом деле, их фиксируют. Один конкретный пример – явление «умных чувств», трансформаций перцептивной сферы, прочно свидетельствуемое традицией на всем ее протяжении[106]. – Итак, можем заключить, что замкнутый, имманентный характер исихастской критериологии, относящейся к постановке и протеканию Духовного Процесса, не служит, вообще говоря, препятствием для антропологической общезначимости и полноценности исихастского опыта – его наблюдений, выводов и плодов.

В качестве конкретных критериев мы указали пока только критерий духовного авторитета, «надежных свидетелей». В своей полной, развитой форме этот критерий оказывается сборным: в мире Традиции исихастский органон усматривает не одну, а целый ряд инстанций авторитетной проверки. Софроний пишет: «Никто из верующих во Христа не должен доверять себе без должного свидетельства или в Писании, или в творениях Святых Отцов. Больше того: даже Писания недостаточно для окончательного суждения, пото-

[106] См. напр.: *С. С. Хоружий.* Об «умных чувствах» в православной духовности. // Библия в культуре и искусстве. Виппоровские Чтения. Вып. XXVIII. М. 1996. С. 38–45.

му что и слово Божие почти всеми понимается различно. Необходимо подтверждение от другого лица, живущего единою с нами верою, но удостоившегося прежде нас Божьего посещения. Итак, смотри: 1) Святое Писание Нового Завета; 2) творения святых аскетов нашей Церкви и 3) – «живой» человек»[107].

Все эти три авторитетные или референтные инстанции – разного рода: здесь – речь Откровения, воспринятая в Богообщении; тексты предшествующих подвижников, описывающие их опыт; живой современный опыт, представляемый его носителями в прямом общении. При этом надо заметить, что к текстам отцов в исихастском органоне – особое отношение, практически приравнивающее их к свидетельствам, получаемым в общении. Это обнаруживается в свободном обращении с ними, которое явно строится по модели собеседования с авторами. Так замечает, к примеру, В. В. Бибихин, русский переводчик «Триад» Паламы: «Если в отношении Священного Писания св. Григорий Палама в огромном большинстве случаев сохраняет буквальную точность, то святоотеческие писания редко приводятся дословно ... св. Григорий очень часто не только не сохраняет точные выражения и порядок слов, но просто дает только изложение смысла, пересказ ("реферат") приводимого места»[108]. Форма отеческого свидетельства меняется применительно к контексту, к обсуждаемому вопросу, – так что свидетельство оказывается вовлеченным в обсуждение не мертвым готовым блоком, а на правах живой речи, вносимой реплики. В итоге, все три рода проверки, что должен пройти опыт, носят характер общения, диалога: с современниками по Традиции – с предшественниками в Традиции – с первоисточным для традиции Откровением. При этом, три проверяющие инстанции вкупе охватывают все уровни Традиции, все категории ее участников. И мы получаем принципиальный вывод: для исихастского опыта и органона Традиция выступает отнюдь не просто как Универсум, или объемлющее пространство, но как *единое пространство общения,* куда включаются и живые, и усопшие, и речь Бога.

---

[107] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 166.

[108] *В. В. Бибихин.* Примечание к Тр. I 1, 2. // *Св. Григорий Палама.* Цит. изд. С. 9.

Такой Универсум Общения – очень специфический мир, весьма отличный от культурфилософского понимания Традиции как *пространства трансляции* (передачи, воспроизводства ценностей и опыта) и требующий отдельного описания. Сейчас мы только укажем, что этому миру присуща особая темпоральность. Это достаточно очевидно: время общения, диалогическое время, заведомо отлично от исторического или эмпирического времени Традиции. Диалог, конечно, не моментален, он длится, – но важно то, что *все участники его налицо одновременно*, они все присутствуют и слышат, – т. е., они не просто «современники» (слово слишком необязательно), но они полностью синхронизованы, приведены к единому диалогическому «сейчас»: к происходящей сейчас проверке очередного опыта, который надо включить в Традицию или же отбросить. Именно такую синхронизацию, *выведение из времени написания во время общения*, и осуществляет принятое в исихастском органоне свободное, раскавычивающее и парафразирующее обращение с отеческими тестами (никак, однако, не означающее вольного обращения с *существом* свидетельства). Напротив, речь Откровения не нуждается в синхронизации, ибо, как речь Бога, она обращена к каждому и всегда. – Возникающая здесь синхронизованная, диалогическая темпоральность близка к тому, что о. Георгий Флоровский называл «экуменизмом во времени»; коррелативно ей и такое понятие католической традиции, как «общение святых», communio sanctorum. Более отдаленно, она сопоставима с мифологическим сознанием времени, которое, воспринимая время по образцу пространства, тем самым, тоже производит своего рода синхронизацию. При формальном сходстве, существенное различие здесь в том, что диалогическая синхронизация, в принципе, не уничтожает историчности.

Мы вновь видим последовательный диалогизм исихастского видения и переживания бытия. Именно это диалогическое переживание бытия и является объяснением того, что исихастский опыт и органон ограничивают себя космосом Традиции: они должны существовать в пространстве, всецело прозрачном и *проходимом для общения, и значит* – в пространстве общего, разделяемого опыта, – и Традиция есть максимальное такое пространство. Однако, в связи с нашим замыслом «внешнего, но участного» органона, стоит заме-

тить, что космос Традиции способен оказываться и далеко не замкнутым, а открытым миром – если к нему направляется импульс готовности к подлинному общению, импульс участного сознания. Быть может, уместно здесь, единственный раз, сослаться на опыт личный. Не что иное как именно открытость была среди самых поражающих восприятий моего пребывания (в 1987 г.) в одном из значительнейших ныне очагов Традиции, в обители Св. Иоанна Крестителя в Эссексе, основанной и бессменно руководившейся архимандритом Софронием. Традиция была здесь данностью, живым присутствием – и она присутствовала именно как само пространство, претворенное и ставшее средой общения, с собственным иным временем. И это было открытое и отзывающееся пространство, больше того, пространство втягивающее, вбирающее и трансформирующее (удержусь от чрезмерно смелого «преображающее»!), реально имеющее и дающее, вживляющее в тебя – при твоей участной открытости, при участии литургических и евхаристических измерений – ощутимые начатки, залоги всего, о чем говорит Традиция: до дара языков включительно. – И так ли странно? Ведь Подвиг в своем особом времени хранит и делает всегда себе современным – не иное что как живой дух первохристианства с его открытостью и вселенскостью.

С другой стороны, здесь следует вспомнить, что и диалогичность, и синхронизация, имплицируемая ею, присущи любому истолкованию жизненных проявлений, минувших и настоящих, лежат в природе герменевтического акта. Как настаивает современная герменевтика, всякое истолкование есть «герменевтический разговор», установление общения и взаимопонимания с толкуемым, и есть выведение толкуемого в одновременность с толкующим. «Всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором»; и интерпретатор «преодолевает это расстояние, становясь современником текста»[109]. Говоря так, Поль Рикер присоединяется к общей позиции, которую герменевтика усвоила, начиная с Дильтея, и которую лапидарно выразил Гадамер: «*Интерпретатор абсолютно одно-*

---

[109] *П. Рикер*. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М. 1995. С. 25.

временен со своим автором»[110]. В свою очередь, эта позиция восходит к романтической установке вчувствования, отлично даниой, скажем, у Баратынского: «Его [мое бытие] иайдет далекий мой потомок / В моих стихах – как знать – душа моя / С его душой окажется в общеиьи». Это – известный, классический мотив новоевропейской мысли и новоевропейского мироощущеиия; но важно заметить, что это *совсем не то же, что «мистическая синхронизация» исихазма*. В некоем смысле, это даже обратное! Зададим вопрос: *кто толкует кого* в «герменевтическом разговоре», конституируемом «герменевтической синхроиизацией»? – и мы увидим, что исихазм и классическая гермеиевтика дают на него прямо противоположный ответ. Для новоевропейского сознания мыслимо лишь одно: «потомок», вчувствуясь в опыт «предка», даниый в «письменно зафиксированных жизиеиных проявлеииях», входит в него, оживляет его, толкует. Для исихастского сознания мыслимо конечно, и это; однако иужно и совершаемо – другое. «Потомок», внедряясь в таинственную жизиь Традиции и входя с Отцами в общение, повергает пред ними себя и собственный опыт и от них получает проверку его и истолкование; оказывается ими испытуем, поверяем, толкуем. И дабы произошло н свершилось так, потребны особые предпосылки. – Итак, мистнческая крнтериология н «аутогерменевтика» исихазма, которые мы еще будем обсуждать (см. разд. I-E, II-Г, II-Δ), в своей диалогической осиове являют собою инверсию диалогической же основы герменевтики обычной.

Полезно сделать и еще одио сопоставление – с агиографическим, житийным дискурсом. При всей близости и соседстве (житийиая и аскетическая лнтература почти сливаются) мы видим тут поучительное отличие в отношениях текста и читателя, в природе восприятия и воздействия текста. Житийный текст также рассчитан на жизненное воздействие, на установление живой связи между читателем и героем текста; но в данном случае эта связь обретает существенную окраску подражания, мимезиса. «Жития предполагали некое отношение между текстами и реальной жизнью. Намекалось, что реальные жизни должны следовать представленным в текстах образцам (patterns), которые являли собой опнсаиия совершенных жизней. Таким образом, данный вид ... дискурса

---

[110] *Х.-Г. Гадамер*. Цит. соч. С. 291. (Курсив наш).

был глубоко миметичен»[111]. Житие демонстрирует читателю законченный совершенный образец, фигуру героя (святого), ко времени рассказа уже усопшего и отделенного от читателя, если угодно, втройне: своим заверенным совершенством (святостью) – своей кончиной – посредничеством рассказчика, автора жития, заведомо не совпадающего с героем. Этот дистанцированный совершенный образец может доставлять читателю парадигмы поведения и даже всего существования, жизненного пути; и хотя отношения с ним никогда до конца не отождествляются с установкой мимезиса, типично языческой (христианская молитва святым выводит за рамки мимезиса), – они все же отличны и от происходящего в исихастском Универсуме Общения. Аскетический текст – живой личный рассказ о добытом опыте, автор и герой тут одно лицо (даже когда есть посредник, он – лишь формальная и как бы несуществующая фигура, пресловутый «скриптор»: перед нами феномен «смерти автора» в чистом виде). И читатель-подвижник не выслушивает чье-то повествование о нем после его кончины, но вступает с ним, как с искушенным наставником, в диалог по поводу собственного опыта – диалог, где есть обоюдная заинтересованность сторон на почве участия в Общем Деле.

К выявленному стержневому свойству диалогичности исихастской критериологии естественно примыкают, или прямо имплицируются им, прочие свойства и критерии. К одному из главных критериев мы уже подошли вплотную. Что приобретает, каким становится индивидуальный опыт, проходя описанную проверку? Эта диалогическая проверка есть, как мы видели, своего рода обсуждение опыта во всех уровнях Традиции, и в итоге ее, опыт принимается в Традицию: становится общим достоянием Традиции, всеобщим или *соборным опытом*. Таким образом, проверка опыта, удостоверение его истинности заключается здесь в установлении его соборности[112], или, как говорил Флоренский, в «соборо-

---

[111] *A. Cameron*. Ascetic Closure and the End of Antiquity. // Asceticism. P. 154.

[112] О понятии соборности см.: *С. С. Хоружий*. После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994. С. 17–31. Применительно к опыту, можно рассматривать это понятие как усиленный, углубленный аналог свойств всеобщности и общезначимости, возникающий в горизонте личного бытия-общения.

вании»: выведении, претворении его из индивидуальности в соборность. По слову Софрония, цель и суть проверки – «удостовериться, что мы включены в Соборное, по образу Троичного Бога Бытие, чрез свидетельство других персон», ибо «подлинно сущая реальность ... не индивидуальна, но соборна»[113]. Отсюда явствует, что в исихастском органоне истинность и соборность равнозначны – так что соборность опыта есть даже более, чем один из критериев (достаточных условий) истинности; она есть условие не только достаточное, но и необходимое.

Покуда мы обсуждали, по преимуществу, каким инстанциям исихастский органон вверяет проверку опыта. Напомним теперь, что сама процедура проверки состоит, прежде всего, в сопоставлении данного опыта с некоторым другим, который уже признан истинным. Не значит ли это, что истинным Традиция признает лишь такой опыт, который буквально повторяет, воспроизводит какой-то содержащийся в Традиции эталон? Но, будь так, духовный процесс не мог бы быть «лицетворением» (термин Л. П. Карсавина), обретением личностного бытия, одно их главных свойств которого – уникальность, неповторимость личности. Авва Софроний разъясняет этот момент. Традиция вовсе не выступает как полное собрание образцов-шаблонов для опыта всех подвизающихся и на все времена. Такого собрания нет и не может быть; в противоположность естественнонаучному опыту, опыт духовный – в частности, исихастский опыт – *в его единстве и цельности* принципиально неповторим, невоспроизводим. Но, в то же время, в исихастском опыте присутствуют многие и важные общие, сверхиндивидуальные элементы, закономерности, особенности (patterns). Всякий истинный опыт находится в согласии с ними или прямо включает их – и именно это согласие (никак не требующее буквального повторения неких образцов) устанавливается в сопоставлениях с признанным опытом. «Я не знаю такого опыта, который являлся бы как бы суммою, показательной для всех других ... Нет и не может быть единой для всех системы, программы или последовательности возрастания. Но это не значит, что нигде нет и общих основ ... нет общих рецептов для жизни в Боге, но есть некоторые основные положения, которые мы

[113] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 103.

должны иметь в нашем сознании ... Метод старца Силуана: ставить человека перед общим принципом, чтобы затем он мог сам себя контролировать и распознавать свои состояния»[114].

«Метод старца Силуана» говорит нам, что в верификации исихастского опыта, при твердом первенстве соборно-диалогических критериев, известное место отводится и само-проверке, само-оценке, совершаемой самим подвизающимся, собственником опыта. Такой подход тоже вполне традиционен, и исихастский органон включает немалый набор самооценочных критериев, основанных на собственном рассмотрении и суждении и не отсылающих к суду Традиции. По большей части, они относятся к другой базовой классификации исихастского опыта, уже не двоичной, а троичной.

Помимо разделения на истинный и ложный опыт, Традиция всегда указывала различать *опыт благодатный – опыт естественный* – и *прелесть* (имитацию благодатного опыта, заблуждение, опыт иллюзорный, сатанинский...). Ср. напр.: «Умная молитва сопровождается различными телесными ощущениями, среди которых нужно отличать ... благодатные от естественных и от происходящих от прелести»[115]. У данной классификации есть прочные антропологические основания. Традиция выделяет (см. «Словарь») три основных типа устроения всех человеческих энергий, или три типа энергийного образа человека: сверхъестественный (благодатный, синергийный), естественный (несфокусированный, рассеянный) и противоестественный (страстной). Понятно, что обладание определенным типом энергийного образа влечет за собою и обладание соответственным типом опыта. Прозрачна и связь двух классификаций. Благодатный опыт всегда является истинным, т. е. истинным осуществлением некоторой ступени духовного процесса (даже если он – что, в известных пределах, не исключается – остался не распознан, не идентифицирован как таковой). Прелесть – всегда, разумеется, ложный опыт. Наконец, опыт естественный, когда он принят за благодатный, оказывается ложным опытом; когда же он верно опознается как естественный, то, конечно, не является ложным – однако и истинным его можно назвать

---

[114] Там же. С. 94, 82, 83, 94.

[115] *Старец Василий Поляномерульский.* Цит. изд. С. 213.

лишь с определенною оговоркой. В семантике Традиции «истинность» опыта тесно сближается с его благодатностью и несет онтологическое содержание; естественный же опыт обладает лишь формально-логической, а не онтологической истинностью: истинностью в более слабом смысле эмпирической достоверности.

Критерии благодатности опыта, вкупе с критериями прелести, составляют главный объем всей исихастской критериологии. Решающая роль традиции предполагается здесь, как везде в исихастском органоне; но, как сказано, есть тут также и приемы *само*проверки. Исихастский органон всегда признавал известные критериологические полномочия самого человека и его разума (следуя в этом патристике); уже Евагрий писал: «Бог, когда в начале создал человека, вложил в него врожденные естественные критерии (φυσικὰ κριτήρια)»[116], имея в виду критерии суждения как о чувственном, так и об умопостигаемом. В данном случае критерии «естественного разума» представляют собою, в большинстве, применения общего принципа идентификации явления по его следствиям («по плодам узнаете их»). Это – один из главных методологических принципов исихастского органона, находимый уже в текстах Макариева корпуса (ср.: «По действенности да распознается воссиявший в душе твоей духовный свет, от Бога ли он, или от сатаны»[117]) и вновь утверждаемый во все эпохи традиции (ср., напр., у Паламы: «Некоторые, исходя из своего долгого опыта, перечислили уже и признаки умного созерцания для удостоверения в нем по его действиям»[118]). Применяя этот принцип к ключевой проблеме отличения благодатности от прелести, исихазм руководится следующим критерием: опыт ложный не может производить благих последствий. Это тоже древний и постоянный критерий. В Макариевом корпусе говорится: «Сатана ... хотя бы представлял и светлые видения, не возможет произвести доброго действия, что и служит точным его признаком»[119]; и чрез тысячу лет св. Григорий Синаит включает этот текст в свое «Наставление безмолвствующим».

---

[116] *Авва Евагрий*. Послание о вере. Цит. изд. С. 156.

[117] Макариев корпус. Слово 4. О терпении и рассудительности. Цит. изд. С. 391.

[118] *Св. Григорий Палама*. Цит. соч. I 3, 48. С. 111.

[119] Макариев корпус. Цит. соч. С. 391.

Конкретные критерии распознания прелести чрезвычайно разнообразны и многочисленны. У ряда авторов Традиции – свв. Григория Синаита, Игнатия Брянчанинова и др. – эта тема принадлежит к центральным, развиваясь в обширных текстах с разборами всевозможных признаков и явлений прелести. Укажем здесь лишь некоторые наиболее устойчивые мотивы. Прежде всего, Традиция постоянно подчеркивает тесную связь с прелестью – *мечтания* и *воображения*. «Мечтание» в аскетической речи – почти синоним прелести: «Мечтание есть как бы мост для бесов ... мечтание надобно отметать вконец»[120]. Знаком опасности являются любые появления чувственных восприятий в сознании при молитвенном делании: легче всего в прелесть впадают те, «которые чувственным образом зрели светы, обоняли некие благовония, слышали голоса и тому подобное» («Метод священной молитвы и внимания»). Но важно, что здесь еще не выносится априорного заключения о присутствии прелести: иногда гласы, видения и т. п. способны принадлежать к истинному опыту (ср.[106]). Проверка такого опыта – тонкая проблема, на примере которой можно убедиться в иерархичности исихастской критериологии: здесь перед нами случай, когда индивидуальные критерии распознания признаются недостаточными, и необходимостью является привлечение критериев соборных, как более надежных. Так пишут Каллист и Игнатий (парафразируя «Наставление» Григория Синаита): «Никогда не принимай, если увидишь что-либо чувственное или мысленное, внутрь тебя или вне, – лик Христа, или Ангела, или образ Святого, или световое воображение ... не верь сему с негодованием, хотя бы то и доброе что было, прежде чем вопросить кого из опытных»[121]. Далее, существуют и нравственные критерии прелести (так, «чванство и превозношение ... суть признаки прелести»[122]), и, разумеется, свои проявления и свои критерии имеет прелесть в сфере соматики. Резюмируя указания афонских исихастов на сей предмет, старец Василий пишет так: «Теплота иногда поднимается от чресл к сердцу и сама собою естественным образом ... Это происходит не от прелести, но от естества.

---

[120] *Иноки Каллист и Игнатий.* Наставление для безмолвствующих. Добротолюбие. Т. 5. С. 383.

[121] Там же. С. 388.

[122] Метод священной молитвы и внимания. Цит. изд. С. 218.

Если же кто-нибудь посчитает эту естественную теплоту за благодатную, то это уже будет несомненно прелесть ... Если же тело все разогревается, а ум остается чистым и бесстрастным, и как бы прикрепленным и погруженным в глубине сердца, начиная и оканчивая молитву в сердце, это есть несомненно от благодати, а не от прелести»[123].

Е. Герменевтика опыта

Вполне ли оправданно говорить о присутствии собственной герменевтики, «ауто-герменевтики», в составе Внутреннего органона Традиции? Как мы убедимся, герменевтическая ситуация, как и само отношение к герменевтической проблематике, здесь крайне своеобразны. Здесь, может быть, мы встречаем наибольшее отличие от того, что стало привычным в органоне научного познания. Лишь минимально, в зачаточной и обрывочной форме, присутствует здесь все то, в чем принято видеть ядро герменевтического подхода: обращенность к языку, методику анализа текста, рефлексию стиля и жанра, природы и структуры дискурса, арсенал способов его дешифровки, идентификацию смысловых уровней... Но в то же время, не менее бесспорно другое: в Традиции налицо отчетливый, ярко выраженный импульс и даже пафос понимания и истолкования. Однако относится он *не к тексту, а к опыту*: добываемый опыт подвига Традиция стремится сделать осмысленным, проработанным, истолкованным, причем истолкованным – в некоем своем смысле! – исчерпывающе, до конца; и лишь таким она соглашается его принять, включить в свой корпус, тезаурус исихастского опыта. Это заставляет считать, что Традиция обладает, по крайней мере, некоторой «обобщенной герменевтикой» – такой, в которой проблемы понимания и истолкования ставится в более широких рамках и применительно к более разнообразным дискурсам, чем дискурсы «исторических текстов» и «письменно зафиксированных выражений жизни» (Дильтей). Подобное обобщенное видение герменевтики, ее предмета и ее проблем, достаточно распространено в современной мысли. Оно не чуждо и подходу Гадамера, и

[123] *Старец Василий Поляномерульский.* Цит. изд. С. 213–214.

еще более – подходу Рикера; и, в частности, когда Рикер говорит о «герменевтике психических выражений, таких как сны или произведения искусства, симптом или религиозная догма», – это уже близко подходит к тому роду герменевтики, что нам являет Традиция.

Однако не столь уж близко: значительная специфика, своеобычность здесь выступают сразу. В рамках Внутреннего органона, как и любого другого, «истолкование» и «герменевтика» означают процедуру прочтения, дешифровки толкуемого в терминах некоторой базовой модели, системы онтологических, эпистемологических или иных (в зависимости от рода толкуемого содержания) представлений, значений. Исихазм – школа духовной практики; и, соответственно, в качестве толкуемого содержания выступает здесь *непосредственный опыт подвига* – некоторый конкретный «случай», «история» жизни в подвиге, или же часть «истории», отдельный эпизод, отдельный отрезок, блок практики. Это – антропологический и мета-антропологический опыт, и «базовая модель» для его интерпретации, доставляемая Традицией, есть исихастская и православная антропология Обожения, построенная как описание Духовного Процесса. Отсюда явствует, что в исихастском органоне истолкование опыта означает не что иное как *отнесение его к определенной ступени Духовного Процесса*. Такая «базовая модель» достаточно радикально отличается от всех базовых моделей привычной герменевтики, и следствия этого расхождения окажутся не менее радикальны.

Чтобы истолкование опыта могло состояться, толкуемый элемент последнего, «история» или эпизод, отнюдь не обязательно должен быть дан, представлен как (письменный) *текст*; однако он должен быть представлен как *сообщение*: должен быть *изложен*, причем очевидно, что это первичное изложение может принадлежать лишь самому собственнику, субъекту опыта, ибо опыт – внутренний. (Вообще говоря, возможно и такое истолкование, которое опирается не на вербальное изложение опыта, а только на непосредственное наблюдение его: истолкование на основании поведения, поступка, невербальных коммуникаций. Его примеры – в основном, доставляемые практикой старчества – не столь уж редки в Традиции: таковы, скажем, многие из историй в «Достопамятных сказаниях». Понятно, однако, что данный

путь предполагает либо крайнюю простоту случая, либо особую прозорливость толкователя и должен рассматриваться как исключение.) Структура этой ситуации, с необходимым первичным изложением внутреннего опыта и последующим его преданием процедурам истолкования, во многом подобна ситуации медицинской (не обязательно даже психоаналитической или психотерапевтической). Подобие фиксируется и признается самой Традицией; его констатацией начинает свою «духовную автобиографию» авва Софроний: «Больной часто не знает, от какого недуга страдает он и говорит врачу о своих субъективных ощущениях, ожидая узнать объективный диагноз. Так я просто излагаю "субъективную" историю пережитого мною опыта»[124].

О тех путях, какими осуществляется истолкование опыта, в большой мере можно уже судить на основании предыдущего раздела. Критериология по своим задачам приближается к герменевтике; в исихастском дискурсе они порою почти сливаются. Проверка опыта, о которой мы говорили, закономерно может рассматриваться как одна из начальных герменевтических проблем: это есть проблема истолкования опыта, но только еще не в полноте его содержания, а в отдельно взятом аспекте его истинности или ложности. Поэтому те же средства и методы, которые выдвигает Традиция для проверки опыта, равным образом служат в ней как герменевтические средства и методы. В основу методики истолкования опыта Традиция полагает то же тройственное единство источников или инстанций истолкования, держателей герменевтического авторитета: 1) Священное Писание; 2) корпус аскетических текстов; 3) живые носители духовной опытности – духовные наставники, старцы... И так же, как это было описано для процедуры проверки, процедура истолкования строится в диалогической парадигме – так что возникающая герменевтика является *диалогической герменевтикой*: подвижник обретает понимание своего опыта, и опыт толкуется Традицией посредством диалогической интеграции в Традицию как в Пространство общения. (Как мы замечали, такой подход несет в себе не только общность, но и инверсию по отношению к диалогизму обычной герменевтики.) «Святые из человеколюбия составили словесные ру-

[124] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 14.

ководства к этому свету»[125], т. е. к истолкованию опыта исихастской феории, – так выражает диалогический характер исихастской герменевтики Палама. Стоит пояснить, каким образом речь Писаиия оказывается одною из толкующих сторон в диалогической герменевтической процедуре. Исихастская экзегеза своеобразна: аскетический дискурс почти не привлекает аллегорических или символических интерпретаций, но принимает Писание, в первую очередь, как тоже – речь об опыте, достоверный рассказ о реальных, хотя нередко сверхэмпирических, духовных событиях, совершившихся с наделениыми духовною опытностью праотцами – древними, но прямыми предшествеиниками нынешних подвижников. В итоге, Писание выступает своего рода архетипом, первоисточным и абсолютно авторитетиым образцом опытиого аскетического дискурса; и вместе с собственно аскетическим корпусом применяется для сопоставления с современиым опытом и его истолкования. Именио так, к примеру, Палама применяет речь ап. Павла (в 2 Кор 3) о славе, осиявшей Моисея, для истолкования световых созерцаний афонских исихастов: «Апостол ясно показал здесь, что на душу легло покрывало мрака [вследствие первородного греха – *С. Х.*]... и от озарения Духа покрывало снимается с верных и истинно достойных душ ... Павел показывает, что бессмертиая слава ... непреходящим светом озаряет у достойных бессмертиое лицо внутреинего человека»[126]. Можно добавить, что, поскольку истолкованне осуществляется объединенно и диалогично всеми соучаствующими в Пространстве общения, то исихастская герменевтика также является и *соборною* герменевтикой.

Однако специфика исихастского опыта, не просто виутреннего, но мистического, заставляет поставить каитовский вопрос: как возможно само исходное изложение опыта, и как возможно его понимание? Едва ли не главиая отличительная черта, которая всегда и прочно приписывается мистическому опыту, это его невыразимость и непередаваемость. Приводившийся квартет «главных признаков мистических переживаний» по Джемсу на первом месте называет «иеизреченность», и в даииом случае правоту Джемса ничего не стоит

---

[125] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 10. С. 69.
[126] Там же, I 3, 11. С. 71.

подкрепить текстами из любой мистической традиции. Нет недостатка и в исихастских свидетельствах. «Таинственно духовное и не может быть высказано человеческим словом»[127], – говорит автор Макариева корпуса, названный «одним из первых исихастов». «Сияние лица Иисуса ... нечто таинственно неизреченное ... подобные вещи превосходят ум и названия их не достигают истины»[128], – говорит через тысячелетие Палама. «Благодатный дар не может быть описан нашими будничными словами»[129], – говорит еще через шесть столетий архимандрит Софроний. Коренной предикат невыразимости не означает запрета на всякую речь о мистическом опыте, однако указывает для этой речи определенное русло, известное столь же издавна, как и сам мистический опыт: русло апофатического дискурса, осуществляющего выражение невыразимого путем отрицаний в невыразимом любых положительных содержаний, атрибутов и предикатов. Апофатика – канонический путь и способ мистического дискурса; и в сфере мистического опыта христианства этот путь был усиленно внедрен Ареопагитиками и закреплен силою их обманно созданного авторитета. Что же до герменевтики, задачи извлечения значений и смыслов текста – или опытного «случая» – то применительно к чисто апофатическому дискурсу она становится бессодержательна и бесполезна. «Невыразимое» равнозначно «неистолкуемому» – т. е., иными словами, апофатизм, сам и непосредственно, уже есть радикальный герменевтический принцип, заранее исключающий какие-либо конструктивные процедуры истолкования.

Сказанное делало бы ненужной фикцией вышеописанную диалогическую герменевтику, если бы речь исихастского подвига была, действительно, речью апофатической мистики, ареопагитова или иного типа. Однако она не является таковой. Это – ответственное утверждение, но исихастский опыт и текст дают более чем достаточно материала для его обоснования.

Укажем, прежде всего, что несомненным элементам апофатизма в исихастском дискурсе сопутствуют столь же

---

[127] *Макарий Египетский*. Новые духовные беседы. XVI.3. М. 1990. С. 93.

[128] *Св. Григорий Палама*. Цит. соч. I 3, 28. С. 90.

[129] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 15.

несомненные и ясные утверждения об *ограниченной роли* этих элементов, о том, что отнюдь не в них заключена суть, ядро исихастского опыта. Уже на самом раннем этапе, у Макария, приведенный нами апофатический тезис содержит важную оговорку, которую мы придержали до поры; полное речение преподобного гласит: «Таинственно духовное и не может быть высказано человеческим словом, *разве что сам Дух на опыте и на деле научит достойную и верующую душу»* (курс. наш). Для Паламы обманный авторитет псевдо-Ареопагита постоянно затрудняет свободное выражение своей, т. е. аутентично исихастской и православной позиции, идущей сплошь и рядом вразрез с ареопагитовым неоплатонизмом. И тем не менее, неприятие одностороннего, абсолютизированного апофатизма[130] у него четко и определенно: «Невыразимость не означает, что ум прикоснется к тому, что выше ума, через одно только отрицание ... не в нем суть видения»[131]. Равно и архим. Софроний утверждает наличие в опыте и выразимости, и передаваемости, а не только противоположного им: «Если благоволит Господь продлить пребывание в этом мире подвижника, то удерживает его на той мере благодати, при которой сохраняется способность действования, а следовательно и *возможность "передать* верным людям, которые были бы способны и других научить" (ср. 2 Тим 2, 2) тому, *что сам он воспринял* от Отцов и *непосредственно от Бога*»[132]. Как видим, здесь указывается и скриптуральное подтверждение для позитивных, катафатических сторон опыта.

Как речь живой практики, исихазм конкретен, и это утверждение катафатических сторон опыта вовсе не голословно. Подвижники говорят, что духовное восхождение – двоякий, антиномичный процесс, где есть не только растворение в неизреченном, но и прямо противоположное – возрастание

---

[130] Напомним, что некое место утверждающему, катафатическому дискурсу отводит и псевдо-Дионисий, допуская, однако, не самое «катафазу» («Бог есть Жизнь, Бог есть Благость»), но только «гипотетическую катафазу» («Бог есть Жизнь и Благость в большей мере, нежели воздух или камень») – см. «О мистическом богословии», гл.3. Но эта формальная, силлогистическая катафатика мало имеет общего с утверждающей познавательностью исихастского опыта.

[131] *Св. Григорий Палама*. Цит. соч. I 3, 19. С. 80.

[132] *Архим. Софроний*. Цит. соч. С. 213 (Курсив наш).

способности различений, ясного и отчетливого видения. Мы это уже отмечали выше, в разделе В, рассматривая Духовный Процесс как познание; но свидетельства опыта идут дальше, глубже простой констатации антиномии, парадоксального совмещения выхода к невыразимому, Сверхразумному, Сверхчувственному – с переходом ко «все большей ясности видения» (Софроний), характерным для процесса познания. Опыт говорит, что антиномия оказывается разрешима и совмещение возможно, поскольку в Духовном Процессе само видение становится иным, становится «умным» или «духовным» зрением. Этот феномен перцептивной трансформации, формирования «умных чувств», бегло отмеченный нами выше, – одно из важнейших катафатических свидетельств исихастского опыта, где кроется и существенное герменевтическое содержание.

Дело не просто в том, что этим явлением ограничиваются место и роль «мистической невыразимости» и с тем создаются предпосылки для положительного и содержательного истолкования опыта. Дело более конкретно. Формирование, или «отверзание» умных чувств – начаток действительного изменения человеческого естества, трансформации человеческой природы, делающей человека способным воспринять Умный Свет, войти в соединение с Божественными энергиями. Именно в этом соединении Боговидение исполняется как Обожение, а в терминах философии, Духовный Процесс конституируется как процесс онтологический, как онтологическое трансцендирование. Напротив, опыт, выражаемый апофатическою речью о Боге, «апофатическое восхождение», не несет никакого онтологического содержания, это – чисто интеллектуальный процесс очищения понятий и разума. Палама говорит: «Апофатическое восхождение ... доступно всем желающим и не преображает души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным».[133] – Все это означает, что феномен умных чувств, если он пройдет проработку не только Внутреннего, но и Внешнего органона, создает базу для философского истолкования исихастского опыта как действительного опыта трансцендирования, онтологического, бытийного опыта. И он же про-

[133] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 21. С. 82.

водит грань между этим опытом, опытом благодатного Обожения, и интеллектуалистской, спекулятивной апофатической мистикой – как не несущей онтологической основы, «доступной всем желающим».

Наконец, следует отметить еще один герменевтический принцип, связанный с диалогической природой исихастской герменевтики и также заметно умеряющий степень невыразимости и несообщаемости исихастского опыта. Вот этот принцип: *условием,* предпосылкой способности *верного понимания опыта служит обладание некоторым сходным* (близким, родственным) *опытом.* Обычно это условие называют необходимым (ср. у Софрония: «Некоторая аналогия опыта должна наличествовать, иначе навсегда мы останемся вне истинного познания духовных реальностей»[134]), но по контексту можно чаще всего увидеть, что его полагают и достаточным. Будучи в очевидном родстве с античным эпистемологическим принципом «подобное постигается подобным», этот «принцип общности опыта» всегда присутствовал в Традиции, и различные выражения его можно найти во все периоды и у многих авторов. Так, авва Софроний говорит, что нужно «быть поставленным в ту же духовную перспективу»: например, св. Силуан «говорил и писал о данных ему состояниях простыми словами, понятными, однако, только тем, кто и сам жил в той атмосфере, в какой и Силуан»[135].

В этом принципе – ничего странного или неожиданного, и тот же Софроний указывает на его естественность: «Если в области науки или искусства, чтобы достойно оценить гений артиста или ученого, нужно быть не слишком далеко от него, то то же самое и в сфере Духа»[136]. Но при всем том, нельзя его относить в разряд универсальных и безусловно верных положений; скорей, это – допущение, постулат, принятие которого указывает на определенный тип и характер исихастской герменевтики. Чтобы увидеть это, достаточно вспомнить, что данный принцип отнюдь не свойствен естественнонаучному органону, где понимания достигают не «общностью опыта», а сугубо аналитическими методами.

---

[134] *Архим. Софроний.* О молитве. СПб. 1994. С. 81.

[135] *Архим. Софроний.* Видеть Бога как Он есть. С. 130.

[136] Там же.

Нетрудно увидеть и то, к какому же типу герменевтики тяготеет принцип общности опыта. Исходная почва известной общности, разделенного опыта есть именно то, что требуется для *общения*; и то истолкование, что требует такой почвы и опирается на нее, – тоже оказывается, тем самым, сродни общению, строится в диалогической парадигме. Поэтому наиболее адекватно указанный принцип раскрывают понятия диалогизма. *Толкующее сознание* должно соучаствовать – не столько в самом толкуемом опыте, сколько в его «духовной перспективе», его ориентациях и бытийных установках – т. е. оно *должно обладать структурой участного сознания* (что в терминах дискурса энергии означает обладать «насколько-то сходным» строением энергийного образа). И мы естественно обнаруживаем, что принцип общности опыта есть, собственно, то же что принцип участности, участного мышления – выступающий в исихастском органоне многообразно, в том числе, в роли герменевтического принципа.

Данный принцип очерчивает не такие уж скудные положительные возможности для герменевтики мистического опыта. Участность отнюдь не требует иметь в точности тот же, полностью идентичный опыт: «стоять в той же духовной перспективе» можно и пребывая на более низких ступенях Духовного Процесса; вообще говоря, и полномерное прохождение этого процесса, всецелое погружение в сферу подвига не является абсолютной необходимостью. Однако точная мера, «количество» требуемой общности не определены никаким единым и общим образом, они конкретны и изменяются – в зависимости от толкуемого опыта. Опыт этот структурирован по ступеням Процесса – и так же структурируется необходимая для его понимания общность: она тем значительней, чем выше, труднодоступнее стоит опыт. Так отражается этот методологический принцип у Паламы: «О чем-то здесь знают только испытавшие, но другое явно и глядящим извне»[137]. И для самых высших ступеней – нам незачем это отрицать – подвижники требуют столь глубокой общности, что здесь исихастский опыт совсем не представляется менее таинственным и более постижимым, чем утверждают о высших духовных состояниях другие мистические

[137] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 33. С. 95.

традиции. «Кто ни разу в течение жизни не испытал приближения к себе вплотную сего Огня, тот не поймет, о чем идет речь здесь»[138].

В прямой связи с принципом общности опыта, как его развитие или следствие, может быть понят и еще один принцип исихастской герменевтики, который особенно настойчиво утверждает Палама. Его можно назвать принципом *деятельного понимания*, или же *понимания через практику*. Вполне прозрачная логика приводит к нему: коль скоро решающим условием понимания опыта служит некоторое его разделение, некоторая общность с ним – то, стало быть, путь к пониманию заключается в обретении, практическом созидании этой общности. Палама говорит: «То, что в этих действиях [умном делании – *С.Х.*] кажется неосмысленным, превышает смысл и ускользает от понимания человека, вникающего в них рассуждением, а не делом и практическим опытом»[139]. Иными словами, истолкование и понимание опыта добываются не столько посредством его анализа, сколько посредством «вникания в него делом», практического научения ему. Так утверждала уже классическая патристика, о чем Палама напоминает, цитируя Златоуста: «Невозможно истолковать рассуждением пути пророческого видения; но у того только явное знание, кто научен опытом»[140]. Мысль, толкующая и понимающая опыт, духовные явления, духовную жизнь, должна быть, как говорит Палама, «действенной», соединяемой с деятельностью, со всеми формами и проявлениями этой жизни. Поэтому к «принципу деятельного понимания» мы приходим и еще с одной стороны. Этот принцип – герменевтический аспект коренной установки исихастской и паламитской эпистемологии: истинное и достоверное познание достигается опытом, действием, «жизнью, которую нельзя опровергнуть» (Палама), – и лишь в качестве вспомогательного средства – «рассуждением», теоретической и аналитической мыслью.

Можно констатировать, резюмируя, что все отличия от научно-философской герменевтики, о которых мы говорили, начиная раздел, действительно, видны налицо. Но теперь

---

[138] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 47.

[139] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. II 2, 12. С. 170.

[140] *Св. Иоанн Златоуст.* Толкование на Исайю, I. Цит по: *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. С. 330.

виден и их общий корень: мы обнаруживаем традиционный герменевтический круг, однако возникающий в очень своеобычной форме. В обычной постановке герменевтической проблемы, в рамках Традиции должна была бы ставиться задача о толковании Писания и аскетических текстов. Но в «исихастской ауто-герменевтике» ставится задача иная, задача о толковании нового, живого опыта – и это толкование производится *на основе* Писания и аскетических текстов. То, что должно быть *толкуемым*, оказывается здесь *толкующим*; обычная же герменевтика при этом становится некою герменевтикой второго уровня, второго порядка – задачей о толковании толкующего – и эта задача, по существу, не ставится и не рассматривается всерьез. То же, что возникает как «исихастская ауто-герменевтика», своеобразный комплекс диалогических, холистических, интуитивных принципов истолкования аскетического и мистического опыта, – служит внутренним целям самого опыта. Является ли подобная ауто-герменевтика достаточно открытой для «герменевтического разговора» с научно-философскою герменевтикой? Всякая следующая попытка герменевтического подхода к Традиции – в частности, и попытка в рамках «участного» органона – будет неизбежно вынуждена задаться этим вопросом.

II. Внешний участный органон

Необходимо, прежде всего, сделать более отчетливым, рабочим избранный методологический принцип. Мы хотим представить «участный» органон – ergo, должны представить, в первую очередь, некоторое понимание «участности». Подробная тематизация этой центральной категории диалогизма не входит, однако, в наши цели. Генезис и исторический путь понятия, сеть его философских сближений, связей – все это сегодня можно найти в немецких штудиях по диалогическому мышлению[141]; нам же достаточно указать главные пункты принимаемой трактовки. За исходную почву тут можно взять широко известные бахтинские положе-

[141] См., напр., *B. Casper*. Das dialogische Denken. Freiburg e. a. 1967. *M. Theunissen*. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin. 1965.

ния в «Философии поступка», которые, пожалуй, в наибольшей мере дают «чистую субстанцию» участности, свободную от подчинения какой-либо частной философии (имеющийся налет философии жизни остается внешним и легко отделимым)[142]. Здесь участность – позиция, установка «живого участника события-бытия». Она выдвигается сразу же в той функции, что нас интересует сейчас: как методологический и эпистемологический принцип (и, тем самым, в потенции, как порождающий принцип нового органона), который призван преодолеть разрыв между позицией теоретического сознания («безучастного сознания», по Бахтину), абстрагирующегося от всего, кроме чистого продукта познания, и непосредственной, имманентистской позицией погруженного в процесс «действия-переживания». (Родственную задачу разрешает и теория интенциональности в феноменологии, и разрешает она ее строже и основательней; но Гуссерль не добирается, к сожалению, до нужных нам позиций диалогизма и участности, а лишь тяготеет к ним.) В отличие от первой, участная позиция постигает реальность не в субъект-объектной парадигме, не в элементе отвлеченного наблюдения, но в элементе бытия как события, что совершается при моем личном и ответственном участии: оформляется и даже конституируется моим «поступком»; в отличие от второй, участная позиция задается проблемой понимания в полном ее диапазоне. И понимание, каким оно выступает здесь, отлично как от непосредственной, непрорабатываемой сознанием данности (ср.: «Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события, в котором мы участники»[143]), так и от отвлеченной данности

---

[142] Подчеркнем важность этого замечания о «чистой субстанции». Участность требуется нам сейчас в *методологической* функции, и мы вовсе не хотим вводить в наш органон те *философские* контексты, в которые она входит в конкретных учениях – в частности, в немецком диалогизме. Философская трактовка диалогизма, общения и всех примыкающих понятий в нашем «дискурсе энергии», вообще говоря, вовсе не совпадает с этими учениями; в частности, мы отнюдь не понимаем начало общения через концепт «Между» (Zwischen).

[143] *М. М. Бахтин.* К философии поступка. // *М. М. Бахтин.* Человек в мире слова. М. 1995. С. 31.

отчужденного продукта (ср.: «Понять предмет – значит ... понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность. Только изнутри моей участности может быть понято бытие как событие», и надо рассматривать «себя как участника при установлении смысла»[144]). Участность есть «вненаходимость», однако – «напряженная и любящая».

Вполне принимая эти установки и положения в их существе, мы все же хотим перевести участность в наше собственное философское русло, в дискурс энергии. Бахтинский диалогизм близок к нему, и перевод – несложная операция, сводящаяся к добавлению некоторых терминов и акцентов. Здесь нам удобно, в полном согласии и с этимологией, и с концептуальным анализом (см. [141]) провести сближение-параллель между участностью, Teilnahme, и причастностью, Teilhabe. В отличие от участности, причастность – традиционное, классическое понятие метафизики и теологии, означающее – не всегда буквально «обладание частью», ибо речь может идти и о неучастняемом, – но всегда ту или иную приобщенность к некоторому началу, некоторой ценности или сущности. Очевидно, что это – категория состояния, и в наших терминах – категория эссенциального дискурса. Что же до участности, то Бахтин ее прочно связывает с «событием» и, хотя она тоже, если угодно, может рассматриваться как приобщенность, но теперь это – приобщенность к некоторому акту, процессу, действию: *участие в действии*. Именно этот аспект мы хотим выдвинуть на первый план: участность есть не категория состояния, но категория действия, и в наших терминах – категория дискурса энергии, энергийная. Сделаем также малое замечание о соотношении «участности» и «участия». «Участие» есть участие в чем-то определенном, конкретное действие; нет «вообще участия». В отличие от этого, «участность» – предикат некоторого способа бытия или мышления: предикат, означающий, что в природу, определение данного способа входит – всегда участвовать, быть участвующим, осуществлять себя в том или ином участии, характер и содержание которого могут меняться. И отметим еще явно уловимую в семантике «участности» и «участия» (в

[144] Там же. С. 32.

отличие от причастности) близость, тяготение к сфере общения, личного и социального бытия (сдвинем терминологический ряд еще немного, к «участливости» – и эта близость станет прямой принадлежностью). Именно здесь – преимущественная и наиболее адекватная сфера их бытования.

В том рассмотрении традиции, которое нам предстоит, описанный принцип редко будет использоваться в полноте своего философского содержания. Практическая методика, что будет в основе этого рассмотрения, проста и почти самоочевидна. Новый органон, который мы хотим наметить, должен, очевидно, иметь те же главные разделы, что Внутренний органон: Экспозиция опыта – Квалификация опыта – Критериология опыта – Герменевтика опыта. (Понятно, что органон исследующего, пускай и участного, сознания не включает задач организации опыта, имея перед собою Традицию уже как данность). И *каждый из этих разделов будет формироваться как своего рода ответ, реплика участно-исследующего мышления на то высказывание Традиции, каким является соответствующий раздел Внутреннего органона.* Иногда эта реплика будет весьма близка к подтверждению и согласию (как в «Экспозиции»), иногда же она будет довольно расходящимся высказыванием (как в «Герменевтике», где самый предмет раздела понимается иным образом). Говоря выше об исихастском «принципе общности опыта», мы отмечали уже, что *конкретная мера* согласия, принятия, общности видения, имплицируемая позицией участности, никак не универсальна, но переменна, не априорна, но апостериорна.

В этой переменности отражается важная черта участного органона: отличаясь от сознания Традиции своею вненаходимостью, участное сознание отличается от сознания «внешнего наблюдателя» – *относительностью* этой вненаходимости. Его позиция – позиция внешне-внутреннего наблюдателя: если и не соучастника, то сопереживателя, разделяющего если и не сам опыт, то установки Внутреннего органона в некоторой меняющейся мере. Тем самым, он не остается неизменным и неподвижным, но в то же время стремится удержать единство, надежность и общезначимость своего описания – и ясно, что реальное достижение такого сочетания факторов чревато многими проблемами.

Есть несколько общих отличий, в которых находит выражение различие позиций Внутреннего и Участного ор-

ганона. Прежде всего, мы предполагаем, что оба они относятся к одному и тому же предмету – к Традиции, к исихастскому опыту; но это тождество предмета требует важной оговорки. Опыт не может быть в полном смысле одним и тем же для внутренней и для внешней, вненаходимой позиции. Как мы указывали, предмет Внутреннего органона – *живой опыт духовной практики*: именно он организуется, квалифицируется и истолковывается самою традицией внутри себя как самодостаточного Универсума Общения. Участному же органону дана, ближайшим образом, именно Традиция как исторический и культурный феномен, скорей чем опыт как таковой. Опыт, тем не менее, остается предметом органона, однако теперь он выступает как *содержание Традиции*, как опыт, письменно зафиксированный в корпусе текстов. (Прямые соприкосновения с живым опытом и непосредственною жизнью Традиции, конечно, не исключены, они происходят, и выше мы обращались однажды к их свидетельству; но для задач исследующего сознания их роль заведомо не является преобладающей).

Далее, речь Участного органона, говоря о явлениях религиозного и мистического опыта, может лишь фиксировать их как феномены, однако не может включать в себя весь конфессионально-обусловленный (догматический, богословский, вероучительный) контекст, в какой вставляет и в каком толкует их Внутренний органон. Сознание традиции описывает мистический опыт в рамках конфессионального и теологического дискурса, включающего обширный круг понятий, положений и представлений, относящихся к горизонту Божественного бытия как такового (ad intra, an sich). В отличие от этого, вненаходимое сознание, строящее Участный органон, может говорить о Божественном бытии лишь в его отношении к здешней реальности, усматривая и описывая проявления, отпечатки этого отношения в исихастском опыте – но при этом не квалифицируя их как таковые, не утверждая их связи с иным онтологическим горизонтом. Согласно предложенной нами[145] сопоставительной характеристике конституирующих принципов теологического и философско-

[145] *С. С. Хоружий.* Философия и теология: старые и новые парадигмы отношений. // Silentium (Санкт-Петербург). 1996. Вып. 3. С. 315.

го дискурса, эти две установки соотносятся как «речь проекта» (теологическая, конфессиональная) и «речь проекции» (философская, научная). Именно последний термин употребляет архим. Софроний, желая передать характер отношения к Божественному бытию здешнего, нетрансцендирующего сознания: «Мой личный опыт дал мне увидеть, что заповеди Христа по самой сущности своей суть проекция Божественной жизни в нашем плане»[146]. О первом же стоит пояснить, что он относится именно к теологическому дискурсу как догматическому или сакрально-символическому, но отнюдь не к дискурсу опытному, который заведомо не носит «проектного» характера. Ниже нам встретится немало примеров, когда речь Участного органона будет «речью проекции»; но это не предполагает, однако, что соответствующая речь Внутреннего органона есть «речь проекта».

А. Экспозиция опыта

Здесь у нас менее всего причин к отходу от Внутреннего органона. Обозрение опыта вненаходимым участно-исследующим сознанием обнаруживает, разумеется, тот же большой хронотоп, панораму исторического пути Традиции. Стоит отметить, однако, что теперь на первом плане оказывается тот аспект данного пути, который почти не фиксировался Внутренним органоном. Путь предстает здесь как путь особого *аскетического дискурса*, развернутого в корпусе текстов Традиции. В общехристианском дискурсе он соседствует с речью патристики, но и значительно отличается от нее своим опытно-психологическим характером, приближенностью к практическому человекознанию. Рассматривая и реализуя себя как Универсум Общения с синхронизованной темпоральностью, Традиция, естественно, тяготела к исключению из своего органона всей проблематики анализа этого дискурса и почти не останавливала внимания на его внутренних различиях, включая историческую эволюцию. Главный аспект всегда ставился на противоположном: на утверждении единства и самотождественности, полноты консенсуса Традиции на всем ее протяжении. В такой расстанов-

[146] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 126.

ке акцентов есть своя справедливость; однако участный органон не может ограничиться только ею. Задача анализа аскетического дискурса не может ставиться нами здесь во всей полноте, однако касаться ее мы будем вынуждены не раз, и всего более, разумеется, – в разделе о герменевтике.

Есть и еще аспект, важный для Внешнего органона, но практически не продумывавшийся самой Традицией. Это – вопрос о трансляции: о способах, механизмах и путях передачи и воспроизводства Традиции. Здесь прямо отражается специфическая природа Традиции как школы опыта, духовной практики, включающей и опыт мистический. В силу этой природы, создавая икономию своей передачи во времени и пространстве, Традиция отдает явное преимущество непосредственно-личным формам: изустному наставлению и личному примеру; книжное научение подчиняется им, играя добавочную и вспомогательную роль (хотя, естественно, с ходом истории эта роль возрастает). Для данного аспекта Традиции литература и текст вторичны. Вот яркий пример: на Афоне в сер. XVIII в. литература Умного Делания, имевшаяся в немалом количестве, лежала неведомой и заброшенной – не востребовалась; но вскоре спустя, когда преп. Паисий Величковский дал толчок возрождению Традиции, для его учеников, расходившихся в дальние места, одна-единственная книга нередко оказывалась важнейшим подспорьем. – Мы видим своеобразную пространственно-временную топологию, тело из узлов и соединительных нитей, где узлы – очаги Традиции, обители, пустыни или отдельные учители: Фиваида, Синай, Афон, Парория (во Фракии, откуда расходились в славянские земли ученики св. Григория Синаита), Нямец (обитель преп. Паисия Величковского в Румынии), Саров, Оптина... Но нити протягиваются отнюдь не всюду. Фактура истории не эссенциальна, но энергийна, и оттого чревата обрывами.

Взгляд Внешнего органона должен фиксировать и отношение Традиции как социокультурного феномена к обычным структурированиям таких феноменов – гендерным, социальным, культурным. Разумеется, коренная инаковость аскезы «миру» должна имплицировать снятие и неприятие Традицией всех этих разделений и расслоений, с заменою их иными, диктуемыми Духовным Процессом. Мы знаем, что «Достопамятные сказания» повествуют, наравне с подвиж-

никами, и о подвижницах, и аскетическая литература издревле включала не только патерики, но и митерики. Мир Подвига отвергал социально-сословные границы и «притягательная сила аскетизма известною частью заключалась именно в отбрасывании социальных норм»[147]. Культурный ценз точно так же не был необходим, коль скоро примат личных и устных форм трансляции давал возможность достичь искушенной тонкости и высоты опыта даже при отсутствии простой грамотности. – Априорное суждение не обманывает; но, при ближайшем взгляде, оно и не исчерпывает темы. Святых подвижниц в «Достопамятных сказаниях» – три, подвижников – 123. В тех же «Достопамятных сказаниях» найдем рассказ о монахе знатного рода, коему рядом с обителью устроили особое обиталище, где имел он и стол, и условия, весьма иные от прочих. Во оправдание тут приводится слабость его здоровья – но ведь, пожалуй, немало было монахов, слабых здоровьем? Вспомним и оригинальный аргумент св. Иосифа Волоцкого, сегодня тоже (и по праву) относимого к русским исихастам: обители должны владеть селами, ибо иначе как благородному человеку постричься? – В априорном суждении, на поверку, лишь первое приближение к истине. Дальнейшее изучение необходимо – и не только ради формальной полноты: пусть все подобные факторы – «шумы» для Духовного Процесса, его акциденции и помехи ему, – но ведь его выстраивание, мы знаем, доброю долей и заключается в одолении помех.

Что же до малого хронотопа, то здесь с изменением позиции описания должен измениться и язык описания, и его круг понятий. Основное общее изменение состоит в необходимости заменить элементы постулирующей «речи проекта» дескриптивной «речью проекции». Существенно, что при этом переходе может и должно сохраниться центральное и ключевое понятие: *энергия*. Как и для Внутреннего органона, Духовный Процесс для нас есть, прежде всего, процесс энергийный, совершающийся со сложным множеством разноприродных и разнонаправленных энергий человеческого существа. Но в новом органоне будет уже иной и трактовка понятия энергии, и трактовка этого множества энергий, которое нам теперь естественно характеризовать на языке систем и струк-

[147] *A. Cameron*. Loc. cit. P. 155.

тур. Рассматривая данное множество как «энергийный образ человека», отвечающий человеку в онтологическом измерении бытия-действия, мы представляем Духовный Процесс как последовательную трансформацию данного образа, проходящую ряд ступеней. Каждая ступень есть определенный тип устроения, тип организации энергийного образа или, иначе говоря, определенный тип *энергийной структуры*; так что весь процесс есть *восходящая иерархия энергийных структур*.

Участный органон увидит также в духовном процессе присутствие, сочетание двух принципиально различных действующих начал или факторов. Фиксируя духовные феномены, однако не постулируя, в отличие от речи проекта, «стоящих за ними» сущностей или сверхопытных причин, участный органон квалифицирует эти факторы как две разнотипные компоненты, соединяющиеся в одном процессе; при этом, действия человеческих энергий, подчиняющиеся воле и сознанию, представляются как *управляемая* компонента, а действие благодати – как компонента, не управляемая и не подчиняющаяся никаким инстанциям в кругу опыта, иначе говоря – как компонента *спонтанная*. Направленный, восходящий характер процесса будет, соответственно, выступать как последовательное возрастание роли спонтанной компоненты. Что же до парадигмы синергии, то характер взаимодействия, сочетания двух компонент процесса остается в горизонте, в пределах участного описания, и новый органон в своей экспозиции опыта также фиксирует эту парадигму.

Экспозиция должна отразить и сложность, разнородность состава исихастского опыта. В Умное делание вовлекается вся цельность человеческого существа, «антропологическая реальность», и опыт естественно членится по главным планам этой реальности. Соответственно, в опыте выделяется *дискурс тела*, или происходящее с телесностью человека; отдельный план составляет *дискурс перцепции*, или происходящее со способностями восприятия (как отмечалось, на высших ступенях процесса перцептивные способности испытывают кардинальные трансформации). Далее, *дискурс волений* (эмоций, аффектов, душевных чувств) играет центральную роль в начальных стадиях опыта: их главной задачей служит именно трансформация душевной сферы; в дальнейшем же, на ступенях сведения ума в сердце и бесстрастия, эта сфера, переустроившись, образует единство с умственной сферой.

И, наконец, этой последней сфере отвечают *вербальные планы* опыта. В опыте как таковом, их два: первичная речь молитвы, входящая в сам диалогический процесс, непосредственную матерню опыта, и принципиально – устная; и вторичная речь аскетического дискурса, описывающая н толкующая первичный опыт и по преимуществу – письменная. Но только второй из этих планов – в сфере участного органона.

В. Квалификация опыта

Во Внутреннем органоне, первая квалификация исихастского опыта – его диалогическая природа: опыт как Богообщение. Для Участного органона диалогичность также оказывается на первом месте; в своем подходе он воспроизводнт эту квалифнкацию – разумеется, выраженной иначе, переведенной в «днскурс проекции». Достнчь этого позволяет проделанный нами в [1] философский аналнз событий трансцендирования, составляющих содержание мистического опыта.

Как обнаруживает этот анализ, в акте обращення, которым открывается Духовный Процесс, происходит кардинальное изменение роли энергий трансцендирования, действующих в сознанни человека и осуществляющих событие трансцендирования. Полагая прежде этн энергии обычными своими энергнями, человек в обращении опознает их как не зависящие от него и не принадлежащие ему. Тем самым, они составляют, как сказано выше, «спонтанную компоненту» Духовного Процесса, однако этого мало: спонтанный, неуправляемый характер может носить и активность различных органов человека, и самого же сознания. Опознание энергий трансцендирования как непринадлежащих человеку означает, что человек (сознание) производит их *экстериоризацию*: формирует представление о том, что они имеют некий исток за пределами человека, вне всего круга его существовання и опыта. Он признает их, тем самым, энергиями некоторого *Внеположного Истока*, энергиями «Иного»; и он *обращает* собственные энергии: ориентирует их от себя и за пределы себя – к «Иному». Бытийная ситуация характеризуется теперь наличием двух энергийных центров, человека и Внеположного Истока, взаимодействующих своими энергиями. Но энергии Внеположного Истока, они же энергии

трансцендирования, действуют в сознании, и действие их заключается в осуществлении события трансцендирования сознания и всего человеческого существа. Таковое действие является, в первую очередь, не физическим или физиологическим, и не душевно-эмоциональным, но – *осмысленным* действием, устремлением к превосхождению, трансформации фундаментальных предикатов наличного образа бытия. Это значит, что энергии Внеположного Истока в их действии воспринимаются сознанием как *несущие сообщение*: зов Внеположного Истока, вслед за которым сознание может предпринять попытку ответа, отклика. В итоге, бытийная ситуация в мистическом опыте не просто включает взаимодействие двух разноприродных, разноисточных энергий, но и представляет собою в полном смысле *диалогическую ситуацию*. (В русском языке можно отметить здесь своего рода «короткое замыкание»: акт обращения как инверсии бытийной ориентации предстает сразу, автоматически как диалогический акт, не мыслим иначе как диалогическим актом, ибо «обратиться» значит – завязать разговор). Взаимодействие энергий человека с энергиями трансцендирования, представшими в акте обращения как энергии Внеположного Истока, принимает характер диалогического общения, которое мы называем *онтодиалогом*.

Данная квалификация опыта – сущностная и коренная; она уже несет в себе ряд других. В икономии Внутреннего органона главное сущностное содержание несла квалификация опыта как обожения. В Участном органоне ей соответствует, очевидно, характеристика исихастской практики *как осуществляющей события трансцендирования*; и мы видели, что такая характеристика уже содержится в понятии онтодиалога. Можно также увидеть, что соответствие с Внутренним органоном воспроизводит здесь соответствие проекции и проекта. Речь Традиции и ее Внутреннего органона об обожении отчасти является прямой речью опыта, но она также включает в себя догматические и эсхатологические положения об Исполнении тварного бытия. Подобное содержание Участный органон не может включать в себя, ни непосредственно, ни в каких-либо других терминах. Это – одно из его определяющих правил, которое в общем виде выражается как отказ от «речи проекта» в пользу «речи проекции», а в данном случае выступает в онтологическом аспекте как раз-

личие между «трансцендированием» и «трансцензусом»: термин «трансцензус» обозначает у нас (см. [11]) завершенную актуализованность и полноту, «телос» трансцендирования, которые не даны философскому сознанию и дискурсу. Богословское же (и исихастское) понимание обожения заведомо включает в себя эти аспекты «телоса» и полноты (исполненности) – т. е. в наших терминах, представляет обожение как «проект» и «трансцензус», причем осуществляется это речью догматики и эсхатологии – дискурсами, с которыми участность Участного органона трудней и меньше всего достигает общения и общности.

Сходная ситуация – и со следующей в ряду квалификаций Внутреннего органона. Онтодиалог обладает этическим измерением, и исихастский опыт имеет в своей природе неотъемлемые нравственные аспекты (так, выше мы констатировали примат нравственных условий в организации опыта). Эти аспекты весьма заметны, они в большой мере определяют облик и атмосферу опыта и особенно, может быть, их выдвигает на первый план русский исихазм. Как опыт этический и этицизированный, исихастский опыт не может не иметь своим верховным началом – *любовь*, верховный принцип не только этоса, но и космоса христианства. Здесь это начало выступает, прежде всего, как движущее начало и сама стихия, среда Богообщения, онтодиалога. В итоге обращения, энергии трансцендирования выступают в сознании как энергии притяжения Внеположного Истока, и сознание квалифицирует их как энергии любви. И точно так же, в качестве энергий любви выступают во внутреннем мире человека его ответные энергии, участвующие в онтодиалоге. Далее, в этом же контексте диалога естественно возникает и квалификация опыта как *познания*. Разумеется, это не научное познание, организуемое в автономный познавательный процесс, а то познание, что сопутствует общению: познание как о-своение Другого, как расширение своего мира – его миром, осуществляемое любовью и в любви, в стихии самоотдачи.

* * *

Квалифицируя опыт в аспекте действия, как род активности, Внутренний органон характеризует этот род как пребывание сознания в «модусе трезвения». Мы сразу отметили сходство этого модуса – и шире, выразившегося в нем обще-

го подхода к сознанию, – с понятиями и подходом феноменологии. Из анализа этого сходства и должна возникнуть та «деятельностная» квалификация, какую даст исихастскому опыту Участный органон.

Но обратиться к философской феноменологии при построении Участного органона толкают и более крупные обстоятельства, чем сходство между исихастским «трезвением» и гуссерлианской «интенциональностью», или «ноэзисом». Дело в том, что у нас пока нет еще никакой методологической основы для этого построения. Хотя представленные начатки Участного органона и следуют диалогической парадигме, но диалог пока довольно ущербен: роль участного сознания, в основном, сводится к пассивным репликам. Вооруженное лишь одним принципом диалогизма, участное сознание еще не является полноценным диалогическим партнером в проблеме органона, ибо его собственные позиции в этой проблеме развиты недостаточно. Правда, в концепции онтодиалога участное сознание представило собственную онтологическую базу; но базы методологической, которая для органона еще нужней, оно не может представить. Диалогизм до сих пор сумел выразить себя сильней и ярче всего на полуриторическом уровне – как убеждение, как нравственный пафос, как эмфатически заявляемая и упорно варьируемая установка; он также создал, бахтинскими усилиями, содержательную эстетику и литературную теорию; однако как философия – сколько бы в том ни разуверяли настойчивые лоббисты – он остался пока лишь серией разношерстных, спорных индивидуальных опытов, а в сфере метода имеет предъявить и того меньше.

По этой причине мы нуждаемся в дополнении методологической основы искомого органона; и вскоре видим, что в поиске методологических парадигм, пригодных для этой цели, почти нет выбора. Дополнение не должно быть чужеродно уже избранным принципам диалогичности и участности, должно внутренне согласовываться с ними. Это исключает для нас (что уже замечалось) использование канона позитивистской методологии, делает неадекватными методологии постмодернистские, как то, археологизм Фуко или деконструктивизм (гибкие, но сужающие себя идеологическими шорами антиантропологизма) – и почти однозначно обращает к методологии феноменологической. Здесь налицо опреде-

ленная созвучность, родственность с установками участного сознания. Ядро феноменологнческого метода, акт интенцнонального всматривания, дополненный установкой интерсубъективности, из горизонта моего опыта различает в опыте Другого общие нам структуры трансцендентальной субъективности, и может интерпретироваться как развертывание моей участной установки; так что конституируемое в этом акте «трансцендентальное Я» есть по отношению к Другому – Я участное. Обратно, установка участности в трактовке Бахтина выступает, по сути, близкой к установке феноменологической редукции: обе они означают установку познания, осуществляемого путем помещения познаваемого в перспективу, в мир опыта познающего субъекта, – что требует условно исключить из рассмотрения, «взять в скобкн», не столько весь внележащий мир, сколько все внесубъектные позиции. (Ср. уже приводившееся: «Понять предмет – значит понять его в его отношении ко мне», etc.). Но не нужно и преувеличивать близости двух русл, которые отнюдь не слились: весьма тяготея, в поздний период, к позициям диалогичности, Гуссерль все же не создал их органического синтеза с феноменологией, изначальная сосредоточенность которой на субъекте так и не уравновесилась сосредоточенностью на общении (ср. ниже II-Г); равно как и диалогизм не стал себя усложнять прививкой строгнх феноменологнческих процедур.

Встает, однако, другой вопрос (не возникавший в случае диалогизма): является ли возможным и допустимым намечаемое нами применение феноменологического метода? Область исихастского опыта, имеющая своим ядром мистический опыт, принципнально отлична от тех видов опыта, на материале которых и для понимания которых развивалась феноменология. Утверждая безупречную строгость феноменологнческой дескрипции н достижимость в ней полной артикулированности опыта, выведения его смысловой структуры в ясную и совершенную очевидность (знаменитая Evidenz, девиз и рефрен построений Гуссерля), Гуссерль не раз подчеркивал, что его анализ относится к опыту «обычного» сознания и научного сознання; и сам он, и его последователи предостерегали от «мистических коннотаций», отмежевывались от любых сближений с мистикой и эзотерикой – сближений, к которым, казалось бы, влекли некоторые процедуры и понятия феноменологни, начиная с «созерцания

эйдосов». Но надо заметить, что в таких декларациях никогда не рассматривались конкретные школы или конкретные особенности мистического опыта; «мистика» выступала скорей как условный оппонент, сфера иррационального произвола, отсутствия всякой проверки опыта и дисциплины мышления. Среди бесчисленных мистических, квази- и псевдомистических течений, школ, феноменов, одни отстоят дальше, другие ближе к этому жупелу, однако исихазм едва ли вообще имеет с ним нечто общее. Даже в позитивистском сознании «мистика» не отождествлялась с аскетикой, и можно было встретить высказывания, что «мысль Гуссерля аскетична». Такие слова можно считать не метафорой, а реальной типологической оценкой: в «Подвижнических опытах» преп. Исаака Сирина и в «Идеях-I», к примеру, мысль, действительно, движется в том же элементе строгого и напряженного, неуклонно продвигающегося всматривания. И тем не менее, применимость феноменологической дескрипции к сфере исихастского опыта остается вопросом. Дело не в пугале, которым во времена Гуссерля любило себя пугать научное сознание, а в реальной специфике событий трансцендирования как *предельного* человеческого опыта. Эта специфика конкретна, и вопрос не решается априори. Действительное соотношение «исихастского сознания» и «феноменологического сознания» будет раскрываться постепенно и представит, в итоге, поучительную картину общности одних элементов (с одного из таких мы и начали тему), модификации других (своего рода экстраполяции феноменологии за ее первоначальную область) и полного расхождения в третьих.

Независимо от характера, содержания и всех прочих аспектов, феноменология рассматривает любое явление и предмет как *опыт определенного субъекта, Я,* и ставит перед собою всегда одну задачу – задачу феноменологической дескрипции, которая должна прийти к полному постижению предмета, мыслимому как ясная очевидность, Evidenz, всех связанных с предметом эйдосов (сущностей, смыслов, общих принципов, универсальных структур...). Уже в этой начальной формуле выступает проблема: ее первая часть утверждает чисто субъективистскую позицию, тогда как вторая – не менее чисто объективистскую. Феноменологический метод сопрягает их в себе, вполне конструктивно осуществляя выход из старой субъект-объектной парадигмы.

Первую позицию реализует пресловутая феноменологическая редукция, кардинальная смена принципа наблюдения и описаиия, переводящая предмет в контекст, в мир субъектного (принадлежащего субъекту) опыта, превращающая его в «предмет-в-опыте»: предмет, уже не пред-стоящий извне сознанию (субъекту, Я), но взятый в новом онтическом аспекте или даже онтологическом измерении – в ином образе существования, бытийствования, означающем уже не «стояние», а «функционирование», действие, ибо в мире – или точнее, измерении – опыта, вещи существуют не «стоя», не в статическом пребывании, а действуя, выполняя определенные функции. В нашей терминологии, «мир-как-опыт» феноменологии представляет собой не именное и эссенциальное, а глагольное и энергийное измерение. Важно отметить, что, вопреки внешнему смыслу обычных формул редукции – «взятие в скобки», «выключение» (Ausschaltung) внешнего мира, etc. – последняя несет не сужение, а расширение горизонта описания: феномены внешнего мира не исключаются из поля зрения, но, будучи относимы к моему опыту, включаются в его мир как в мир более широкий, единый внешне-внутренний мир действия.

Вторая же позиция реализуется в ключевом акте феноменологического узрения, в котором равно существенны как содержание, так и характер, способ осуществления. По содержанию, именно здесь достигается цель метода, раскрытие смысловой структуры предмета-в-опыте. Комплекс субъектного, моего, опыта, представляюший предмет, разделяется на «естественно, или психологически субъективное» и «трансцендентально субъективное» содержание. Первое включает в себя случайные элементы, носящие чисто частный и единичный характер, возникшие лишь по стечению обстоятельств. Второе же объединяет универсальные структуры опыта: то *субъектное* (мое), что, на поверку, оказывается не *субъективным* (т. е. осмысленным и достоверным лишь для меня), а общезначимым и общеобязательным. Программный тезис Гуссерля гласит: «Психологический личный опыт (Erlebnis) случаен и относителен, трансцендентальный личный опыт необходим и абсолютен»[148]. Эти «структуры

[148] *E. Husserl.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I-s Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 3 Abdr. Halle 1928. S. 105 (Далее как «Ideen-I»).

трансцендентальной субъективности» и суть те сущности или эйдосы, к выявлению которых стремится дескрипция (откуда видим, что категории сущности (Wesen) и эйдоса у Гуссерля могут трактоваться очень нетрадиционно – как «функции интенциональности», по его выражению – и, тем самым, категории мира опыта, категории действия). Гуссерль настаивает, что при всей сложности и глубине проделываемого различения и выявления, феноменологический акт является не аналитической деятельностью разума, не рассуждением или выведением, но *непосредственным постижением*, которое носит в точности характер (у)зрения, всматривания: пристально сосредоточиваясь на определенном опытном содержании – делая его предметом своей интенции, «интенциональным объектом» – в напряженном усилии внутреннего, интеллектуального зрения, сознание продвигается ко все большей отчетливости видения, ясней и ясней различает состав и строение предлежащего опыта.

Как всматривание *умного* зрения, разумно-осмысливающее, интенциональный акт сознания Гуссерль именует *ноэзисом*. Ноэзис, разумное осознание-осмысливание (Sinngebung) опытно-воспринятого, организующее (конституирующее) его в смыслоносную цельность трансцендентальной структуры, – истинное ядро феноменологического акта. Во всем же течении акта Гуссерль различает три фазы. Пока (или если) опыт не производит ноэтического, смыслообирающего усилия (что, конечно, возможно), он ограничен коллекцией или регистрацией «сырья», «материи» опыта, его элементарных компонент – простых ощущений, эмоций, восприятий цвета, формы...; и это – «*гилетическая*» или «*материальная*» (ὕλη, Stoff) *фаза* – или род – опыта, а-ноэтическая или пред-ноэтическая. Затем следует собственно *ноэтическая фаза*; а ее плод, или же привносимый ею в ее предмет аспект осмысленности – предмет как ноэтически проработанный – Гуссерль рассматривает отдельно. Коррелат ноэзиса в предмете ноэзиса, т. е. опытное содержание, конституированное в осмысленную цельность, поставленное из акта в факт, есть «*ноэма*», и приведенность опыта к ноэмам – его *ноэматическая фаза*. Как прямое отражение ноэзиса, она строго параллельна ему: «Нет никакого ноэтического момента без некоторого специфически принадлежащего ему ноэматического момен-

та»[149]. Как «смысловой предмет», ноэма, может показаться, без нужды увеличивает собою ряд классических понятий, таких как ноумен, как уже введенные в феноменологию сущность, эйдос. Однако новым и специфичным является принадлежность ноэмы миру-как-опыту (в силу которой ноэма сближается с простым *значением*, но все же не сводится к нему). Как terminus technicus интенционального акта, ноэма есть смысловой предмет, взятый в опытном, «акционном» модусе и потому изымаемый – как мы скажем – из эссенциального дискурса (хотя, как замечает Гуссерль, род бытия ноэмы как сугубо «несамостоятельного» образования, эпифеномена ноэтической деятельности, нелегко точно охарактеризовать; и можно усматривать в ней некоторую онтологическую двойственность, колебание между «именем» и «глаголом» бытия – что не столь редко в феноменологии, «онтологическая грамматика» которой бывает, порой намеренно, неоднозначна, переливчата). Это отличает ее и от чисто эссенциалистского «ноумена» (можно, если угодно, сказать, что ноэма – «ноумен-в-опыте»), и от «эйдоса» (который служит у Гуссерля широким термином, что может браться как в рамках трансцендентально-интенциональной процедуры, так и вне ее). С другой стороны, ноэма коррелативна простому исходному «предмету опыта» – и также отлична от него, как плод его интенциональной обработки. Ноэма – предмет опыта, окачествованный отнесением к миру субъекта опыта (редукция) и интенционально наделенный доставляемой этим миром смысловой структурой трансцендентальной субъективности (ноэзис).

* * *

Но что же, наконец, происходит, когда феноменологическое сознание делает своим предметом исихастский опыт? Опыт отрефлектирован в себе, имеет собственный встроенный органон и отвечающую ему методологическую установку. Возникает методологическая ситуация, которую по-русски передают метафорой «пасхального яйца», а на Западе – «китайской коробочки»: ситуация метода-в-методе, органона-в-органоне. Феноменологическое сознание наблюдает самонаблюдающее исихастское сознание. Важно, что в установку первого входит – не привносить в свое наблюдение *опыт фе-*

[149] Ib. S. 193.

номенолога как субъекта. «Феноменолог как феноменолог не есть для себя Я, он как человек "заключен в скобки"»[150]. Так мы получаем возможность перейти от первой коробочки ко второй, что в ней. Феноменологическому сознанию представляется Духовный Процесс, деятельность исихастского сознания. Первое и самое общее, что оно здесь обнаруживает (с удивлением, но убирая удивление в скобки), – это многочисленные, достаточно глубокие сходства и совпадения со своею собственной деятельностью – разумеется, при разительном несходстве генеральных целей, исторического, религиозного, культурного и всех прочих контекстов. Отсюда возникает постановка задачи: решением темы «философская феноменология и исихастский опыт» должно быть, прежде всего, последовательное сопоставление Духовного Процесса, каким он представляется в аскетическом дискурсе и его Внутреннем органоне, – с феноменологическим актом, интенционально-трансцендентальным узрением опыта.

Феноменологический акт открывается феноменологическою редукцией. Вспомним, с какой позиции, под каким углом рассматривает мир аскетическое сознание. Это – цельное и последовательное видение, неуклонно следующее установке Спасения, понятой действенно – как установка Подвига. Подвиг же – определенный опытный путь, школа исихастского опыта. И, стало быть, исихастское сознание последовательно помещает весь мир в перспективу проходимого опыта, так что, в терминах феноменологии, последний выступает как «объясняющее», explanans, а первый – как «объясняемое», explanandum – или, что равносильно, мир «берется в скобки» как мир «объективный», имеющий собственные основания и оценки, независимый от опыта. Это описание говорит за себя – перед нами не что иное как установка редукции. Мир для исихастского сознания есть мир-как-опыт (аскета), есть мир-как-Подвиг. Как большинство аспектов и содержаний этого сознания, указанная установка не остается для него незамеченной, но проводится осознанно. Из многих свидетельств этого, напомним хотя бы тему примата опыта у Паламы. В приводившейся цитате [139] св. Григорий говорит, что постижение вещей духовных дается «не рассуждением, а делом и практическим опытом» – иными словами, достигает-

---

[150] Э. *Гуссерль.* Амстердамские доклады. // Логос. 1994. № 5. С. 17.

ся из соотнесения с опытом, помещения в мир-как-опыт. Это – частый и акцентируемый мотив; Палама настойчиво требует считать живой личный опыт, и только опыт, принципом поверки истинности, подлинности и достоверности. «Истинный философ, у которого мысль действенна, а действие осмысленно, через сами дела показывает основательность ... своей мысли»[151]. Под «делами», как видно из контекста, святитель здесь разумеет – Подвиг; мы же, в нашем контексте, вправе квалифицировать эту исихастскую установку как sui generis аналог феноменологической редукции (хотя вопрос о роли Традиции в данной установке требует особого рассмотрения).

Можно ожидать, что в составе исихастского опыта должны найтись аналоги и дальнейшим этапам феноменологического акта, коль скоро этот опыт не оставляется в его сырой субъективности. Но уточним прежде, как следует проводить сопоставление. Исихастское сознание проходит Духовный Процесс, который само же строит; Духовный Процесс – процесс его аутотрансформации. Более точно, трансформация совершается – см. разд. II-A, II-B – собственно энергиями человека (обычными, управляемыми, подчиненными воле и сознанию) и энергиями «спонтанными», которые сознанием воспринимаются как не только не управляемые человеком, но и не принадлежащие человеку, исходящие от Внеположного Истока. Обе компоненты последовательно выстраивают восходящие ступени Процесса, каждая из которых характеризуется, прежде всего, определенным типом энергийного образа, т. е. определенным строением всего множества разнородных и разнонаправленных энергий человеческого существа. В таком описании не видно покуда сходства с феноменологической дескрипцией опытных содержаний; но это сходство начинает быстро раскрываться, если мы вспомним, что формирование любой ступени Процесса предполагает самонаблюдение и рефлексию. Из этих аспектов Духовного Процесса нам и следует исходить.

Ключевая характеристика феноменологического сознания – его *интенциональность*, понимаемая у Гуссерля двояко, в слабом и сильном смысле. В первом случае интенциональность означает просто общее, неотчуждаемое свойство соз-

---

[151] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. II 1, 9. С. 123 .

нания иметь «предмет сознания», всегда быть направленным на некоторое содержание. Во втором же случае имеется в виду направленность усилиная и специальная: не переходящая с одного содержания на другое, но пристально сосредоточенная на некоем избранном, имеющая на него иацелеииость (Abzielen) н напряженно, пытливо углубляющаяся в него – делающая его *интенциональным объектом*. В отлнчие от «слабой» интенциональиости, иеотъемлемой, но могущей быть и простой полумашинальной фиксацией предмета, нацеленная ннтенциональиость – не постояиная и непременная принадлежность сознания, ио особый *интенциональный акт*. Это – целенаправленный акт, н цель его в том, чтобы сознанне, осуществляя себя как способность *интеллектуального всматривания*, постигло предмет, т. е. достигло его (интеллектуального) узрения как предмета интеллигибельного – наделенного интеллнгибельиой структурой, которая у Гуссерля, будучи добываема интенциональностью, именуется *интенциональной структурой*. Поиятно, что в сочетании с феноменологической редукцией, интенциональная структура предмета созиания – ие что иное как структура трансцеидентальной субъективности предмета-в-опыте.

Как явствует из этого опнсания, вся деятельность феноменологического сознания может рассматрнваться как развертывание его определяющего предиката иитенциональности – как «нкономия интенциональности» или, на языке феноменологнн, «интенцнональный опыт». С интенциоиальностью так или иначе ассоциируется большинство понятий н свойств, образующих феноменологическую концепцию созиания; н само сознанне в трансцендентальном акте может квалифицироваться как *сознание в модусе интенциональности*. Не менее ясно уже и то, что эта квалифнкация есть близкая параллель к основной деятельностной (глагольной) квалификации исихастского сознания как *сознания в модусе трезвения* (разд. I-B). К сути обоих модусов (установок, режнмов сознания) принадлежит собранная нацеленность, достигающая осмысленной ясностн; и поннмание трезвенного исихастского сознания в нашем участном органоне должно возникнуть из сопоставления этих модусов.

Вполне очевидно, что здесь подлежат сопоставлению не две отдельные категории, но два обшириых концептуальных комплекса нли топоса, что порождаются категориями ин-

тенциональности и трезвения. Согласно внутреннему органону (см. I-В), к топосу трезвения принадлежат – внимание (членимое на ряд видов – внимание ума, сердца, внимание к себе...), память (также членимая – памятование о Боге, память смертная, память о грехах своих...), самонаблюдение, различение (диакрисис), хранение (блюдение, стража) ума и – отдельно – сердца, бодрствование, бдительность, «внутрь-пребывание» (термин Феофана Затворника), сердечное безмолвие (исихия), чистота сердца. Топос же интенциональности у Гуссерля (см. в первую очередь, «Ideen-I», §§ 35–37, 92) включает меньше основных понятий, однако они берутся во многих тонких оттенках (порой трудно передаваемых в переводе). В центре и здесь – *внимание*; по Гуссерлю, «внимание есть вообще не что иное как основной вид модификаций интенциональности»[152]. Его передает спектр почти синонимичных терминов: Aufmerksamkeit, Attention, Achten, Beachtung ... – постепенно переходящих в термины, выражающие удержание, поддержание внимания: «бодрствующее Я» (waches Ich), бдительность (Achtsamkeit), столь же важная, как само внимание: «Каждым актом [интенциональным – *С. Х.*] управляет некоторый модус бдительности»[153]. – Далее, как и в аскетике, идет *память*. Она имеет и тот же основной смысл: память есть принцип и способ связности и единства сознания; однако в разработке концепта сказывается различие дискурсов. Практическая речь аскетики акцентирует абсолютную необходимость памяти и пагубность забвения (тема, особенно развитая в «Сорока главах о трезвении» св. Филофея Синайского); выделяет виды памяти. Аналитическая речь феноменологии расчленяет память не «в ширину», а «в глубину», в ее рефлексивной структуре. Ядро памяти – «гистерезисная», как говорят в физике, способность сознания задерживать первично воспринятые содержания «еще сознаваемыми». Это – «задержка» (Retention), к которой Гуссерль симметрично по времени – и, заметим, дискуссионно! – присоединяет «пред-держку» (Protention, неологизм Гуссерля) приближающихся, ожидаемых содержаний; и так же к основному действию памяти, при-(или вос-)поминанию (Erinnerung, Wieder-erinnerung), симметрично присоединяется «пред-по-

---

[152] *E. Husserl.* Ideen-I. S. 193.
[153] Ib. S. 67.

минание» (Vor-erinnerung), или же «пред-мелькнувшее ожидание» (vorblickende Erwartung; рус. «предвосхищение» мало адекватно, поскольку ближе к предчувствию, чем к увиденному, хотя бы мельком и проблеском). – Затем, понятие *самонаблюдения* (Selbstbeobachtung) Гуссерль не вводит в свой круг, находя его слишком связанным с отвергаемой парадигмой «объективного наблюдения» позитивистской науки и потому несущим опасность опредмечивания Я (см. «Идеи-I», § 79). Момент интроспекции все же присутствует в структуре интенционального сознания, но выражается другими понятиями и средствами – в нашей терминологии, более удаленными от эссенциального дискурса и приближенными к дискурсу энергии. – Далее, целый ряд терминов передает «направленность-на»: Gerichtetsein-auf (быть-направленным-на), Zugewendetsein-zu, Zuwendung (обращенность-к), Abzielen (нацеленность), и др. – И наконец, особой группой понятий передается ноэтический и рефлексивный аспект, освоение предмета направленности: постижение, схватывание (Erfassen), осмысление (Sinngebung) и др.

Можно считать, что все понятия в этих перечислениях хранят свои обычные, прямые значения. Специфика аскетического или феноменологического дискурса не налагает на них особой печати, и оба ряда могут свободно сопоставляться. Прежде всего, в них отчетливо выделяется общее ядро понятий, передающих событие интеллектуального узрения-созерцания: *направление внутреннего зрения на определенное содержание сознания – (у)держание этого содержания в фокусе внутреннего зрения – схватывание, постижение этого содержания.* Топос интенциональности практически исчерпывается этим ядром, но содержание топоса трезвения заметно выходит за его рамки, оно разнообразней и шире. Мы рассмотрим сначала моменты общности, имплицируемые наличием ядра, чтобы перейти затем к обсуждению различий.

Прежде всего, выделенное ядро раскрывает нам общий корень трезвения и интенциональности: корень *зрительный*, по сущности, и *эллинский*, по истокам. Мы видим, что исихазм и феноменология, при всей радикальной разнородности, являют собою две школы мысли, подходящие к мысли как к *умо-зрению*; и как таковые, обе они восходят к одной общей почве, к единому корню европейского умозрения, которым служит эллинский разум. Именно этот разум изна-

чально мыслит и осуществляет себя в (обобщенно-)зрительной парадигме, как способность «умного», интеллектуального видения (всматривания – узрения – созерцания), сущностно идентичную, а в реализации изоморфную физическому, природному зрению. (Также общим следствием почвы – а не частным мотивом феноменологии – является представление интеллектуального видения как постижения *непосредственного*, хотя и дающегося постепенным углублением – представление, сложившееся еще в классической античности, в противовес эпистемологии софистов). Примат зрительной системы репрезентации, утверждение зрительной природы сознания и разума выступают настойчиво и всюду в феноменологии, как и в исихастской традиции. Трезвенный контроль за внутренней жизнью осуществляет, согласно термину Паламы, «ум – епископ», т. е. буквально – надзирающий; высшая форма исихастской молитвы нередко (скажем, у старца Василия Поляномерульского) именуется «зрительной молитвой»; и высшая стадия исихастского Богообщения, феория, хотя и не может достаточно адекватно характеризоваться как «созерцание» (в отличие от высших состояний языческой мистики), однако включает в себя световой опыт претворенного, «умного» зрения. Что же до феноменологии, то ее метод Гуссерль именует «методом прояснения (Klärung)» и описывает его в точности по образцу пристального всматривания, употребляющего поиск верной дистанции и угла зрения, затем многократное повторение углубляющихся усилий узрения – покуда в предмете не останется никаких темных и смутных мест. Но это сходство не значит еще, конечно, тождества, конкретный тип оптики вполне может оказаться разным, и сказанное пока лишь открывает вопрос о сопоставлении исихастской и феноменологической визуализации. Далее мы войдем в этот вопрос несколько глубже.

В античной метафизике умозрение, бдящее всматривание ума, также порождает концептуальный узел из ряда важных понятий. В наших видах, отметим сейчас здесь только аристотелев «фронесис» – понятие, переводимое по-русски разнообразно и неудачно: «разумение» (в «Метафизике»), «разумность, рассудительность» (в этическом цикле) и др. Переводы не отражают именно той специфической природы понятия, промежуточной между состоянием и действием, пассивностью и активностью, за счет которой оно оказыва-

ется у Стагирита посредствующим между Высшим началом (Благо, Мудрость) и началом онтологической подвижности, энергией. В силу этой природы, фронесис носит характер бдения; имея в виду преимущественно этическую его сферу у Аристотеля, Гадамер толкует его как род бдения более «практический» (в смысле античной πρᾶξις): «Бдение (Wachsamkeit) действенно только там, где мы добиваемся чистого прозрения теории [античной θεωρία – *С. Х.*]. Но столь же действенно и бдение, с помощью которого мы стремимся обнаружить добро... Это бдение Аристотель назвал Φρόνησις[154]. Принадлежность фронесиса как бдения к топосу умного зрения очевидна; в «Большой этике», к примеру, читаем: «Разумности (φρόνησις) свойственно правильно рассматривать» (1199 a30). Для нас же интересно отметить тесное соответствие с трезвением. Подобно ему, фронесис не только всматривание, но и досматривание, присмотр: «Разумность обо всем печется» (Большая этика, 1198 b12) – ср. трезвение как «стража». Больше того, в греческом топосе можно усмотреть даже аналог двойственной структуры «Внимание (трезвение) – Молитва» – структуры, куда трезвение входит «на поддерживающей роли», несет обеспечивающую функцию при главном и движущем начале (см. ниже в этом разделе). Ср.: «Разумность одна сама по себе еще несовершенна... Разумность словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело» (ib. 1184 a38; 1198 b17–19). Сопоставление древнегреческой пары *Фронесис – Мудрость* с византийской *Трезвение – Молитва*, как самих понятий, так и «икономии», действующей в каждой паре, может сказать нам многое о совершившейся смене способов мышления и путей самоосуществления человека[155]. Привлечь к сопоставлению топос интенциональности (где главным началом в паре станет гуссерлева Evidenz) было бы также небесполезно.

---

[154] *Х.-Г. Гадамер*. Хайдеггер и греки. // Логос. 1991. № 2. С. 65.

[155] Заметим, что сам φρόνησις также вошел в аскетическую речь, как добродетель благоразумия, одна из четверицы «родовых добродетелей», введенных св. Василием Великим и упоминаемых, напр., у Евагрия в «Слове о молитве» и «Практике». Но он здесь играет лишь незначительную и незаметную роль, что и делает оправданным считать скорее трезвение действительным аналогом античного фронесиса в аскетическом дискурсе.

К зрительной парадигме отчетливо восходит и та общность, которую можно заметить в отношении феноменологического и исихастского сознания к *воображению*. Понятно, что пристальное всматривание может лишь нарушаться, отвлекаться появлением или продуцированием в сознании посторонних образов; и, соответственно, как интенциональный акт, так и трезвенный акт равно отделяют себя от деятельности воображения. «Узрение смыслов (Wesenserschauung) есть... аналог чувственного восприятия, а не воображения (Einbilden)»[156], но в то же время, *как подчиненный и сопутствующий момент*, деятельность воображения, или «свободная фантазия» играет важную роль в феноменологическом узрении: она доставляет всматривающемуся разуму образцы, модели, примеры – необходимый материал «гилетической фазы» конституирования смыслового предмета. «Геометр своею исследующей мыслью несравненно более оперирует с фигурами и моделями в фантазии, нежели в восприятии... Для феноменолога, который должен действовать с редуцированным пережитым опытом и смыслообразно с ним сопряженными коррелатами, дело обстоит не иначе»[157].

Что же до исихастского сознания, то негативная часть описанной феноменологической установки в нем заведомо налицо: «изгнание образов», как мы говорили (разд. I–Δ), – одно из важнейших внутренних условий организации исихастского опыта. Часть положительная, конструктивная роль воображения, тут как будто отсутствует – но только на первый взгляд. «Свободная фантазия» Гуссерля вовсе не означает рассеянного и блуждающего сознания, пассивно приемлющего откуда-то возникающие, «наводимые» образы: напротив, от этого-то сознания пуще всего и с отвращением отшатываются как исихастская аскеза, так и умственная аскеза феноменологии. Речь идет совсем о другом: о сознании, свободно сканирующем горизонт интеллигибельного, зорко находя и цепко схватывая, отбирая материалы и средства для решения определенной, ни на миг *не упускаемой из вида* задачи. Тем самым, налицо структурирование: в отличие от воображения как такового, предполагаемого обычно самодовлеющим, аметодическим и бесцельным, данную способность сознания,

---

[156] *E. Husserl.* Ideen-I. S. 43.
[157] Ib. S. 131.

вполне методичную, уместно называть функциональным, операциональным или служебным воображением. И работу этой способности мы различаем в аскетическом дискурсе без труда. Трезвенное сознание всматривается в свой предмет (обычно – в некоторую ступень Духовного Процесса; точней о характере предмета скажем ниже), продвигаясь к его прояснению, как правило, с помощью богатого, разнообразного репертуара уподоблений, т. е. иначе говоря – тех же «образцов, моделей, примеров». Приводить подтверждения тут даже нет нужды, ибо язык уподоблений – издревле главный язык аскетического дискурса (еще одна эллинская черта), и на каждой странице Исаака Сирина или Макариева корпуса можно не только найти их, но и удостовериться, что чаще всего они суть орудие не художественной риторики, а именно – *углубления всматривания*. – Итак, для исихастского сознания изгнание *всякого* воображения из сути, стержня Духовного Процесса бескомпромиссно; столь же бескомпромиссно изгнание полностью, отовсюду воображения *необуздываемого и неповеряемого*, самостийного; но *операциональное* воображение изначально служит одним из важных рабочих средств трезвенного осознания-осмысления. Во всем этом нет кардинальных расхождений с феноменологическим сознанием; но расхождения не могут, конечно, не возникнуть за счет глубокого различия целого и его целей. И само интеллектуальное всматривание и, тем паче, служащий ему поиск уподоблений (моделей и примеров) играют в Духовном Процессе намного более узкую, ограниченную роль, чем в интенциональном акте. Для исихастского сознания личностно-диалогическая парадигма всегда важней и приоритетней имперсональной зрительной парадигмы.

Другой существенный момент общности – в том, что в модусе интенциональности, как и в модусе трезвения, сознание достигает некоторого соединения, *синтеза активности и пассивности*. Для модуса трезвения это отмечал уже Внутренний органон, к оценке которого (кстати, выраженной в разд. I-В весьма аналитичным рассуждением современного богослова) органон участный вполне может присоединиться. В структуре трезвенного сознания и акта отчетливо идентифицируются и активность, и пассивность, и синтез их. Аспект пассивный доставляется тесной связью трезвения и внимания с *безмолвием* и *покоем*. Трезвение – «сладостная без

мечтаний тишина ума» (св. Исихий Синайский), и «способ трезвения есть... иметь сердце глубоко всегда молчащим и от всякого помысла безмолвствующим»[158]. Аспект активный ничуть не менее акцентирован. Трезвение – «*деятельное* любомудрие ума» (Исихий), оно «живое, деятельное и тонкое» (он же), и оно требует «*с крайним напряжением* внимания блюсти свой ум» (св. Филофей Синайский, курсив наш), оно «держит непрестанно в напряжении умные очи» (он же). – Что же до интенциональности, то, отталкиваясь от старой трактовки опыта и восприятия как «претерпевания», в ключе пассивности, Гуссерль первоначально, в «Логических исследованиях», утверждал в интенциональном акте лишь противоположную модальность, находя, что интенциональность – выражение присущего опыту «характера акта». В дальнейшем, однако, он корректирует такую трактовку в направлении сочетания модальностей. В IV-м из «Картезианских размышлений» это сочетание, представленное как сочетание «активного и пассивного генезиса» феноменологического предмета, слегка напоминает гегелев синтез. «То, что мы в жизни, так сказать, встречаем готовым как простую сущую вещь, в отрыве от всех "духовных" характеристик... – дано изначально, как "оно само" ("es selbst") в синтезе пассивного опыта [Erfahrung, в отличие от Erlebnis, не бывающего пассивным – *С. Х.*]. Как таковое, оно предзадано (ist vorgegeben) "духовным" активностям, занятым активным постижением. Но, пока они исполняют свою синтетическую работу, пассивный синтез, что доставляет им всю "материю", продвигается все дальше. Вещь, предзаданная в пассивном созерцании, затем появляется в созерцании едином», etc.[159]. – Исихастское сознание не фиксирует особо первичной «простой пассивной данности» вещей, поскольку не занимается вообще «вещами» (см. ниже). Но путь к синтезу модальностей, как продвижение от напряженной активности разбора помыслов к явно синтетическому действию-пребыванию «стражи», неусомнительно различим в течении трезвенного акта и Духовного Процесса; и «исихия», давшая название всей Традиции, подобно «страже», есть отчетливо синтетическое понятие.

---

[158] *Св. Исихий Синайский.* Цит. соч. С. 160.

[159] *E. Husserl.* Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg 1987. S. 81.

Вполне аналогичным образом, и феноменология, и исихазм снимают дихотомию теории и практики, на чем мы не останавливаемся за очевидностью.

Далее, следует отметить известную общую тенденцию в отношении феноменологического и исихастского сознания к сфере психологического: тенденцию, состоящую в стремлении и того, и другого сознания отделить собственную природу от этой сферы, утвердив первую в некотором «сверх-психологическом» содержании. Но формы, которые принимает антипсихологическая тенденция, здесь различны, ибо различными являются выдвигаемые альтернативы – конкретные виды «сверхпсихологического» и пути выхода к нему. Путь Гуссерля хорошо известен; борьба его с «психологизмом» – самая популярная тема феноменологии. «Психологическое» тут понимается – в отличие от более широкой сферы «психического» – как наделенное всеми ущербными чертами чисто индивидуального и субъективного опыта: сугубой относительностью, неповеряемостью, произвольностью. Эти черты преодолевает – оказываясь, тем самым, за пределами «психологического» – не только трансцендентальный опыт феноменологической дескрипции, но уже и обычный «эйдетический» опыт – не применяющий редукции, но обобщающий и концептуализирующий. «Понятия», добываемые эйдетическим опытом, суть *трансцендентное сознанию* сверхпсихологическое содержание; ноэмы, добываемые интенциональным опытом, суть *трансцендентальное* сверхпсихологическое содержание. И среди всех ложных трактовок природы опыта, «на первом месте стоит крайне распространенная склонность нашего времени психологизировать эйдетическое»[160], каковая склонность и есть, очевидно, «психологизм».

Исихастское сознание выстраивает иную, более радикальную оппозицию. «Психологизмом» с его позиций называлось бы, пожалуй, то же, что и в феноменологии: низведение, редукция природы опыта сознания к чисто психологическому, т. е. замкнутому в горизонте эмпирического индивидуального сознания, содержанию и процессу. Но «опыт сознания» теперь – Духовный Процесс, направленный к событиям трансцендирования, что принадлежат иному онтологическому горизонту (горизонту необналичиваемого бытия-дейст-

[160] *E. Husserl.* Ideen-I, S. 116.

вия); и, т. о., действительная природа опыта отлична от сферы «психологического» уже не как трансцендентное или трансцендентальное феноменологии; ее отличие – бытийное, онтологическое отличие. Эта онтологическая природа Духовного Процесса в полной мере обнаруживается в его исполнении, обожении; но она проявляется в известной мере и на всех ступенях – уже, скажем, тем, что именно в ней, а не в психологической сфере, лежат *мотивации* аскетической стратегии. Авва Софроний подчеркивает это постоянно: в подвиге «внутренние конфликты ... вне компетенции научной психиатрии... Аскетический термин ... боль ... вовсе не похожа на физические или психические боли, хотя нередко захватывает и сей нижний план... Страдания кающегося не суть ... психологический конфликт ... Они по природе своей принадлежат иному плану бытия»[161]. Данный выход за пределы психологического иногда именуют «онтологической психологией», и ясно, что он вовсе не исключает присутствия в исихастском опыте также и элементов эйдетического или трансцендентального сверхпсихологизма. Их там, действительно, можно отыскать.

Но самый существенный, вероятно, аспект сопоставления – тот, в котором трезвение и интенциональность сопоставляются в своей рефлексивной структуре, как осознание и осмысление. В этом аспекте интенциональный акт предстает как единство гилетической, ноэтической и ноэматической фаз, где ключевую роль играет фаза центральная, ноэзис. Вопрос участно-феноменологического органона очевиден: возможно ли говорить о присутствии ноэзиса, или хотя бы его элементов, в исихастском опыте? Два момента являются тут решающими, редукция и зрелое рефлексивное осознание, делающее опыт интеллигибельным. Редукция, помещение предмета сознания в перспективу опыта сознания, наличествует в исихастском опыте, как мы говорили. Но наличествует и рефлексивное осознание. Так описывает св. Филофей Синайский, что́ есть трезвение: «Установив ум свой от блуждания в совершенной трезвенности в Господе... тщательно наблюдать за вторжениями в сердце и сплетениями с умом»[162]. Характер и плоды этого наблюдения вырази-

---

[161] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 59, 85, 88.

[162] *Св. Филофей Синайский.* Сорок глав о трезвении. // Добротолюбие. Т. 3. С. 404.

тельно раскрывает другой представитель синайского исихазма, св. Исихий: «Надлежит тебе острым и напряженным взором ума смотреть внутрь, чтоб узнавать входящих ... И получишь тогда опыт невидимого Божеского заступления. Ясно теперь увидишь тогда и правость сердца ... со всем вниманием смотрящий в сердце свое видит в оном свое нравственное состояние»[163]. Исихий связывает также с трезвением «незыблемое ведение». И уже в наше время св. Феофан Затворник так формулирует задачу исихастского мышления: «Ока своего умного не сводите с сердца, и все, исходящее оттуда, тотчас схватывайте и разбирайте»[164]. Все три описания с несомненностью говорят о рефлексивном, осмысливающем постижении (причем можно заметить и то, что постижение видится не рассуждающим анализом, а непосредственным актом, как и феноменологическое узрение). Чтобы понять его содержание и суть, нам надо ясней увидеть его предмет. Во что всматривается, что «тщательно наблюдает» трезвенное сознание? Если трезвение, как мы говорили, может рассматриваться как интенциональный акт – каков его интенциональный объект? Ответ достаточно ясен: *предмет исихастского сознания – энергийный образ человека.* Этот образ – свой для каждой ступени Духовного Процесса; сознание купно с благодатью формирует его (о чем см. ниже) и блюдет его. Эта задача, в свою очередь, предполагает его рефлексивное осознание, конституирование его как осмысленного целого, что именно и есть – ноэзис.

Так описывают «Идеи» содержание ноэтического процесса: «Всякий интенциональный опыт, в силу своих ноэтических моментов, является ноэтическим опытом... Ноэтические же моменты, e. g., таковы: устремление взгляда чистого Я [т. е. Я трансцендентального, осуществившего редукцию – *С. Х.*] на предмет, «помысленный» им путем осмысливания (Sinngebung)... дальнейшее схватывание (Erfassung) этого предмета, его прочное удержание (Festhaltung), между тем как взгляд направляется на другие предметы, встретившиеся в "помысленном"; сопутствующие активности эксплицирования, соотнесения, сведения воедино (Zusammengreifen), выражения разнообразных установок веры, доверия, ценности

---

[163] *Св. Исихий Синайский.* Цит. соч. С. 162.
[164] *Еп. Феофан Затворник.* Цит. изд. С. 174.

и т. д.»[165]. Соединяя только что приведенные тексты Традиции с приводившимися ранее, с нашими разборами стражи, внимания, трезвения, «ума-епископа», с описаниями осмысливающих и проверяющих процедур Внутреннего органона, – мы можем найти в исихастском опыте практически все перечисленные ноэтические моменты. Аскетический корпус позволяет сделать и большее: зафиксировав определенную ступень Духовного Процесса – покаяние, сведение ума в сердце, бесстрастие... – сформировать комплекс свидетельств Традиции, которые в совокупности представляют данную ступень, т. е. отвечающий ей энергийный образ человека, как опыт сознания, включающий все ноэтические моменты – уже конкретными, реализующимися применительно к данному предмету сознания.

Можно полагать, таким образом, что становление каждой ступени Духовного Процесса включает в себя не только отдельные ноэтические моменты, но и цельный ноэзис, конституирование определенного энергийного образа человека как данной в опыте смысловой структуры. Такое заключение выражает, конечно, достаточно высокую степень соответствия между исихастским и феноменологическим сознанием и опытом. Но с ним мы уже постепенно достигаем предела общности этих двух миров опыта; дальнейшее продвижение участно-феноменологического всматривания начинает фиксировать все более радикальные различия.

Первым источником их оказываются вопросы о завершении, завершенности и полноте осмысливающего узрения. Это понять нетрудно. События мистического опыта, как их описывает дискурс энергии, обладают необналичиваемостью, означающей их кардинальную открытость, распахнутость в инобытие – и, соответственно, отсутствие или умаленную, минимальную роль всех эссенциальных характеристик – сущности, телоса, законченной формы и т. п. В феноменологии трансцендентальные структуры интенционального опыта не предполагают эссенциалистской онтологии и, больше того, как выражающие образ бытия предмета-в-опыте (в акте, действии), они обнаруживают известную близость к дискурсу энергии. Но эта близость заведомо ограничена, дескрипция в горизонте бытия-в-опыте сочетается у Гуссерля с сохранени-

[165] *E. Husserl.* Loc. cit. S. 181.

ем языка сущностей и эйдосов и с твердым акцентом на достижимости и достнжении полных и завершенных, исчерпывающе законченных смысловых структур. И этот язык, и этот акцент должны неизбежно порождать расхождения с исихастским видением и дискурсом.

Феномеиологическая дескрнпция должна доводить ноэзис до пресловутой Evidenz, ясной очевидностн н аподиктической достоверности; никаких темнот, неясиостей, «неразрешенных» (оптически, в акте узрения) деталей не должио остаться в предмете. Но, если предмет – энергнйный образ человека, отвечающий некоторой ступени Духовного Процесса, то в него вносят вклад эиергии Виеположного Истока, действне которых представляется сознанию спонтанным и принципиально неисследимым. Рассматривая свой предмет, происходящее на данной ступени Процесса, в соответствии с редукцией, в перспективе собственного опыта, сознание прннципиально не может его объяснить в полноте – что то же, не может довершить конституирования трансцендентальных структур (хотя в исихастском опыте, как мы отмечалн, «ясность вндения», осмысливающая способность и активность не умаляются, а возрастают). – Итак, нсихастский органон производит ноэтическое освоение своего опыта; однако критерии и границы этого освоення не могут совпадать с гуссерлевой Evidenz. Это не дефект осмысливающего сознания, а органнческая черта того, что с созианием происходит, события траисценднрования: вырванный, нзолированный элемент такого события не может иметь самодовлеющей смысловой законченности.

Недостижимость «абсолютного» ноэзиса – никак не самое крупное нз тех несовпаденнй с феноменологическим актом, что порождаются специфическою природой Духовного Процесса. Время взглянуть вплотную на очевидное, но до поры не обсуждавшееся обстоятельство: с интенциоиальным актом – иначе говоря, полным актом самореализации феноменологического сознания и цельным составом феноменологического опыта – мы покуда сопоставляли «трезвенный акт», который является существенным элементом Процесса, но отиюдь не исчерпывает его. Задача же наша в том, чтобы сопоставнть с феномеиологическим опытом, увидеть в (участно-)феноменологической перспективе *весь* Духовный Процесс, как цельность опыта исихастского; сопоставнть целое с

целым. Для этого нужно, прежде всего, соотнести «трезвенный акт» с целым Духовного Процесса: увидеть место трезвения в этом целом и увидеть, какое иное содержание целое включает в себя.

Членение исихастского опыта на трезвение (взятое собирательно, как единый опытный комплекс со вниманием, памятью и проч.) и некое иное, отличное содержание традиционно проводит сам аскетический дискурс. Начиная с классических трактатов синайского исихазма, мы всюду находим в нем повторяющийся и варьируемый тезис: необходимый и незыблемый каркас Духовного Процесса образуют в едином сочетании – *трезвение и непрестанная молитва*. «С трезвением должно сочетать молитву Иисусову... если же на одно свое трезвение или внимание понадеемся, то скоро ... падем»[166]. Критически важен характер этого сочетания. Творение непрестанной молитвы – вторая фундаментальная составляющая Духовного Процесса, наряду с трезвением, – но она является первой по своей роли и значению. Именно в непрестанной молитве проявляется действие благодати как «спонтанной компоненты» Процесса, как действие энергии Внеположного Истока. В свою очередь, это действие – решающий фактор, придающий Процессу его главные определяющие черты: благодаря нему Процесс становится диалогическим процессом и приобретает восходящий характер; по твердому положению не только исихастской мистики, но всей христианской антропологии, лишь благодати принадлежит «совершающая сила», которою осуществляется продвижение человека к соединению с Богом, а в исихастском опыте – трансформация энергийного образа, отвечающая восхождению по ступеням Процесса. Это положение мы отмечали еще в самом начале (разд. I–А). Трезвение же по отношению к благодатному движителю и стержню Процесса оказывается скорее в сфере его обустройства, выступая как центр некоторого комплекса «условий организации опыта» (разд. I-Δ), куда входят преодоление рассеяния, изгнание помыслов и образов, стража ума и сердца... Но, в действительности, это расчленение Духовного Процесса носит лишь методологический и условный характер. Аскетика всегда утверждала неразделимость и неотрывность, теснейшую орга-

---

[166] *Св. Исихий Синайский.* Цит. соч. С. 198, 191.

ническую связь двух слагаемых и выражала такую связь многообразно, начиная с краткой «мантрической» формулы, подчеркивающей фонетическую близость греческих слов, προσοχή – προσευχή, внимание – молитва. «Трезвение и молитва Иисусова взаимно входят в состав друг друга, – крайнее внимание в состав непрестанной молитвы, а молитва опять в состав крайнего в уме трезвения и внимания»[167]. И именно в сочетании рождается восхождение, составляющее суть и цель исихастского Богообщения. По слову св. Филофея Синайского, «внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной нлиной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен»[168].

Что же до интенционального опыта, то совершающееся в сфере непрестанной молитвы, конечно, не имеет уже никакого заметного родства с ним. Суть, ядро этого совершающегося – *онтодиалог*, и мы указывали уже, что диалогические и феноменологические установки остаются достаточно различными и раздельными. Но различия, которые вносит диалогичность сама по себе, намного превосходятся другими различиями – теми, что связаны с мистическою природою онтодиалога как события трансцендирования. В интенциональном опыте феноменологическое сознание совершает трансцендентальный акт, который в терминологии дискурса энергии должен рассматриваться как типичный пример «когитативного трансцендирования» (см. [1]) – такого, что представляет собой акт самореализации чистого разума в его природе. Событие же трансцендирования, в нашем смысле, соответствует принципиально иной концепции трансцендирования – «радикальному трансцендированию». Его кардинальное отличие от когитативного трансцендирования в том, что оно является не интеллектуальным актом и не самоосуществлением мысли в ее наличной природе, но холистическим событием преодоления и трансформации фундаментальных предикатов наличного бытия. Вся эта терминология может в данном случае показаться излишней: не требует долгих доказательств, что феноменологическая дескрипция опытного предмета есть, мягко выражаясь, нечто другое, не-

---

[167] Там же. С. 177.

[168] *Св. Филофей Синайский*. Цит. соч. С. 414.

жели мистическое претворение в инобытие. Однако наши формулировки помогут нам не ограничиться очевидным – и, на первый взгляд, полностью взаимоисключающим – различием; за ним мы увидим в структурах мысли и опыта поучительные параллели – и убедимся, что содержательные соответствия между феноменологическим и исихастским сознанием еще не все исчерпаны.

Рассмотрим ближе (насколько это возможно) восходящий характер Духовного Процесса. Как мы говорили (разд. 1-А), по мере восхождения возрастает и делается все более явной, открытой роль благодати, энергии, что воспринимается человеком как не принадлежащая ему, но исходящая от Внеположного Истока. Это возрастание выражается во все более полном формировании энергийного образа «сверхъестественного», или синергийного типа: такого, в котором вся сложная совокупность разнородных энергий человека, духовных, душевных и телесных, слагается в единство, свободно устремленное к сообразованию, согласию с благодатью. Если же вернуться к разделению Умного делания на сферу трезвения и сферу непрестанной молитвы, то можно заключить, что в энергийном образе синергийного типа это разделение попросту исчезает. Будучи устремлены и устроены к согласию с благодатью, все энергии человека в данном энергийном образе суть, тем самым, энергии онтодиалога, Богообщения, непрестанной молитвы. Но с равным основанием, весь энергийный образ, все энергии человека могут рассматриваться как пребывающие в «модусе трезвения» или «трезвенном акте», ибо они суть в собранной сосредоточенности, осуществляющей поддержание, блюдение данного энергийного образа; и это блюдение предполагает всматривание и способно к нему – ибо, напомним, «ясность видения возрастает». Обе стороны Умного делания полностью сливаются, проникая и обогащая собою одна другую.

Однако ясно также, что то «трезвение», какое мы усматриваем на вершине Духовного Процесса, в синергийном устроении человеческих энергий, нельзя до конца отождествить с первоначальным аскетическим понятием трезвения, что вводилось, по преимуществу, для средних ступеней Процесса и, при всей своей связанности с непрестанной молитвой, было все же отчетливо отличаемо от нее. Это первоначальное понятие, трезвение в собственном смысле, νῆψις, есть

устроение, установка разума, действительно, крайне близкая и феноменологнческой интенциональности, и эллинской умной зоркости, – так что все три понятия суть, если угодно, три грани единого концепта-иивариаита европейской культуры, выразившиеся в предельно разных эпохах, традициях и идейных контекстах. Усмотренное же нами «трезвенне в обобщенном смысле» есть устроение по тому же принципу, с теми же целями и свойствами, всего множества энергий человека, т. е. цельного человеческого существа – что можно называть «холистическим (всеохватным, всецелым) трезвением»; и, в отличие от исходного, интеллектуального или «разумного» трезвения, это есть уже специфический эффект областн мистического опыта. Меж двумя видами илн модификациями трезвения есть прямая преемственность: с восхождением Умного делания в близость к обожению – в сферу трансцендирования, сферу мистического опыта как такового – сопутствующее ему «разумное» трезвение развивается и трансформируется, претворяется в «холистическое» трезвение. Иными словами, холистическое трезвение – своего рода *трансцендирование трезвения* илн же специфическая *усиленная форма* его, возннкающая на вершине Духовного Процесса – н значит, при решающем действни энергий трансцендирования, благодати. В нем те же присущие трезвенню осмысленная устремленность и схватывающая, углубляющая себя нацеленность; одиако направлены онн уже не на обычный внутренний или внешний предмет, а к «согласию с благодатью», и осуществляются они не одним разумом, а всеми энергиями человека, всем его существом.

С новым понятием делаются ясней некоторые существенные черты вершинных ступеней нсихастского опыта. Трезвение, как мы сказали, в тесном родстве с обобщенно-зрительиой парадигмой н с феноменологнческой парадигмой интенциональиости. Рассмотрим, что происходит с этими двумя парадигмами – и со всею тройственной совокупностью – когда трезвение возводится в холистическую форму.

Во Внутреннем органоне (разд. I-E) мы указывали, что зрительное воспрнятие в Духовном Процессе испытывает трансформацию, претворяется в «умное» или «духовное» зрение. Аскетика подчеркивает, что, вопреки этому термнну, возникающая перцептивная модальность отнюдь не совпадает с внутренним, ннтеллектуальным зрением, но являет со-

бою новый, третий род, «третье зрение», отверзаемое действием благодатн. Так говорит Палама: «Силу Духа, видящую Божьи дары, мы называем умной, хотя она выше ума... Всесвятое созерцание Божьего и пресветлого света превышает даже умное зрение»[169]. Хотя эта открывающаяся перцепция прочно ассоциируется со зрением, и действие ее, как правило, именуют созерцанием, а воспринимаемое – Светом (Божественным, Нетварным, Фаворским...), она обладает кардинальными отличиями как от физического, так и от интеллектуального зрения. Одно из таких отличий, фиксируемое свидетельствами подвижников во все эпохи Традиции, – принадлежность новой способности восприятия не зрительному или какому-либо иному отдельному органу, но цельному человеческому существу – так что *весь человек* оказывается воспринимающим органом. «Душа, срастворенная с Духом ... делается вся светом, вся – оком»[170], – говорит Макариев корпус. «Святой видит как бы ... весь сделавшись зрением»[171], – говорит Палама.

Выводы из этого описания очевидны. На вершинных ступенях Духовного Процесса со зрительной парадигмой совершается точно то же, что с парадигмой трезвения. Как претворенное «холистическое трезвение» есть своеобразное трансцендирование трезвения, так претворенная зрительность может с тем же основанием интерпретироваться как *трансцендирование зрения*; при этом, как способность, принадлежащая цельному человеческому существу, она представляет собою холистическую способность, *холистическое зрение*. Отсюда, далее, с логическою необходимостью следуют заключения касательно третьего начала, интенциональности. В горизонте обычного опыта сознания мы усмотрели тесную внутреннюю связь, параллелизм, соединяющие между собой *трезвение – обобщенную зрительность – и интенциональность;* затем мы обнаружили, что в горизонте мистического опыта (определяемом как горизонт событий трансцендирования, в смысле дискурса энергии) как трезвение, так и зрительность обретают новые, претворенные формы, характеризуемые предикатом холистичности: тем, что реализация

---

[169] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 33. С. 96; I 3, 34. С. 97.
[170] Духовные беседы (18, 10). Цит. изд. С. 162.
[171] *Св. Григорий Палама.* Цит. соч. I 3, 21. С. 83.

нх становится делом уже не одной определенной активностн, но целокупного эиергийного образа человека. Эта логическая снтуация влечет однозначный вывод: надо предполагать, что в горизонте мистического опыта, наряду с холистическим трезвением и холистическим зрением, конституируется н новая, претворенная форма ннтенциональности, *холистическая интенциональность*. Она должна стоять к изначальной интенциональности в том же отношении, в каком стоит холистическое трезвение – к обычному трезвению, а зрение холистическое – к зрению природиому (объемлющему и физическое, и интеллектуальное). При этом, в горизонте мнстического опыта будет присутствовать триада начал: *холистическое трезвение – холистическое зрение – холистическая интенциональность*, взаимосвязанных по смыслу и содержанию так же, как соответствующая триада в горизонте обычного опыта сознания.

Мы заключилн здесь о существовании холистической интенциональности лишь чнсто дедуктивным выводом. Но можно описать ее и конкретней, если мы вспомним наше различение двух концепций трансцендирования. Обычный, классический интенциональный акт – интеллектуальный акт самореализации чистого сознания в его прнроде, нли «когитативное» трансцендирование; холистический иитенциональный акт – онтологический акт превосхождения (преодоления, претворения) фундаментальных преднкатов наличного бытня (обналичиваемого бытия-действия, в дискурсе энергии), илн «раднкальное» трансцендирование. Законно считать, что в горнзонте событий (раднкального) трансцендирования, интенциональный акт (фокусировка, нацеливание-схватывание, прецизионное всматривание, etc. etc.) продолжает оставаться главным делом человеческого сознания – как человеческого в узком смысле, как «управляемой», собственночеловеческой компоиенты Духовного Процесса. Однако *кардинально меняется интенциональный объект*. Теперь в качестве него выступает благодать, как энергия Внеположного Истока, и она обладает качественно иным способом присутствия и данности, означающим принципиальную иеданность: в нашей терминологии, она представляет собою *необналичиваемый* ннтенциональный объект. Интенция на такой объект, его схватывание («стяжание благодати») неосуществимы уже чистым интеллектуальным актом. И хо-

листическая интенциональность – не что иное как то усиление-возрастание и превосхождение-претворение интенциональности, что оказывается необходимым при переходе от обычного, обналичиваемого – к необналичиваемому интенциональному объекту.

Аскетический дискурс позволяет проследить постепенное, последовательное формирование «холистических трансцендентальных структур» по мере продвижения Духовного Процесса. Тенденция к нему заложена в Умном делании изначально, поскольку уже и на начальных ступенях Процесса интенциональный объект – энергийный образ соответствующей ступени – сравнительно с обычными объектами феноменологического узрения (отвечающими «повседневному опыту», по Гуссерлю) более сложен и динамичен, являя собою предельно подвижное множество предельно разнородных энергий. Интенция на такой объект предъявляет более высокие требования к умозрению в его цепкости, способности удержания своих содержаний в фокусе. Поэтому весьма рано трезвенный акт, исихастский аналог интенционального акта, начинает дополняться иноприродными, не чисто интеллектуальными энергиями и установками. Первый зачаток холистических структур – подключение к интенциональному акту нравственных энергий (см. разд. I-Г): признание предпосылкою трезвения чистой совести, памяти смертной и т. п. (ср.: «Кто имеет непрестанное помышление о смерти, тот острозорче, чем тот, кто не имеет его... Кто проводит жизнь без памяти смертной, надеясь очистить сердце действием одного разума ... таковой впадает в высокоумие ... Ему надлежит сильно трезвиться, чтобы за надмение не лишиться смысла»[172]). Следующий, и решающий этап – подключение энергий душевных, «сердца»: формирование путем «сведения ума в сердце» особого устойчивого каркаса духовно-душевных энергий, способного служить основою для дальнейших ступеней (см. Словарь). И вслед за тем, на вершинных ступенях, действием непрестанной молитвы и благодати холистичность, или же глобальная вовлеченность, «задействованность» энергий человека в трезвение и в интенциональность, достигает полноты. Св. Исихий Синайский передает эту последовательность посредством выразительной светометафоры:

---

[172] *Св. Филофей Синайский.* Цит. соч. С. 412.

когда установлено трезвение, то сначала как бы является «светильник, держимый нами рукою ума и руководящий нас, потом как бы луна в полном свете, вращающаяся на тверди сердечной [стадия «сведения ума в сердце» – *С. Х.*], наконец, как Солнце – Иисус»[173]. Так восходящая иерархия энергийных структур исихастского опыта представляется как путь последовательного конституирования, совершающей силою благодати, холистических претворений (трансцендирований) тройственной структуры сознания, отвечающей установкам трезвения – интенциональности – обобщенной зрительности.

* * *

К разобранным квалификациям исихастского опыта следует добавить еще две, существенные, но более специальные (отчего мы ограничимся лишь кратким упоминанием их). Во-первых, как отмечалось в разд. I-В, исихастский опыт может рассматриваться как опыт *возрастания сознания*. Это – психологическая квалификация, содержание которой раскрывается в рамках проблематики «измененных состояний сознания». Здесь, прежде всего, необходимо провести разграничение между понятиями «сдвига» и «возрастания» или «расширения», как видовыми понятиями внутри родового понятия «изменение сознания». Термином «расширенное сознание» в психологии часто именовали феномены развязывания воображения, спонтанных художественных самовыражений и т. п., форсируемых специальными искусственными путями. Уже замечалось, что такое словоупотребление едва ли оправданно. «Наркотические средства, парализующие нашу способность активного восприятия, были ошибочно названы “расширяющими сознание”, на том основании, что, ослабляя способность осмысления, они повышают способности цветовыражения. Однако это сознание есть что угодно, только не расширенное сознание. Это – парализованное, менее-чем-человеческое сознание... То, что отличает человеческое сознание, есть именно его способность активного преобразования множества чувственных восприятий в единицы смысла»[174]. Опыт такого рода явно уместней относить не к

---

[173] *Св. Исихий Синайский*. Цит. соч. С. 194.

[174] *E. Kohak*. Idea and Experience. University of Chicago Press. 1978. P. 109.

расширенному, а к сдвинутому сознанию, как равно к последнему следует относить и различные феномены патологического и шизофренического опыта, также имеющие некоторое сходство с мистическим опытом (так, отмечалось, что «шизофреническое сознание... стремится к преодолению темпоральных форм сознания»[175], – откуда вовсе не следует, что мистический опыт, также стремящийся к этому, принадлежит шизофреническому сознанию). Напротив, действительное, хотя лишь дальнее и частичное, родство с «возрастанием сознания» в исихастском опыте можно видеть в явлениях «объединяющего сознания» и «пика переживаний», описываемых в гуманистической и трансперсональной психологии. (Ср., напр., такую характеристику их: «В этих состояниях человек переживает растворение границ личности, у него появляется чувство единства с другими людьми, с природой, со всей вселенной... человек чувствует свое слияние с творческой космической энергией или с Богом. Обычные категории времени и пространства иногда становятся трансцендентными... Подобные состояния следует рассматривать скорей как сверхнормальные, чем как аномальные»[176]. Ясна также прямая связь возрастания сознания с диалогической парадигмой – ибо диалогический процесс как реализация «со-бытия», как самореализация в бытии Другого, означает, прежде всего, именно углубляющееся, нарастающее раздвигание и преодоление границ сознания – во встрече его с другим сознанием.

Те же эффекты (само)возрастания, однако совсем с иных сторон, в рамках иной дисциплины, рассматривает и последняя квалификация, которую мы укажем. Мы говорили неоднократно, что Духовный Процесс есть «восходящая иерархия энергийных структур». Каждая ступень Процесса – определенный тип энергийного образа человека, т. е. динамическая структура или «энергийная форма», существующая лишь в Процессе, в действии, не обладающая способностью к устойчивому обособленному существованию; и переход к очередной высшей ступени совершается не эволюционно, а особым спонтанным образом. Из этих характеристик явствует, что Духовный Процесс может рассматриваться и как сво-

---

[175] *O. Rank*. Truth and Reality. N.-Y. 1936. P. 177.

[176] *С. Гроф, К. Гроф*. Духовный кризис: понимание эволюционного кризиса. // Духовный кризис. М. 1995. С.28–29.

его рода *синергетический процесс*, становящаяся иерархия уровней самоорганизации, представленных динамическими структурами (в частности, для врат Процесса, покаяния, очевидную синергетическую параллель составляет известный факт, что начало, «запуск» динамики энергийного формостроительства требует радикального отклонения системы от равновесия – создания «сильно неравновесного состояния»). Разумеется, данная «системно-синергетическая» квалификация охватывает лишь часть структурных особенностей Духовного Процесса и должна оставаться сугубо подчиненной по отношению к главным квалификациям исихастского опыта, выражающим его принадлежность горизонту личного бытия-общения. Однако и оставаясь в этих пределах, она обнаруживает достаточно новые и важные черты Процесса, заслуживая своей разработки.

Г. Критериология опыта

Что должен ответить Участный органон на критериологию Внутреннего органона (разд. I-Δ), которая зиждется на поверке опыта соборностью (как интеграцией в универсум Традиции) и дополняется избранными, наиболее несомненными критериями «по следствиям» и «по признакам»? Его задача – послужить соединительным звеном между этой критериологией, принципиально замкнутой в горизонте Традиции, и критериологией научно-философского дискурса, развиваемой с позиций универсальности и общезначимости. Но в научно-философском дискурсе далеко нет единства в проблемах критериологии; существуют разные позиции и подходы, далеко расходящиеся между собой. Наибольшее значение критериологии придает органон естественнонаучного знания, и в нем она более всего систематична, детализирована и полноохватна. Речь здесь идет об опыте «природы», которому придается характер «научного эксперимента». Последнее как раз и обеспечивает критериология, которая подчиняет опыт, на всем его протекании и во всех аспектах, детальной системе точно сформулированных критериев оценивания и проверки. Система эта носит структурированный характер: вырабатывается небольшое число общих методологических принципов, которым должен подчиняться всякий достовер-

ный и правильно организованный научный опыт; каждый из этих принципов индуцирует, далее, подсистему конкретных, практически приложимых критериев, выражающих данный принцип применительно к определенной сфере явлений, ситуации и контексту. В качестве основных общих принципов выступают обычно (возможны вариации списка):

регистрируемость,
воспроизводимость,
верифицируемость,
возможность опровержения.

При этом, природные явления и процессы превращаются в *объект опыта* посредством производимого над ними *наблюдения*, которое осуществляется обыкновенно с помощью *приборов*, получающих *данные* об объекте наблюдения. Первичные данные, показания приборов, далее подвергаются препарированию и интерпретации; они связываются с научными понятиями, теоретическим аппаратом и интегрируются в комплекс определенной научной теории. Связь теории и эксперимента является двоякой, и прямой, и обратной: в одних ситуациях для данного ансамбля опытных данных строится адекватное ему теоретическое описание, в других для данного теоретического построения планируются и осуществляются опыты, подтверждающие, либо опровергающие его. В рамках этого концептуального каркаса, достигающего почти алгоритмической четкости, возникают столь же отчетливые, почти формализуемые понятия достоверного опыта, чистого эксперимента (точно и однозначно связанного с заданными теоретическими утверждениями) и т. д.

Нельзя не признать эвристической ценности и эпистемологической эффективности этого канона опытной науки, сложившегося в XVII в. и наиболее полно воплощенного в теоретической и математической физике. Вполне понятны и стойкие тенденции утвердить его в качестве универсального канона познания, всеобщей иормы и единственного образца «правильной», «ведущей к истине» организации человеческого опыта во всех его сферах. Но, как известно, эти попытки, наиболее активные в руслах кантианской и позитивистской философии, оказались, в целом, несостоятельны. Нетрудно привести основательные аргументы, показывающие неприложимость многих базисных понятий и допущений естественнонаучного органона к обширным областям деятельно-

сти разума и психики, к феноменам исторического, эстетического, интеллектуального опыта. Гораздо трудней представить содержательную альтернативу этому органону; но тем не менее, феноменология выполнила как критическую, так и положительную задачу. Охарактеризовав позицию естественнонаучного познания как «доксически-теоретическую установку» (см., напр., «Ideen-II», §2; по замечанию Гуссерля, «доксический» значит здесь «объективирующий»), Гуссерль выделил ряд элементов этой установки, за счет которых она может быть признана обоснованной (и то с известными оговорками) не более чем в отношении к опыту «природных явлений»; к таким элементам, в первую очередь, принадлежат концепции объективности опыта и объективного наблюдения. Новая феноменологическая установка (установка трансцендентальной субъективности и конституирования интенционального опыта), введенная Гуссерлем на смену обеим прежним, «естественной» и «теоретической», порождает и новый, феноменологический органон, который мы бегло обсуждали в предыдущем разделе. В отличие от «объективистского» естественнонаучного органона, это – «трансцендентально-субъективистский» органон (в позднем «Кризисе европейских наук» Гуссерль посвящает особый раздел «противоречию между физикалистским объективизмом и трансцендентальным субъективизмом»). Другим отличием является его философский, спекулятивный характер: он представляет собой скорее теорию опыта, нежели прагматический и эмпирически-ориентированный канон опытного познания, рассчитанный на реальное, практическое обследование-оценивание конкретных массивов опыта.

Это прямо отражается на проблеме критериев. Не имея эмпирической ориентации, философский органон существенно менее формализован и детализован, и он не выделяет в своем составе специальной критериологии. В нем можно обнаружить общие принципы и основания для нее, но он почти не формулирует конкретных, практически-рецептурных критериев и тем паче не создает их всеохватной сети: в сравнении с двухуровневой структурой естественнонаучной критериологии, можно сказать, что феноменологический органон включает в себя лишь первый, но не второй из уровней этой структуры. В качестве базисных требований, могущих составить каркас критериологии, здесь выступают:

очевидность опыта (Evidenz; clara et distincta perceptio),
научность,
чистота,
интерсубъективиость.

Здесь первое условие, немало обсуждавшееся в разд. II–В, стоит отчасти особняком: это не одно из условнй к «правильному опыту», но, по Гуссерлю, само его существо, фнальное состояние и цель, телос феноменологического акта. Тем самым, это н первопрннцип всего канона организации опыта, аналогичный в этой ролн *истинности* во Внутреннем исихастском органоне и *достоверности* – в естественнонаучном. В своей абсолютной, аподиктической очевидности опыт дает самосвидетельство своей достоверности и предстает как истнннный опыт.

Далее, условне *научности* может показаться возвратом к «теоретической установке» и принципам естественнонаучного органона – однако, в действительностн, не является им, ибо Гуссерлю уже предноснлась здесь более широкая и адогматичная, «неклассннческая» параднгма научности и науки. Этот момент хорошо проясняется в переписке Гуссерля н Г. Г. Шпета. Шпет, поннмая «научность» традиционно, сомневается в целесообразности ее принятия, опасаясь, что она сузит диапазон феноменологии. «Во втором томе [«Logische Untersuchungen» – *С. Х.*] на с. 19 сказано: "Теоретнко-познавательное исследование, серьезно претендующее на научность, должно ... подчиняться принципу беспредпосылочиости". Итак, одна предпосылка уже имеется – "научность". Так ли это? Насколько я понимаю, феноменология является основой не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также н основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой "жизни" и "философской жизни" в целом ... Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания (Erlebnisse), подобные переживаниям св. Терезы или Я. Беме, или разговоры св. Фомы с Богом? Предпосылка "научности" с самого начала отсекает у феноменологии возможность стать основанием для "всего"»[177]. Ответ Гуссерля

[177] *Г. Г. Шпет.* Письмо к Э. Гуссерлю от 14.XII.1913. // Логос. 1996. № 7. С. 125.

таков: «“Притязание на научность”... взято из старого текста и могло бы, в самом деле, не присутствовать. Я бы, возможно, сказал лучше: “которое не хочет погрешить против внутренне присущего ему смысла” и т. д. Само собой разумеется, что здесь не имеется в виду Марбургская предпосылка научности, в качестве некоторой предваряющей нормы, ибо прежде должна быть прояснена идея научности. Научность здесь может обозначать то же самое, что и разумность, любая разумность, которая может быть понята экземпляристски и в непосредственном существовании»[178]. – Итак, принцип научности опыта означает тут лишь общую методологическую и конкретную («понятую экземпляристски») «разумность», т. е. внутреннюю непротиворечивость и упорядоченность. Для нашей же темы небезынтересно, что Шпет выражает здесь уверенность в применимости и будущих применениях феноменологии к сфере мистического опыта, и Гуссерль в своем ответе молчаливо соглашается с этим.

Основное критериологическое содержание несет в себе принцип чистоты опыта. Феноменологическое понятие чистого опыта естественно предполагает оппозицию к себе, опыт нечистый (сырой), и предполагает процедуру очищения опыта, или же «получение чистого опыта путем критики опыта нечистого» (Г. Шпет). В существе своем, эта процедура совпадает с конституированием структур трансцендентальной субъективности; ее назначение – устранить из пережитого опыта то, что на языке феноменологии именуется «психологизмом», – все чисто индивидуальные, единичные, случайные элементы, которые расцениваются как привнесения, искажающие и заслоняющие универсальное, трансиндивидуальное содержание опыта. «Нечистый опыт ... нечист, потому что во всяком нашем переживании ... большая и подавляющая часть состоит из моментов примышленных, припоминаемых, воображаемых, из моментов толкования, оценки и проч., каковые моменты всегда субъективны и предопределены психологией ... Возможность получения чистого опыта ... предполагает умение различать в переживании субъективное от необходимого и существенного ... чистота

[178] Э. *Гуссерль*. Письмо к Г. Г. Шпету от 29.XII.1913. // Логос. 1992. № 3. С. 235 (мы выправили журн. перевод, не согласованный с текстом письма Шпета).

именно тем и достигается, что путем предварительного критического анализа устраняется все "случайное" и субъективно привносимое»[179]. При этом, опыт нечистый феноменология рассматривает как «поток переживаний», в котором последние слиты и сцеплены, не разделены, не различены и, соответственно, чужды началу формы; чистый же опыт составляют, наоборот, содержания проработанные и отчетливо оформленные – хотя, как разъяснялось в II-В, ввиду близости гуссерлианской речи об опыте дискурсу энергии, это скорей не обычная, «эссенциальная», а энергийная, динамическая форма.

Отсюда понятно, на каком пути можно было бы, если требуется, формировать различные критерии чистоты опыта. Понятно также, что, требуя устранения из опыта чисто единичного и случайного, обеспечивая опыту «необходимость», выводя его в горизонт всеобщности, условие чистоты выполняет отчасти ту же роль, что условие воспроизводимости в естественнонаучном органоне. Конечно, первое не является вполне равносильным второму; в буквальной и полной форме, как требование возможности идентичного повторения, воспроизводимость не только недостижима, но попросту бессмысленна в сфере феноменологических актов. В самой природе опыта как переживания, Erlebnis, – его уникальность, что и подчеркивает Гуссерль: «Пережитые опыты в потоке сознания имеют некую сущность, которая является абсолютно их собственной, они несут свою индивидуацию в себе. Разве может более чем единственный пережитой опыт быть тем же самым, разве могут они быть абсолютно тем же в потоке сознания?»[180]. Поэтому перед нами лишь частичная параллель двух методологических принципов, причем естественнонаучный принцип отражается в феноменологическом органоне в видоизмененной, частичной и ослабленной форме. Но для нас важнее вопрос о связях условия чистоты и критериев, порождаемых им, с исихастским органоном. Внутренний органон не вводит такой характеристики опыта, однако, как легко видеть (см. I-Δ), он требует выполнения

---

[179] *Г. Г. Шпет.* История как проблема логики. // Историко-философский ежегодник. 1988. М. 1989. С. 292–294.

[180] *E. Husserl.* Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II-s Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (Далее как «Ideen-II») // Husserliana IV. The Hague. 1952. S. 300.

всех ею предполагаемых свойств опыта – устранения «чисто психологического», случайного, etc.: не говоря о «чистом опыте», он de facto проводит очищение опыта. Осуществляется это с помощью соборно-диалогических критериев – и можно сказать, следовательно, что критерии чистоты под другим именем присутствуют во Внутреннем органоне. Участный органон эксплицирует их связь с условием чистоты: однако он их включит в свой состав лишь в том случае, если он сумеет обосновать краеугольные пункты «внутренней» критериологии: роль Традиции как истока и базы критериологии, и методику критериологического применения Традиции, построенную на весьма особой, включающей «мистическую синхронизацию», вариации диалогизма. Об этом – ниже.

Роль *интерсубъективности* – точней, «трансцендентальной интерсубъективности», ибо имеется и интерсубъективность в «естественной установке», о которой мы говорить не будем, – более своеобразна, и не только в смысле сопоставления с органоном экспериментальной науки. Этот принцип введен был в феноменологический анализ заметно позднее остальных основоположений: его фронтальное изложение появилось лишь в Пятом из «Картезианских размышлений», последнем и самом обширном, которое Гуссерль считал одним из наиболее зрелых и сложных своих текстов. Такая особая судьба понятия. Едва ли не весь стимул и пафос феноменологии Гуссерля – открытие новой, «трансцендентальной» субъективности: утверждение философской полноты и самодостаточности субъектного опыта, демонстрация того, что субъектный мир-как-опыт по-своему заключает в себе все предметы, все смыслы и все пути к «очевидности», к безусловно достоверному знанию. Интерсубъективность, утверждение кардинальной необходимости учета «Другого», других Я с их опытом, отличным от моего, – идет как будто вразрез с этим пафосом новооткрываемой субъективности, кажется компромиссом, уступкой старому объективизму. Анти-субъективистские потенции, несомненно, присутствуют в идее интерсубъективности; и можно сказать, что вся сложность гуссерлевой аналитики интерсубъективности коренится в ее напряженном балансировании между двумя противоположными задачами, сохранить единство и пафос метода, и в полной мере воздать Другому, не только признав, но и проведя в жизнь совершенное «трансцендентальное равноправие», рав-

ноценность и равносильность другого Я – и Я исходного, генеративного. Как представляется, задачи эти отнюдь не полностью совместимы, и если первая из них в феноменологии выполняется вполне успешно, то вторая – далеко не вполне.

Включение интерсубъективности, интерсубъективного опыта, в мир-как-опыт характеризуется, если употребить термин математики, *аддитивностью*: в ходе конституирования интенционального предмета «солипсистский» уровень (на котором Я никак не учитывает другие Я, выступает как «Я единственное», solus ipse) дополняется «интерсубъективным» уровнем (на котором интенциональный предмет рассматривается как, помимо прочего, предмет-для-Другого, предмет опыта Другого, а в мире-как-опыте возникают, как «монады», другие Я, превращая мир-как-опыт в «открытое сообщество монад», связуемых эмпатией, сочувствием (Einfühlung)) – причем два уровня опыта взаимно независимы, наличие или отсутствие интерсубъективного уровня никак не сказывается на уровне солипсистском. Уже здесь проглядывает, что, в отличие от позиций диалогизма, в феноменологии наличие других Я, их опыт, отношения с ними имеют ограниченное и скорее второстепенное значение: вся эта сфера интерсубъективности не влияет на ключевые, определяющие черты, атрибуты трансцендентального Эго и интенционального акта, в котором оно реализуется. Кроме того, устанавливаемая Гуссерлем тождественность мира-как-опыта, конституируемого в Я и в другом Я (за вычетом лишь различий, вызываемых отличием позиции Я, «здесь», от позиции другого Я, «там»), вовсе еще не значит, что оба Я обладают равным статусом. Напротив, в феноменологической дескрипции присутствует лишь единственный субъект, осуществляющий интенциональный акт, конституирование мира-как-опыта, тогда как другое Я «входит в сферу нашего восприятия, т. е. входит изначально редуцированным»[181]; тем самым, оно возникает лишь как монада, конституируемая мною во мне, и все «открытое сообщество монад ... конституируется чисто во мне, чисто из источников моей интенциональности»[182]. Феноменологическая дескрипция совершается из определенного и единственного источника и центра,

[181] Ib. S. 113.
[182] Ib. S.133.

трансцендентального Эго, и учет интерсубъективности не изменяет этой ее природы, не делает ее полицентричной: хотя другой конституируется в моем Я как истинное другое Я, наделенное всеми теми же способностями и активностями, а потому, вообще говоря, конституирующее и меня в себе, – но эта его конституирующая способность конституирована мною же, она лишь элемент моей собственной конституирующей активности и по отношению к ней, стало быть, вторична и производна. Критики называли гуссерлево другое Я – «квазн-дубликацией» моего Я, и сам Гуссерль в поздних текстах усиленно изыскивал пути к достижению истинного «трансцендентального равноправия», так и не выдвинув, однако, окончательной концепции.

Однако, не изменяя субъективной, генерируемой из единственного Я-центра, природы феноменологического акта, трансцендентальная интерсубъективность, по Гуссерлю, имеет капитальную фундирующую, а с тем, и критериологическую роль. Именно она есть главное обоснование трансцендентальной субъективности как состоятельного подхода к «объективному миру», что внеположен сознанию: «Трансцендентальная интерсубъективность есть та окончательная конкретная основа, из которой все, что трансцендентно сознанию, включая все, что реально есть в мире, выводит *смысл* своего существования»[183]. Отсюда уясняются функции интерсубъективности в феноменологическом анализе как органоне опыта, что дает возможность соотнести ее и с другими органонами. В естественнонаучном органоне интерсубъективность не имеет аналога, поскольку этот органон принципиально враждебен любой субъективности и стремится элиминировать ее во всех формах. Но можно считать, тем не менее, что по своей роли она несет часть содержания и нагрузки *воспроизводимости* (коль скоро мир Я, опыт Я в своем строении таковы же, как у других Я) и частично, *верифицируемости* (коль скоро в ней фундирован мой опыт «объективного мира»). Соответствие с исихастским органоном тесней и ближе. Как общность и сообщество, а в своей открытости, в принципе, и полная совокупность, все-сообщество (Allgemein-

[183] *E. Husserl*. Phenomenology (Статья в Encyclopedia Britannica, 1929; курс. автора). Цит. по: *M. Farber*. The Foundation of Phenomenology. Cambridge University Press. 1943. P. 542–543.

schaft, totality) монад, связуемых эмпатией, способностью взаимопонимания и единством опыта, сообщество, служащее критерием и гарантом опыта своих членов, – трансцендентальная интерсубъективность есть очевидный аналог Традиции. Столь же очевидно, что это – аналог ослабленный и только частичный; имея своим конституирующим принципом полноту диалогического общения, Традиция не сталкивается с проблемой неравноправия других Я как «квази-дубликатов» моего Я. Не будем входить в подробное сопоставление трансцендентальной интерсубъективности с соборностью опыта в психастском органоне, укажем только одно из их существенных отличий: подвижник принимает фундирующую роль Традиции не только по отношению к опыту «того, что трансцендентно сознанию», но, в первую очередь, по отношению к опыту того, что делается с самим сознанием и в сознании (и так же принимает диалогист фундирующую роль общения).

Из сказанного вытекают и некоторые выводы для Участного органона. Прежде всего, этот органон не имеет оснований отвергать в качестве отправной точки и стержня для критериологии оппозицию истинного и ложного опыта, как эти виды определены в разд. I-Δ. Однако уже утверждаемая Внутренним органоном (см. разд. I-Δ) роль Традиции как принципа и базы критериологии требует особого обсуждения. В сопоставлении с феноменологическим органоном, эта роль, как мы видели, может рассматриваться как видоизмененный и радикально усиленный принцип интерсубъективности – усиленный, в частности, до полноценной диалогической позиции, в которой Другие в моем мире ни в коей степени не вторичны и не производны по отношению к моему опыту, но могут формировать и трансформировать мое Я, включая его определяющие способности и активности. (Хотя действительное сочетание-совмещение феноменологической и диалогической установки рождает принципиальные трудности, поскольку требует полноценной включенности сознания в две лишь отчасти совпадающие деятельности, интенциональное конституирование и углубляющееся, трансформирующее общение. Проблема данного сочетания встает по-разному в обычной диалогической ситуации, в Духовном Процессе как таковом и в его Внутреннем органоне. Два последних случая бегло затронуты нами в II-В, но полный ана-

лиз еще остается будущему.) Вопрос, прежде всего, вызывают специфические черты Традиции как сообщества или, тем паче, «сообщества монад». В феноменологии интерсубъективность опыта означает его обобществление (Vergemeinschaftung) в пределах сообщества, в которое в качестве другого Я может быть включен, в принципе, любой и которое мыслится открытым, допускающим расширение до все-сообщества. Традиция же как сообщество замкнута, ограничена, принадлежность к ней обставлена крайне специальными условиями – и отчего поверка ею, обобществление опыта исключительно лишь в ее пределах, может служить состоятельным критерием истинности опыта? – Ответ состоит в указании на то, что в исихастском органоне поверяемый опыт сам «крайне специален», и имеет место точное взаимное соответствие, согласованность между этим опытом и Универсумом Традиции. Опыт здесь – опыт осуществления, «практикования» Духовного Процесса; опыт истинный – опыт действительного, успешного осуществления Духовного Процесса; Традиция же – не что иное как полная всевременная совокупность, собрание, если угодно, Gemeinschaft, всех успешных осуществлений Духовного Процесса – данных как личный, жизненный, пережитый опыт, «переживание» (при включении в Традицию, которое можно в известной мере сопоставить с конституированием мира-как-опыта в феноменологии, этот пережитый опыт претворяется в опыт конституирующего Я посредством особого обобществления – соборования, предполагающего «синхронизацию» (см. I-Δ) и другие условия, связанные с сутью христианства, и весьма отличного от феноменологического обобществления – интерсубъективизации). Очевидно, что при таких понятиях Традиции, опыта и его истинности, Традиция с основанием может служить поверкой истинности и базой критериологии. Но в применении ее критериев Участный органон должен дополнительно проанализировать ряд моментов. С позиции Внутреннего органона можно сказать, что Традиция конституирует исихастское сознание; Участный же органон, не отрицая этого, должен учесть, что и сознание подвижника конституирует Традицию в себе. При этом, формы присутствия Традиции, ее данности сознанию, высокоспецифичны, и за счет этого весьма специфичны оказываются и практические формы критериологического применения

Традиции (что мы видели в разд. I-Δ). Следует рассмотреть и те, и другие формы; при этом, данность Традиции, в значительной части, в форме текста обращает нас к проблемам герменевтики, которых мы коснемся в следующем разделе.

Возникает и дальнейший вопрос: *достаточна ли* критериологическая база, доставляемая Традицией? Если «опыт Духовного Процесса» есть нечто особенное и отдельное, не существующее вне связи с Традицией, – его критериология законно может носить сугубо внутри-традиционный характер; но если этот опыт принадлежит также другим, известным и вне Традиции видам опыта, осуществляемым, а также и изучаемым без всякой связи с ней, – тогда его организация, проверка, истолкование должны рассматриваться в свете также и других критериев, отвечающих соответствующим «не-только-традиционным» видам. Это – очевидная логическая альтернатива; но реальность сложней ее. Духовный Процесс *как целое* есть *мета-антропологический* процесс, неотделимый от установки христоцентризма и от парадигмы обожения, вне Традиции неосуществимый и ненаходимый; но его отдельные ступени являют собою весьма разнообразный и далеко не всегда «эндемически-исихастский» опыт, подобный которому, по большей части, уже оказывался в орбите философского или психологического изучения. В то же время надо учесть, что Процесс в целом обладает особой неразрывностью, связанностью своих ступеней, которые представляют собой специфические энергийные структуры, не допускающие вырывания из Процесса, не могущие стабильно существовать вне его. Иными словами, каждая из ступеней Процесса несет некую печать целого и связь с целым, так что находимый вне Процесса «подобный» опыт может, при более пристальном взгляде, оказаться не таким уж подобным. За счет энергийной природы Духовного процесса, его критериология приобретает «контекстуальный» характер: входящие в него явления идентифицируются с помощью критериев, отсылающих не только к свойствам самих этих явлений, но непременно и к их окружению, к контексту всего Процесса. Поэтому в какой мере возможна и необходима иная, вне-традиционная критериология для отдельно взятых ступеней или иных частей Процесса – особый и непростой вопрос, разрешимый, видимо, не на общем, а лишь на конкретном уровне, по-своему в каждом случае.

Наряду с основною базой соборно-диалогических критериев, Внутренний органон включает критерии более обычного рода, доставляемые логическими связями – критерии «по плодам», а также «по признакам», практически применяемые как приемы самопроверки. Как мы видели в I-Δ, такие критерии связаны, большей частью, с разделением исихастского опыта на опыт благодатный, опыт естественный и прелесть. Участный органон, не включая в себя догматических и откровенных предпосылок, может, тем не менее, опираться на характеристику благодатности в доступном ему дискурсе проекции – как спонтанности, «самодвижности» в Духовном Процессе, как силы «отверзания чувств» и т. д. На этом пути, он может вбирать соответствующие критерии Внутреннего органона, переосмысливая и переформулируя их. Что же до критериев прелести, одного из видов ложного опыта, то вопрос о различении опыта с «реальным», сущим вне сознания, и «мнимым» (воображаемым, иллюзорным) содержанием анализировался в феноменологическом органоне. По Гуссерлю (как, впрочем, и в аскетике, а равно и в психологии), второй вид, точно так же как первый, обладает осмысленностью, трансцендентальной структурой и допускает дополнение интерсубъективным уровнем. Поэтому критерии, различающие эти два вида, не носят универсального характера, логического или гносеологического, но являются конкретно-эмпирическими: мы сопоставляем анализируемый опыт с возможно бо́льшим массивом родственного опыта, интегрируя его указания – и получая при этом, как правило, не безусловно-однозначные, но лишь вероятностные выводы. Нетрудно увидеть из I-Δ, что именно такой характер и носят аскетические критерии прелести по ее признакам; степень их безусловности зависит от объема референтного опыта, а также и от авторитетности свидетельств (специфика сферы подвига с присущей ей многообразной иерархической выстроенностью).

Мы не будем углублять далее обсуждение критериологии; это увело бы нас еще дальше к эмпирическим и прикладным аспектам – от философских задач. Видно, что общие очертания и свойства возникающей критериологии не только далеки от строгой, полной сети критериев экспериментальной науки, но отличаются и от не столь полного и формализованного феноменологического органона – в сторону еще

большей размытости. Но это лишь отчасти дефект, вызванный беглостью обсуждения; в большей степени здесь отражается специфика самого опыта. В течениях современной мысли, возникших поздней феноменологии, есть сильная тенденция считать, что, пренебрегая герменевтическими аспектами, влиянием особенностей языка, письма, вообще всей посредствующей сферы *средств репрезентации* опыта, феноменологический органон неоправданно сделал себя слишком организованным и формализованным, и недостаточно еще отошел от канона математического естествознания. Если же в полной мере учесть специфику внутреннего опыта, где роль указанной сферы кардинальна, – критериология если не исчезает вообще, то существенно меняет свою природу, делаясь производной от герменевтики или от теории текста. Стоит привести одно четкое выражение такой позиции, данное в недавнем труде, посвященном специально внутреннему опыту: «Как всякий опыт, внутренний опыт (Selbsterfahrung) подчиняется критериям, но они не могут быть заданы заранее. Это привело бы к недопустимому овеществлению переживания. Ситуация здесь та же, что с эстетическими суждениями. Они также подлежат критериям, но эти критерии берутся лишь из самого произведения искусства. Это делает проблему критериев весьма трудной ... Одним из решений было бы – переопределить сам "критерий". Новое определение могло бы опираться на то, что внутренний опыт как реализация символического Я представляет собой творческий процесс. Ввиду этого критерии обретают новый эпистемологический статус, они переходят в жизненные примеры, в наборы интерпретаций жизненных ситуаций и т. д., которые в широком смысле следует называть уже *категориями*. С этим связывается идея динамизации категорий, которые делаются понятиями в становлении, жизненными понятиями. Они выражаются не в математически формулируемых законах, а в рассказываемых историях. В этом смысле, критерии были бы одновременно категориями внутреннего опыта, ибо последние порождают Я-образ (Ich-Bild) как нарративные конструкты. ... Истории доставляют подлинные критерии внутреннего опыта, критерии, которые одновременно получают статус категорий личной жизни»[184].

---

[184] *F. Fellmann*. Loc. cit. S. 238, 239.

Эта позиция, сегодня достаточно типичная, уместно акцентирует ряд аспектов, мало учитывавшихся прежде, в том числе, и в феноменологии (идея же динамизации категорий созвучна нашему дискурсу энергии). При этом она, однако, уходит в противоположную крайность, утверждая, по сути, полную нерегламентируемость и неконцептуализуемость внутреннего опыта (ибо наименование «наборов интерпретаций жизненных ситуаций» понятиями или даже категориями есть попросту abus de langage). Разумеется, жизненные примеры и нарративные конструкты, «истории», всегда использовались и в истолковании, и в проверке опыта, как в аскетике, так и в психологии, психотерапии, etc. (в частности, очень систематично – в нейролингвистическом программировании). Но даже Внутренний органон, и даже применительно к высшим духовным ступеням, не считает, что это – предельный уровень обобщения и концептуализации. «Истории» входят в первоистоки аскетического дискурса – обширное собрание «Достопамятных сказаний о подвижничестве святых и блаженных отцов» («Apophthegmata Patrum», IV–VI вв.); типичны и существенны они и во все последующие эпохи (особенно, может быть, в русском исихазме, где в этой связи нельзя не упомянуть «Откровенных рассказов странника»). Однако зрелое восприятие исихастского опыта, в том числе, и его самовосприятие Традицией, не ограничивается констатацией жанра, берет его не как чистый нарратив, а проникает в него, раскрывает за ним определенную антропологию и мета-антропологию. Понятно, что это – характерно герменевтическая задача. В разд. I-E мы рассмотрели, как подходит к ней Внутренний органон; в следующем, заключительном разделе мы наметим позиции Участного органона.

Δ. Герменевтика опыта

Рассматривая аутогерменевтику исихазма (разд. I-E), мы констатировали ее резкие отличия от обычной герменевтической структуры и проблематики. Сейчас для нас неизбежно снова вернуться к этим отличиям, и мы кратко их подытожим. Процедура истолкования (понимания) выступает в Подвиге как истолкование аскетического опыта – из Традиции, производимое самою Традицией в процессе соборного

обмена опытом по поводу толкуемого опыта, процессе, включающем участников троякого плана, носителей опыта: Писания – аскетического Предания – современного подвига. Этот обмен опытом мыслится как соборное диалогическое общение, совершающееся в конституируемом Традицией синхронизованном космосе, пространстве общения. Лишь в качестве такого общения процесс наделяется толкующей силой, герменевтическим полномочием; но при этом все аспекты, связанные с его конституированием и его природой – разумеется, очень специфической, вызывающей вопрос: почему вообще, в каком смысле это есть общение? – остаются сугубо имплицитны, исихастская аутогерменевтика не входит в них. Далее, она совсем не ставит *темы о языке* – критически важной, ибо, как подчеркивают всегда, язык – «единственная предпосылка герменевтики» (Шлейермахер), «среда герменевтического опыта», и т. п. И, как мы уже говорили, она отнюдь не строится как истолкование *текста* и не рассматривает проблемы такого истолкования: существенно участвуя в герменевтической процедуре, аскетические тексты в ней выступают не как толкуемое, но как толкующее, как орудие и даже скорей агент истолкования. Происходит инверсия: если в обычной герменевтике опыт (научный опыт, выступающий как герменевтический метод) толкует текст, то в аутогерменевтике исихазма текст (аскетический дискурс, выступающий как живая речь) толкует опыт.

Эта герменевтическая ситуация будит «философское удивление». Перед нами герменевтика, строящая истолкование посредством некоего странного общения, мало схожего с обычным общением, – однако не ставящая вопрос об этом общении – ни о понимании его, ни хотя бы о демонстрации того, что оно – на самом деле, общение. Герменевтика, целиком обходящая все вопросы о языке. И герменевтика, полностью отстраняющая от себя задачу истолкования текстов. Не может не встать вопрос – герменевтика ли это вообще? Какого рода те «понимание» и «истолкование», что она доставляет? – Поставив такой вопрос, мы легко убеждаемся, однако, что при всех странных чертах, «аутогерменевтика исихазма» есть все же – герменевтика, продуцирующая определенное истолкование и понимание избираемого предмета, которые могут даже быть в своем роде строгими и полными. Здесь налицо базовая модель, система значений (означающих), в

рамках которой оценивается и осмысливается толкуемый предмет, блок или «случай» аскетического опыта; как мы знаем, эта система есть (мета-)антропология Обожения, однако не философская и не теологическая антропология, а прагматическая, операциональная *антропология Духовного Процесса*, его описание-объяснение-руководство. Соответственно, она доставляет *операциональное и процессуальное* истолкование – истолкование в контексте Духовного Процесса, содержание которого составляют указания: где именно в составе, в топографии Процесса располагается толкуемый «случай»; что в нем «общее» и что «особенное» с точки зрения Процесса; что означают все его элементы, свойства, черты в свете Процесса; каких он требует установок к себе, какой проработки; и как должно достигаться дальнейшее продвижение в Процессе, какие трудности, подводные камни в нем ждут. «При каждом сделанном тобою шаге разыскивай, путем ли ты идешь, или уклонился от него»[185], – так можно резюмировать всю суть этой процедуры.

Следует признать, что такое истолкование, действительно, может достигать в своих рамках и строгости, и полноты – хотя все вопросы о природе общения, рождающего истолкование, о языке и о тексте (текстах) при этом останутся незатронуты. Для этой специфической герменевтики отчасти подходит метафора, употребляемая в психологии: можно сказать, что в данном подходе истолкование есть *карта* определенной *территории*, области опыта. Но соответствие неполно: в терминах этой метафоры, аутогерменевтика исихазма – не только карта, но и система самоопределения по карте (компас, секстант...), и путевая инструкция – словом, *полный навигационный комплекс*. Участное сознание в очередной раз констатирует высокую самодостаточность мира Традиции, непременное свойство исторических долгоживущих школ духовной практики. Свою же задачу оно в очередной раз видит в роли посредствующего звена – в данном случае, между аутогерменевтикой исихазма и научно-философскою герменевтикой. Во исполнение этой роли, мы проделаем краткий предварительный разбор отмеченных герменевтических тем, пока остававшихся в тени: Природа толкующего общения – Язык – Текст.

---

[185] *Св. Исаак Сирин.* Цит. соч. С. 186.

* * *

«Наш путь к познанию Бога лежит не через книгу, но через веру слову Христа»[186]. Это высказывание аввы Софрония типично и обычно для аскетического дискурса, но при этом – открыто парадоксально. Мы знаем слова Христа именно из книги; нет никаких Его слов, которые дошли бы до нас, минуя сей уровень. Парадокс высказывания имеет прямое касательство к герменевтической теме. Разрешение его в том, что в аскетическом дискурсе мы находим два кардинально различных рода отношений с текстом, и только один из них можно назвать «путь через книгу» и рассматривать как «чтение», прочтение некоторого «письма», письменного документа. В аскетике имеется тема о чтении, где оно выступает всегда в обычном значении, как известное занятие, душеполезное, но не самое важное – ср. e. g.: «Чтение немало просвещает и собирает ум» (Лествичник); «Ум, укрепляясь душеполезным чтением, приемлет силу крепко молиться ... Да не будет чтение твое ненасытным, ибо во всем самое лучшее есть – мера» (Григорий Синаит), а еп. Игнатий (Брянчанинов) даже наставляет «об осторожности при чтении отеческих книг о монашеской жизни». Однако выше, в разд. I-Δ и I-E, мы говорили уже, что аскетические тексты воспринимаются и работают в традиции еще и совершенно иным образом: как живое свидетельство испытанного опыта, приносимое непосредственно самим собственником его. Тем самым, восприятие текста здесь – не столько «чтение», сколько прямая беседа с автором, его услышание и общение с ним. Уровень «письма» игнорируется и исчезает, признается не просто несущественным, но и как бы несуществующим, абсолютно прозрачным – так что текст приравнивается живой речи, а его автор – живому присутствующему свидетелю, который привлекается к соборному истолкованию и удостоверению толкуемого опыта. «Мы ищем свидетелей», – говорит авва Софроний, и таковыми выступают для нас «Апостолы ... сонмы отцов (учителей и аскетов)»[187], т. е. не иные кто, как авторы текстов Традиции, о коих никогда, кроме авторства, ничего не известно более. Тексты же, т. о., воспринимаются как дающие живое общение – причем не с

---

[186] *Архим. Софроний.* Цит. соч. С. 85.
[187] Там же. С. 103.

«авторской личностью», но прямо с личностью исторической, определенным участником Традиции.

Подобное отношение к тексту могло бы приписываться предельной наивности, детскому, либо дикарскому примитивно-мифологическому типу сознания. Но дело, разумеется, не так просто; мы имели довольно случаев убедиться в отрефлектированности всех позиций исихастского органона (впрочем, такой отрефлектированности, которая не является полярно исключающей известные элементы мифологического мышления). За эксцентрическим восприятием веками отделенного текста как *живой встречи в слове*, живого личного суждения и свидетельства, раскрывается обширный контекст богословской темы сакраментального общения, одной из центральных для понимания соборно-диалогической природы уже не собственно исихастского, но общеправославного и даже отчасти общехристианского миросозерцания. Начать можно и того шире: религиозное мироотношение и религиозный опыт как таковой искони включают в свое ядро представления об «иных», сверхэмпирических формах общения; и в любых развитых реализациях их мы найдем в каком-либо виде явное или неявное допущение, постулат, догмат... – о признании тех или других таких форм. Важно, что этот постулат сверхэмпирического общения отнюдь не ограничен рамками всякого рода спиритуализма (но лишь получает в них наиболее упрощенно-наглядное воплощение). В христианстве подобное общение не столько предстает как «общение с миром духов», сколько переводится в экзистенциальное измерение, в дискурс внутреннего опыта: *интериоризуется*, хотя – тут равно важна и другая, противоположная грань, которую стирает протестантизм, – при этом не *субъективизируется* и не релятивизируется (как видим, сближение с концептом «трансцендентальной субъективности» тут органично и почти неизбежно). Сфера его весьма разнообразна и структурирована подобно Духовному Процессу: все виды его укоренены в собственно мистическом опыте, однако в разной степени, а также в разной форме, связанной с сакраментальными, экклезиологическими и литургическими измерениями христианской жизни. Вид основной – молитвенное общение. Оно, в свою очередь, крайне многообразно и, чтобы уяснить занимающую нас природу «толкующего общения» исихастской герменевтики, нам лучше обратиться не к

Умному деланию, а к общераспространенному в Православии молитвенному призыванию святых.

В одном из тех своих писем, что написаны совсем упрощенно, пропедевтично, св. Феофан Затворник дает образное описание или, если угодно, натуралистическую модель такого общения. Он пишет «о некоей тонкой-претонкой стихии, которая ... все проникает и всюду проходит, служа последнею гранью вещественного бытия» (впрочем, он ее называет и «невещественной»). «Та стихия есть посредница и для взаимного общения наших душ и святых Божиих ... При предположении той стихии – как святые могут не слышать наших молитв? Вы знаете, как действует электрический телеграф? В Петербурге, например, заводят известный аппарат; в то же мгновение то действие петербургское отражается в Москве в подобном же аппарате и в том же значении ... Почему так бывает? Потому что и аппараты те однородны и соединяющая их проволока к ним же подлажена. Так что действие такого телеграфа – то наша молитва. Мы и святые – как бы два аппарата – однородные, а среда, в коей святые и коею окружены души наши, – это проволока. Когда истинная молитва – сердечная – подвигнется в душе, тогда она, по той стихии, воздействуя на нее, как лучем света долетает до святых ... Между нашею молитвою и услышанием нет промежутка»[188]. Вся натуралистичность этой «модели» преподобного относится лишь к форме, а не к сути ее; суть же отчетливо говорит, что при определенной предпосылке, в молитвенной жизни возникают особая среда общения и особая форма общения. Как легко видеть, они в точности совпадают с выступающим в аутогерменевтике исихазма «универсумом Традиции» и, в частности, так же характеризуются «мистической синхронизацией», конституирующей этот универсум как всевременное сообщество. Однако у Феофана подчеркнута и необходимая предпосылка всего этого: «при предположении той стихии» – стихии заведомо сверхэмпирической, «невещественной», что обеспечивает «однородность» и «подлаженность» всех участников общения. Контекст не оставляет сомнений, что это значит: молитвенное общение есть не иное что как общение церкви на земле с церковью

[188] *Еп. Феофан.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Л. 1991. С. 49, 50, 55.

как Мистическим Телом, и как таковое, оно необходимо имеет под собой сакраментальные и экклезиологические основания; «та стихия» святителя Феофана есть стихия общей сакраментальной включенности в Мистическое Тело. Ясно также, что этот вывод относится ко всей сфере, всем видам сверхэмпирического общения, признаваемым в христианской жизни. Легко увидеть его справедливость по отношению к «толкующему общению» в исихастской аскезе: те «соимы отцов», что входят в это общение, не обязательно все канонизованы как святые, но будучи почитаемы церковно, они суть члены Мистического Тела. В ту же сферу входит и общение в таинстве исповеди, сверхэмпирический аспект которого явственно приоткрывает, к примеру, указание св. Иоанна Лествичника: «Не почитай для себя неприличным приносить исповедь своему помощнику, *как Богу*»[189]. И наконец, последним и самым важным, возглавляющим и обосновывающим собою всю сферу соборно-мистического сверхэмпирического общения в Церкви, является *общение евхаристическое* – коль скоро Евхаристия, первое и высшее из таинств, есть именно «таинство собрания», трансцендирующего единения в общении. К нему, в конечном итоге, восходят и в нем суммируются все необходимые предпосылки этой сферы, и сакраментально-экклезиологическая природа сверхэмпирического общения раскрывается глубже и окончательно – как природа благодатная и христоцентрическая.

Наряду с этой сущностною характеристикой, небесполезно взглянуть на «толкующее общение» и обычным внешне-сопоставительным образом. Можно указать на две другие процедуры истолкования опыта: есть толкование сновидений по Соннику, тексту, который автоматически сопоставляет опытному содержанию – его значение; и есть толкование сновидений и прочих психических содержаний – в психоанализе, сеансе общения пациент – аналитик. Они взаимно противоположны, однако обе имеют нечто общее с «толкующим общением» исихазма: в последнем, как и в первом, толкующая инстанция – текст (в частности); но, как и во втором, процедура истолкования – общение. Прослеживая эту двоякую параллель, можно выявить немало конкретных черт

---

[189] *Св. Иоанн (Лествичник)*. Лествица, 4. Сергиев Посад. 1894. С. 62. (Курсив наш).

исихастской герменевтики; в особенности, соотношение с психоанализом есть обширная тема, в которую мы сейчас не будем входить. Однако эта конкретика не идет глубже определенного уровня: в ней не затрагивается и не раскрывается специфическая суть ни толкующей процедуры (как фундируемой сакраментально), ни толкуемого опыта (как опыта особого рода необиаличиваемых событий).

* * *

«Герменевтический феномен» как целое является двусоставным, включая в себя «герменевтический процесс», акт истолкования, и сам «герменевтический предмет», толкуемое. Соответственно, раздваивается и вопрос о роли языка. В обычной герменевтической ситуации истолкования «письменно зафиксированных проявлений жизни» (Дильтей), эта роль признается решающей и фундаментальной равно в обоих аспектах; Гадамер, последовательно анализируя их, дает разделам красноречивые названия: «Вербальность как определение герменевтического предмета» и «Языковый характер герменевтического процесса»[190]. Рассмотрим, какою оказывается эта роль в исихастской герменевтике. Начать, очевидно, следует с «предмета», каковым служит некоторый элемент, «случай» аскетического опыта.

На первый взгляд, в вопросе о языке отличия герменевтической ситуации в исихазме выступают сразу и очень резко. Если «герменевтический предмет» – блок исихастского опыта, то ясно, что «вербальность» отнюдь не является ни его определением, ни даже одним из его определяющих свойств; место ее и роль сразу не очевидны, и ясно лишь, что Духовный Процесс – это сложное сплетение вербальных и невербальных факторов. Но здесь следует заметить, что было бы некорректно считать предметом истолкования – непосредственно сам опыт в его первичной фактуре. Истолкование исихастского опыта, каким оно описано в I-E, имеет своим ядром соборно-диалогическое собеседование в Универсуме Традиции по поводу данного опыта. В этом собеседовании толкуемый опыт сопоставляется с удостоверенным, подлинным опытом Традиции, причем последний выступает

---

[190] *Х.-Г. Гадамер*. Истина и метод. Основы философской герменевтики. С. 453, 460.

в вербальиой форме – и потому для возможиости сопоставления толкуемый опыт также должен быть представлеи вербально (вербализован, рассказан). Отсюда имеем важное уточиение: для исихастской гермеиевтики «гермеиевтический предмет» – *вербализованный* аскетический опыт. Тем самым, мы приходим к согласию с формулой Гадамера о «предмете» и, кроме того, заключаем, что в иашем случае герменевтический феиомен включает в себя дополнительиую процедуру, вербализацию, переводящую непосредствениый опыт подвига в герменевтический предмет. Как предварительиая, подготавливающая для истолкования стадия, она промежуточна между «предметом» и «процессом», составляя некий аналог «первичной обработки опытных данных» в научно-экспериментальиом органоне.

Вообще говоря, вопрос о роли языка встает по-своему, и иным образом, иа каждой из ступеией Духовиого Процесса. В покаянни – невидимой брани – исихии – сведеиии ума в сердце – бесстрастии – всюду, в каждом случае, вербальная стихия носит иной характер и выполняет иные фуикции, так что ее исследование – отдельная, самостоятельная проблема. Мы не будем рассматривать весь этот набор проблем, но лишь наметим общий подход к ним и укажем некоторые основиые черты. Чтобы проаналнзировать вербальный аспект, вербальиое измереиие Духовного Процесса, мы, прежде всего, должны описать его содержаиие – составить, так сказать, «вербальную карту» Процесса, где для каждой ступени указывалось бы: чья речь участвует в данной ступени; какие устиые и какие письменные (текстовые) дискурсы здесь присутствуют; какие фуикции в Процессе выполияет каждый из вербальных дискурсов; и наконец, каково разделеиие функций, баланс между вербальнымн и невербальными составляющнми факторами. При широком, не детализирующем взгляде, мы обнаруживаем, что можно единым образом говорить о главных чертах и общем характере вербальной карты, отвечающей низшим ступеням Духовного Процесса; столь же единым, до известной грани, может быть рассмотрение вербальиой карты для средних ступеней, и иаконец аналогично – для высших.

Начиная с Духовных Врат (покаяння), ядром вербального содержання Духовного Процесса становятся два вида речи подвижннка: *речь самообличения* (αὐτομεμψία) и *речь*

самонаблюдения. Хотя и то, и другое – виды внутренней речи, не обращаемой к слушателю, их свойства и функции весьма различны. Дело второго – фиксация внутренних движений, выражающих те или иные черты энергийного образа; дело же первого – потрясение, раскачивание и разрушение старых стереотипов мышления и существования. Поэтому речь самообличения характеризуют напор, экспрессия, эмоциональная окрашенность; ради силы воздействия, она может заимствовать риторические черты и приемы. Эта речь присуща и покаянию, и невидимой брани; в покаянии, для достижения цели его, всецелой умопремены и обращения, она стремится стать мощным непрерывным потоком, увлекающим человека. По своей организации, артикулированности, эксплицированности, это – один из видов внутренней речи, наиболее близких к «поверхности», к речи, говоримой слушателю или публике, и не столь редко он и становится такой речью. Не в качестве непременных, но в качестве употребительных и вполне органичных своих форм, покаяние в Православии включает и формы прилюдные, когда слово самообличения выговариваемо перед Другим или перед многими, близко смыкаясь со словом исповедальным. Далее, по двунаправленной сути врат, речь самообличения в покаянии не замкнута в себе, она непрерывно переходит в *речь обращения* – самоизменения, премены ума, исправления путей своих, жажды укорениения в новой жизни во Христе. В этом подвизающийся уповает на помощь Божию (*помимо собственных* усилий и *превыше* них, однако никак не *без* них!) – и, соответственно, речь обращения, в свою очередь, нераздельно слита с *речью молитвы*.

Что же до самонаблюдения, то в разных модификациях оно входит в число главных действующих факторов не только низших, но практически всех ступеней Духовного Процесса (на самых высших претворяясь в иную, холистическую форму, см. разд. II-В). Самонаблюдение обычного, «житейского» рода предшествует и сопутствует самообличению, доставляя пищу ему; затем оно должно кардинально усовершенствоваться и углубляться, усиливая свою зоркость, пристальность, способность концентрации, «интенционального схватывания», дополняясь самоанализом и вступая в связь с разнообразными активностями внутреннего контроля и управления: в этом развитом виде оно составляет основу

икономии трезвения, вербальный аспект которой мы рассмотрим особо. О низших же ступенях скажем лишь, что речь самонаблюдения здесь более интериоризована, нежели речь самообличения, однако, поскольку самонаблюдение еще не встроено здесь в отчетливые структуры трезвения, – речь его остается в стихии довольно элементарной, низко организованной внутренней речи. Самонаблюдение как таковое тут не является самоцелью, искомое – в тех выводах и оценках, что делаются из него, и потому вербализация его данных сама по себе тоже не нужна. Как стадия промежуточная, служебная, она насколько возможно опускается или сокращается, так что данные самонаблюдения остаются в сырой форме своеобразных конгломератов, недовербализованных вербально-визуальных (в смысле внутреннего зрения) содержаний сознания. Вполне же развертываются в слове лишь сразу следствия и выводы – «следующая речь», что в покаянии есть речь самообличения, а в невидимой брани – самообличения, соединяемого с анализом страстных структур.

Здесь мы уже затронули связь вербальных и невербальных факторов. Нетрудно увидеть, что тесно сплетенные комплексы вербальных и невербальных содержаний ассоциируются и с речью самообличения. Дискурс самообличения не чисто вербален, в нем живо участвуют и образы, вызываемые сознанием. Но существеннее другое: всем своим содержанием и построением речь самообличения рассчитывается на сильное психологическое воздействие, притом не отделенное дистанцией времени, рефлексии, etc., а немедленное, спонтанное и слитое с ней самой. Это воздействие может выражаться в обширном спектре эмоциональных и интеллектуальных проявлений, часто резких и неожиданных, необычных, включающих поведение, поступки, решения. Так складывается новый неразрывный комплекс: вербально-образный дискурс самообличения, слитый воедино с дискурсом сокрушения и обращения, который, в свою очередь, синтетичен, включая разнообразные невербализуемые или частично вербализуемые внутренние движения (эмоции, мыследействия), а также внешние проявления – слезы и другие выражения сокрушения, акты покаянной самодисциплины и обуздания страстей, etc. Сравнительно с «конгломератом самонаблюдения», он много более артикулирован и

экстериоризован, выражен вовне; но общим остается то, что сейчас главное для нас: комплексная природа, сплавленность вербального с невербальным.

Оставшиеся элементы «вербальной карты» низших ступеней достаточно отметить вскользь. Роль письма, текста в их специфике, как форм, отличных от живого слова, тут незначительна. Неглубока тут и вообще роль чужого слова. Хотя его действенность может быть сколь угодно велика, но оно, говоря языком психологов, осуществляет не «мониторинг» Процесса (последовательное слежение и ведение), а только «триггеринг», запуск, пусть даже этот запуск представляется радикальным переворотом. Но постепенно эта роль – прежде всего, в форме речи духовного наставника, Герона, – делается систематичней и глубже, что может происходить уже и в борьбе со страстями.

С продвижением от низших ступеней к центральной части Процесса, складывается сердцевинная основа Умного делания, двухчастный каркас «Внимание (Трезвение) и Молитва». Какие изменения при этом происходят в вербальности и в ее функциях? Прежде всего, обращаясь к икономии трезвения, мы обнаруживаем мотив, который в теме «Исихазм и Язык» напрашивается первым и сразу: мотив конфликта, взаимной противопоставленности этих начал. Исихазм – «безмолвие», стало быть – изгнание речи, устранение вербальности как таковой, по крайней мере, в стремлении, в идеале. Но это – лишь первое поверхностное суждение; а какова истинная ситуация, выясняется именно при анализе трезвения. Находясь в центре Духовного Процесса, оно теснейше связано с исихастским понятием безмолвия, почти синонимично ему («Трезвение ... называется также сердечным безмолвием»[191]), а если точнее – через него, в нем безмолвие воплощается, реализуется. Но что же такое исихастское безмолвие? Как мы поясняли в «Словаре», оно далеко не равнозначно простому молчанию, исключению и отсутствию всякого слова и речи. В известном смысле, даже наоборот: трезвение призвано обеспечить свободу, беспрепятственный простор для *речи молитвы*. Но только для этой речи! Любая же иная речь в самом деле обуздывается и сокращается, ибо в ней видят помеху Духовному Процессу: «Нет ничего разо-

[191] *Св. Исихий Синайский.* Цит. соч. С. 158.

рительнее многословия ... Надобно положить предел, обуздать его и стеснить, заставить служить только нужде ... Ибо, что каждый день созидаем в себе, то многословие снова разоряет»[192].

Это обуздание речи имеет весьма характерные особенности. С одной стороны, оно относится к речи и внешней, и внутренней: «равно омрачают душу и мысленные внутри беседы с помыслами, и внешние разговоры и празднословия»[193]; безмолвие означает «молчание чувственных и мысленных уст», требует «безмолвствовать мыслию», «иметь сердце глубоко всегда молчащим» (Исихий Синаит), etc. С другой стороны, однако, оно оказывается далеко не безусловным. Абсолютное изгнание даже и внешней речи не ставится целью, и типичные указания тут скорей умерены – как скажем, «надлежит ... уклоняться от частых бесед» (Исихий) и т. п. Что же до речи внутренней (помимо речи молитвы), то ей на поверку, оставляется весьма немалое место. Мы обнаруживаем, что в исихастском смысле, безмолвие означает – «душевно безмолвствовать *от всякого помысла*» (Исихий), т. е. означает устранение лишь внутренней речи, не связанной с Духовным Процессом, посторонней; тогда как внутренняя речь, относящаяся к самому Процессу, отнюдь не рассматривается как нарушение безмолвия; напротив, она есть тоже «безмолвие» и «молчание мысленных уст». Итак, исихастское безмолвие включает в себя не только речь молитвы, но также и *речь трезвения*, вербальные средства, участвующие в осуществлении последнего.

Конечно, на первом плане в трезвении отнюдь не вербальность, а внутреннее видение и слышание, бдение внутренних чувств: это – «стояние ума у двери сердца ... так что он видит и слышит»[194]; это также «надзирательное внимание», стража и т. д. и т. п. (см. I-B, II-B). Однако икономия трезвения разветвлена и разнообразна, и, вглядевшись, мы в ней находим немалый арсенал языковых средств. Таково, к примеру, «противоречие» (ἀντίῤῥησις), высокоразвитая форма борьбы со страстями, когда они пресекаются в зародыше: «Тому, кто подвизается, внутри в каждое мгновение надобно иметь ... противоречие (помыслам) ... дабы, как только ура-

---

[192] *Св. Филофей Синайский*. Цит. соч. С. 402–403.
[193] *Св. Исихий Синайский*. Цит. соч. С. 198.
[194] Там же. С. 158.

зумеет, кто пришел, тотчас с гневом воспротиворечить»[195]. Это своего рода «быстрое реагирование» или, как говорит Исихий, «избиение младенцев вавилонских», совершается вербально – мы пресекаем помысл, «бросая слова клятвы», «гневные подобрав слова». Как видно из цитаты, «противоречию» предшествует «уразумение» – распознание, называние помысла, что есть также вербальный акт. Далее, в икономию трезвения входит *смиренномудрие*, имеющее собственную малую суб-икономию, что почти вся – в вербальной стихии: воспоминания и размышления о своих падениях, «мысленный пересмотр» добродетелей ближних и их сопоставление с собственным недостоинством, и т. д. (см. напр., у Исихия гл.64). Рядом со смиренномудрием – «суд совести», также, разумеется, словесный, «изрекающий, в чем долг наш» (Филофей Синайский). Не станем более умножать примеры.

Но это разнообразие «речи трезвения» не устраняет специфических свойств, имплицируемых ее интегрированностью в Духовный Процесс. Как «речь-безмолвие», она несет печать скупости, минимальности, строгой привязки к задачам икономии трезвения и тесной сплетенности с его основными, невербальными выражениями во внутреннем видении и слышании – и в силу этого, она далеко не строится как самостоятельный, свободно развертывающийся дискурс. Противление помыслам, надзирательное внимание, стража – все эти главные и типичные задачи трезвения порождают минимализованную, отрывочно-рубленую, усеченную «речь контрольно-наладочных функций», речь реакции, команды, отладки определенных свойств. Эта своего рода «производственная» или процессуальная речь является, к тому же, *заглубленной речью*: как хорошо видно на примере «противоречия», обустройство Духовного Процесса должно препарировать самые корни и ростки внутренних движений, т. е. действовать в глубинных слоях сознания, вплотную к протомыслительным и невербализуемым содержаниям. Как и классический анализ Выготского, анализ исихастской речи трезвения выявляет принципиальное различие между мыслью и словом, и св. Феофан Затворник фиксирует это различие, говоря: «Сила не в словах, а в мыслях и чувствах»[196]. «Слово трезве-

---

[195] Там же. С. 161.

[196] *Еп. Феофан Затворник.* // Умное делание. С. 31.

ния» – мыслеиное слово, граничащее вплотную с той мыслью, что уже ие есть слово, и питаемое от нее. Обильно изливающаяся иаружу речь самообличеиия и скупая, «безмолвствующая» у корией мысли речь трезвеиия общи в том, что обе не представляют собой самостоятельных вербальных дискурсов, но существуют лишь нераздельио сплавленными с невербальной стихией в тигле Духовиого Процесса.

Разумеется, первый и иепремениый элемент «вербальной карты» Духовиого Процесса иа всем его протяжении, включая и высшие, завершающие ступени – слово молитвы. Его общая характеристика дана иами в «Словаре», и мы не будем сейчас пытаться углубить или расширить ее, заметив лишь, что особые отличия исихастской молитвы, иепрестанной и одиофразной, «маитрической», сообщают ей мощные кумулятивиые и трансформирующие способности в отиошенин к созианию и всему человеку, делая ее порождающим ядром (мета-)антропологического процесса с особою синергийной и синергетической эиергетикой и выделяя ее как одиу из специальных сильнодействующих речевых практик, развиваемых в культовой и некоторых других сферах. Также не будем пытаться представить описаиие «вербальиой карты» высших ступеней Процесса. Быть может, это было бы и не так иевозможно – в свете катафатической, а ие апофатической интерпретации исихастского опыта у Отцов и, в особенности, у Паламы (см. I-E), при выполнении принципа общности или аналогии опыта (см. там же) и наконец, с учетом того, что сама карта здесь постепеиио пустеет, вербальиый элемент убывает, ибо «моиториг» трезвеиия утрачивает иеобходимость, а молитва восходит, согласио последовательности, даииой аввой Софроиием, не только к «самодвижной», но и к «благодатной» форме, в характеристике которой мы уже не видим вербальности: «Благодатиая молитва действует как нежное пламя внутри нас, как вдохиовеиие Свыше, услаждающее сердце ощущением любви Божией и восхищающее ум в духовные созерцания. Иногда соедииняется с видением Света»[197]. Но зато это было бы бесплодио: ставимая нами задача систематизации обустройства и орга-

[197] *Архим. Софроний.* О молитве. С. 148 («Самодвижиая» молитва, по Софронню, – форма, отличная от «благодатной» и ей предшествующая).

низации опыта бессмыслеиа в приложеиии к *такому* опыту, где нет уже ни «организации», ни «обустройства». «Схоластическая систематизация материала возможна до некоторой степени в концептуальных богословских трудах, но никак и никогда в живых словах о подлиниой жизин нашего духа»[198].

Напротив, отнюдь не бессмысленным является вопрос о вербализации, «рассказываиии» исихастского опыта, необходимо предваряющем его истолкование в Традиции. Здесь перед нами частный случай проблемы, древией как сам мистический опыт: проблемы словесной передачи этого опыта – т. е. возможиостей и условий, пределов и специфических трудиостей такой передачи. Взгляд Внутреннего органоиа на эту проблему изложен был в разд. I-E; сейчас, с учетом его, иам предстоит наметить позицию Участного органоиа. Имеется поучительное совпадеиие противоположностей: крайиие стороиииики полярно противоположных воззрений, радикальио-мистических и сциентистски-позитивистских, по разным мотивам, ио с равиой резкостью отрицают саму возможность хоть сколько-нибудь адекватиой и достовериой вербализации мистического опыта. Напротив, consensus Patrum исихастской традиции и ее Виутренний оргаиои, никак не отрицая специфики предмета и рождаемых ею ограиичений, отвергают этот методологический негативизм и видят возможность содержательного решения темы (в конкретиом случае исихазма). «Велик труд найти надлежащие слова для сообщения слушателю духовных состояиий»[199], – говорит авва Софроиий, и эта фраза его подразумевает, что «труд», хотя и велик, ио исполиим, и «надлежащие слова» существуют. Здесь мы опять, иа этот раз в сфере метода, можем отметить параллель с феномеиологией, где отношение Гуссерля к «позитивистскому негативизму» весьма подобио отиошению Паламы к «негативизму мистическому», т. е. одностороииему апофатизму: «Феиоменология не затронута тем методологическим скепсисом, подобный которому столь часто приводит в эмпирической психологии к отрицанию или же неумереиному умалеиию цениости внутреинего опыта (innere Erfahrung)»[200]. В свете иашего описания «вербальных

---

[198] Там же. С. 32.
[199] Там же. С. 90.
[200] *E. Husserl.* Ideen-I. S. 151.

карт» Духовного Процесса, природа трудностей вербализации довольно ясна. Как мы видели, в Процессе участвует многообразная речь, несущая разные функции и эффективно их исполняющая, в том числе, и на средних ступенях, где благодатно-мистические аспекты Процесса уже достаточно выражены (только финальные ступени, само Обожение, мы исключили из нашего анализа). Истоки трудностей кроются, стало быть, в отличиях этой речи-в-Процессе от речи вербализации. Важнейшие отличия – двоякого рода. Как мы подчеркивали, слово в Процессе не самоцельно и не самодостаточно, оно подчинено «делу», руководимо им и направлено к определенной поставленной им цели. Однако в «рассказывании» слово становится самоцелью, словом ради слова, но не у дела, без подпор и вне направляющего русла дела; и выйдя из Процесса, оказавшись вне его (но имея при этом задачу его «описывать»), оно теряется. Оно должно стать словом *о* деле, но это для него крайне трудно, в силу особой специфики Процесса, его глубокой интериоризованности. Другое отличие чревато не меньшими затруднениями. Речь-в-Процессе (речь самообличения, самонаблюдения, трезвения, молитвы) есть почти исключительно – внутренняя речь, обращаемая созианием аскета к самому себе или к Богу; и как с тем, так и с другим адресатом не возникает особой *проблемы взаимопонимания*. «Рассказывание» же обращено к толкующим инстанциям исихастской герменевтики, и для него данная проблема оказывается неустранимой и весьма острой, поскольку никаких готовых решений для такой ситуации неизвестно.

Выход из трудностей оказывается своего рода компромиссом. Проблема вербализации, как мы ее описали, имеет своим ядром дилемму: речь-в-Процессе адекватна Процессу, однако неадекватна другому созианию, слушателю (не решает проблемы взаимопонимания); речь вне Процесса может быть адекватной слушателю, но теряет адекватность Процессу. Возникает вопрос: нельзя ли построить «среднюю речь» – такую, которая, не будучи речью-в-Процессе, отчасти бы все же сохраняла внутреннюю связь с ним, и за счет этого – адекватность ему; и которая, не будучи речью-в-Процессе, могла бы поэтому решать некоторые проблемы взаимопонимания, достигая адекватности (адекватной передачи) пускай не произвольному, но все же в некоем смысле «доста-

точному» кругу адресатов? В таком подходе к проблеме взаимопонимания легко распознать применение принципа участности. Ничего ущербного или необычного в нем нет: взаимопонимание всегда обставлено теми или иными предпосылками, которые сводятся обычно к требованиям некоторой исходной общности, общей почвы (общность языка, базовых представлений и т. п.) и очерчивают ограниченный круг, в пределах которого взаимопонимание может существовать. В нашем же случае, очевидно, для намеченного решения проблемы вербализации требуется, чтобы понимание адресатом речи вербализации сочеталось с причастностью этой речи опыту Процесса; и это условие будет выполнено, если адресат сам также обладает причастностью данному опыту. Мы получаем, т. о., очень естественный вывод: вербализация исихастского опыта возможна, *по меньшей мере*, в способе речи, опирающемся на «принцип общности опыта», и в кругу адресатов, объединяемом такою общностью. Понятно, что толкующие инстанции аутогерменевтики исихазма заведомо принадлежат данному кругу.

Стоит пристальнее взглянуть на «принцип общности опыта», который здесь приобретает особое значение. Напомним, во-первых (см. I-E), что этот принцип исихастского органона понимается в нем достаточно широко, как принцип «аналогии» или «общей перспективы», и, по сути, представляет собой естественный и общий принцип диалогической герменевтики и участного сознания (для последнего он может даже рассматриваться как конститутивный принцип). Утверждая путь «познания по аналогии», он сближается с традиционным контекстом кантовской эпистемологии – особенно, если ее принцип, вслед за Мерабом Мамардашвили, выразить лапидарным тезисом: «Человек все постигает через свою душу»[201]. Еще с бóльшим основанием в нем можно видеть коррелативность с базисным тезисом феноменологии о «трансцендентальных структурах субъективности»: коль скоро этот тезис утверждает универсальную природу субъектного опыта, т. е. наличие в его структурах общности, «аналогии», «совпадающей перспективы» с субъектным опытом другого сознания. Соотносимо с этим принципом и гуссерлево понятие вчувствования (Einfühlung), ключевое для конституции

[201] *Мераб Мамардашвили.* Кантианские вариации. М. 1997. С. 252.

интерсубъективиости. И иаконец, следует отметить только что нами обнаруженное: его цениую роль как средства преодоления замкиутой изолированности виутреиией речи, перехода от нее к менее и меиее интериоризоваиным дискурсам и, тем самым, ее универсализации, выведения во всеобщиость. В исихастском дискурсе можно выделить целый спектр видов речи со все убывающей интериоризацией, ио сохраняющейся – в силу принципа общности опыта – адекватиостью Духовному Процессу: 1) речь к себе; 2) исповедаиие Богу (как пишет Исихий Синаит, «надобно иам ... изливать сердце свое пред Богом, и печаль свою, как есть, возвещать Господу (Пс 141, 3) ... Облегчение и радость обретем мы, когда ... возвестим все Господу, будто человеку»[202]); 3) исповедь старцу, духовнику; 4) вербализация в Универсуме Традиции. Здесь два первых вида – речь-в-Процессе, тогда как два следующих – уже речь, выходящая вовие.

Итак, вербализация, первичиое словесиое представлеиие опыта – необходимая стадия исихастской герменевтической процедуры. Но характериое ее отличие в том, что это, как правило, *незакрепляемая* стадия, речь, остающаяся, по преимуществу, изустиой и очеиь мало отражаемая в корпусе храиимого и передаваемого предаиия. В этом есть явная связь с глубиниыми чертами православного менталитета. В духовной литературе Запада чистое поведаиие личного опыта, не соедииямое или почти не соедииямое с целями истолкования, иаставления и т. п., распространено, пожалуй, не менее, чем мемуары в светской литературе: это – многочисленные духовные автобиографии, итинерарии, рассказы о пережитых духовиых событиях... За этим стоит, разумеется, определениая аксиология, представление о безусловиом интересе и ценности индивидуальности и индивидуального опыта. Оно-то и чуждо Православию и исихазму, где в цеитре аксиологии – не индивидуальиость, а личиость. Исихастская (и феноменологическая) устаиовка критического отиошения к сфере иидивидуально-субъективиого как сырой реальности, подлежащей проработке и очищенню, выведению в горизонт всеобщего, толкает считать вербализацию сугубо служебной речью, которая стаиовится ии к чему по исполнении своей задачи. Конечио, за миого веков в Традиции иеиз-

[202] *Св. Исихий Синайский.* Цит. соч. С. 186–187.

бежно появлялись и исключения, подтверждающие правило; как самые значительные из них, могут быть названы: Симеон Новый Богослов (X–XI вв.) – «Откровенные рассказы странника» (XIX в.) – архимандрит Софроний (XX в.). У самых истоков Традиции большую долю прямого поведания опыта содержат «Духовные беседы». Однако и в этих исключениях мы не увидим ни выпячивания индивидуальности, ни погружения в стихию индивидуального существования как такового, и ощутимая грань отделяет их от западных образцов, от всех «видений», «откровений», духовных автобиографий и проч.

Вербализация – преддверие акта истолкования, его языковая предпосылка. Сам акт, разумеется, также не может не содержать существенных языковых аспектов. Так говорит Рикер: «В каждой герменевтической дисциплине интерпретация находится на стыке лингвистического и нелингвистического, языка и жизненного опыта (каким бы он ни был); специфику герменевтик образует как раз то, что победа языка над бытием и бытия над языком достигается различными способами»[203]. Лапидарная формула о «победе» выражает ту мысль, что именно язык доставляет решение герменевтической проблемы понимания: путь к пониманию оказывается в достижении *взаимопонимания* толкователя и толкуемого по поводу смысла последнего; взаимопонимание же рассматривается как проблема языка: «Можно с полным правом говорить о *герменевтическом разговоре*; герменевтический разговор, как и настоящий разговор, должен выработать некий общий язык, и это вырабатывание общего языка ... совпадает с самим процессом понимания и взаимопонимания»[204]. Формула «вырабатывание общего языка» напоминает, что в соборно-сакраментальной герменевтике, строящей истолкование на базе сверхэмпирического общения в Универсуме Традиции, существенную роль должны играть языковые аспекты этого общения. Не будем сейчас особо анализировать их, но только укажем для примера, что ими порождался ряд специфических проблем в становлении русского исихазма. Толкующее общение имеет необходимой предпосылкой не только единство времени, но и единство языка, и приложе-

---

[203] *П. Рикер*. Цит. соч. С. 100–101.
[204] *Х.-Г. Гадамер*. Цит. соч. С. 451.

ние исихастской герменевтики к опыту русских подвижников требовало создания единого языкового пространства, причем в этом создании, по Гадамеру, уже доброй долей (хотя и не полностью, ибо речь сейчас о языке в узком смысле) осуществлялся «процесс понимания и взаимопонимания». Трудами св. Паисия Величковского с его окружением, оптинской школы переводов аскетико-патристических текстов, св. Феофана Затворника и других, русский исихазм был всецело, во всех аспектах, интегрирован в Универсум Традиции.

* * *

Наряду с анализом аутогерменевтики исихазма, одна из задач Участного органона – дополнить эту весьма особую герменевтику основными элементами из числа тех, что, отсутствуя в ней, в то же время признаются необходимыми герменевтической теорией. Главный из таких элементов вполне очевиден. Корпус аскетических текстов, что выступают в аутогерменевтике исихазма авторитетной толкующей инстанцией, с общепринятых герменевтических позиций сам должен подвергнуться толкованию. Разумеется, эта задача весьма масштабна, и мы сейчас лишь наметим главные линии этого толкования. Общий ход его также очевиден. Следует определить жанровую природу текстов, откуда для каждого рода их определится система смысловых уровней текста и круг преследуемых текстом целей; затем мы сможем восстановить систему средств, языковых, поэтических и иных, употребляемых текстом, – и наконец, на этой основе реконструируем смысловую структуру, получив в качестве итога законченный образ (эйдос) истолкованного, понятого текста.

Весьма странным образом, систематический анализ аскетического (исихастского) дискурса как феномена письма, текста, литературы до сих пор отсутствует. С завидным остроумием, наука филология относит речь об обожении человека к «низовой литературе», и даже среди видов последней находит ее наименее стоящею внимания. Труды по византийской литературе никогда не трактуют аскетический дискурс как целостное литературное или жанровое явление, но, вырывая отдельные памятники, рассматривают их в составе агиографии («Лимонарь», «Лавсаик»), поэзии (гимны

Симеона Нового Богослова) и проч. Даже объемистая «Поэтика ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцева (1977) и его же пространная глава на ту же тему в 3-томной «Культуре Византии» (1984) не говорят об аскетической литературе в целом – ни единой строки; и здесь, и у других авторов мы находим лишь мельком брошенные оценки, однообразно варьирующие мотивы «наивности» и «упрощенности» («реабилитация наивного», «эксцессы стилистической безыскусности», «аскетическое опрощение» (С. С. Аверинцев); «низовая, полуфольклорная литература», «памятники народного стиля» (Л. А. Фрейберг) и т. п.). Меж тем, «наивная» аскетическая литература не только воплощает свою особую концепцию человека, но добивается такого влияния и воздействия на взгляды, поведение, поступки читателя и слушателя, какие сравнимы только с самим Св. Писанием, словами Христа[205]. И как ясно для всех, кроме жрецов науки, тут – поле глубоких проблем для герменевтики и поэтики. Какими способами аскетический текст кодирует и доносит свой смысл, свой мощный заряд? Как аскетический дискурс достигает той *силы личного присутствия*, что дает ему возможность выступить живою толкующею инстанцией? Сейчас мы можем не решать, а только поставить эти вопросы – и сделать несколько предварительных замечаний.

Д. С. Лихачев указывает, что в древнерусской литературе образование жанров инициировалось и управлялось не столько «литературным процессом» и факторами литературного творчества, сколько жизненными, практическими потребностями и обстоятельствами. Оно имело «деловой стимул» и, как следствие этого, сами «жанры различаются по тому, *для чего* они предназначены»[206], скорее чем по художественным признакам. Для жанров византийской литературы такой генезис существует также, хотя уже и не является преобладающим вариантом. В свете этого, является, видимо,

---

[205] Сопоставление с Новым Заветом тут не случайно. В отношении академических филологов к речи подвига явно повторяется древняя история: именно так интеллектуалы-язычники относились к Евангелию – как к «низовой литературе» и тексту «наивного» стиля, чуждому всех красот высокого просвещенного слога.

[206] *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3, дополн. М. 1979. С. 63.

оправданным говорить об *аскетическом жанре* – как об одном из «деловых жанров», характеризуемых определенной «служебной предназначенностью», а именно – порождением становлением и нуждами духовной практики Православия и объемлющем не «монашескую литературу», а более точно – «литературу Духовного Процесса». В исследованиях богословской литературы, в отличие от филологических работ, существование аскетического жанра признавалось традиционно, хотя и отмечались трудности его однозначного выделения. «По содержанию аскетическая литература часто лишь с трудом бывает отличима от нравоучительных сочинений прочих жанров; особенно очевидно это в области гомилетики и агиографии. Тем не менее, от гомилетических произведений аскетические отличаются, по крайней мере, тем, что они предназначены только для чтения (а не для устной проповеди), а от агиографических – присутствием учительного элемента ... Такой памятник, например, как Киево-Печерский Патерик, в целом может быть отнесен только к аскетическому жанру»[207]. Однако в этих исследованиях понимание жанра несколько отлично от нашего, в частности, не проводится различения между данным жанром и «монашеской литературой» (куда также входят разнообразные тексты, связанные специфически с киновийным укладом – уставы, типики и др.[208]). К проблемам стилистики, поэтики, герменевтики аскетических текстов – разумеется, также признавая в них особый жанр и особый дискурс – начинает обращаться и постмодернистская рецепция аскетизма. В уже цитированной работе Эврил Камерон справедливо отмечается, что в числе смежных дискурсов необходимо учитывать и нехристианский аскетический дискурс, представленный не только в достаточно известных текстах стоиков и неоплатоников,

---

[207] *Г. Подскальски.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб. 1996. С. 242.

[208] Ближе к аскетическому жанру стоит не-киновийная часть уставной литературы (скитские уставы). Так, небезразличен для нас тот факт, что в XIV в., в пору Исихастского возрождения, на Афоне складывается «Постническое, или Скитское Последование», где «церковные службы до того переделываются или дополняются, что от обычного последования их иногда ничего почти не остается» (М. Скабалланович. Толковый типикон. М. 1995. С. 439. (1-я пагинация)).

но также и в иудействе, в манихействе. В качестве критерия принадлежности здесь указывается, что «аскетический дискурс может быть идентифицирован по присутствию определенных ключевых терминов и концептов, даже там, где текст как целое, возможно, не посвящается аскезе. Хорошим указателем может служить комплекс идей, которые группируются вокруг тем отвержения, искушения, духовного восхождения или же таких терминов как πορνεία, ἔρως, λογισμοὶ, ἀκτημοσύνη»[209]. Нетрудно было бы дополнить этот критерий, модифицируя заодно не самый удачный выбор терминов.

В нашем понимании главным определяющим признаком жанра является его *опытный характер*. Аскетический жанр обслуживает Духовный Процесс, сферу определенного опыта, и обслуживает ее всесторонне, доставляя: детальные аналитические описания Процесса на всех его стадиях; наставления и указания для участия в Процессе; необходимые дополнительные сведения – о возможных трудностях и опасностях, о той модели человека и мира, в рамках которой трактуется Процесс. Когда жанр сохраняет чистоту своей опытной природы, эти сведения строго минимальны: скажем, если текст занялся догматическим обоснованием или истолкованием фактов Процесса, он выходит в жанр *богословия*; если он рассказывает об исторических примерах подвига не ради лишь краткой иллюстрации, он переходит в жанр *агиографии*, и т. д.

Следующий признак жанра вытекает из первого, но и сам достаточно важен: аскетический жанр почти полностью свободен от символизма, лишен символического уровня в своей смысловой структуре (за вычетом разве всеобщего в христианской речи минимума, восходящего к Писанию). Как речь из опыта и об опыте, он прагматичен, а отчасти и техничен; как речь, сфокусированная на Богообщении, он диалогичен; как речь опыта внутреннего, он экзистенциален – и все эти характеристики принципиально чужды стихии символического. (Исключения из этого «чуждания символов», конечно, есть – скажем, Илия Экдик (VIII или XI–XII вв.?), однако они немногочисленны). Здесь в новом аспекте выступает та роль инакового, стоящего в оппозиции к господ-

---

[209] *A. Cameron*. Loc. cit. P. 151.

ствующему, которую мы отмечали за подвигом во многих других отношениях: ибо византийская культура (а за нею, в немалой мере, и древнерусская) была, как известно, «культурой глобального символизма», и символизация была в ней всепроникающей. Далее, отвергая язык символов и иносказаний, аскетический жанр отбрасывает и большую часть литературных приемов, средств поэтики. Но здесь его позиции уже избирательны: его система выразительных средств отнюдь не сводится до близкого к нулю минимума, какой отличает наивную и безыскусную речь. Топика жанра – сложнейшие темы внутренней жизни, задачи рефлексии и самооценки, самоанализа и самоконтроля, управления всею собственною психосоматикой: уже по одному этому приписывать ему наивность нелепо. Разумеется, жанр очень неоднороден (о чем еще скажем ниже), проходит долгую эволюцию, и отдельные элементы, близящиеся к безыскусности, можно найти в его составе. Но большинство зрелых образцов демонстрирует богатую, своеобразную систему средств выражения.

В этой системе устраняются повествовательность и сюжетность; элементы нарратива, встречаемые в аскетических текстах, надо рассматривать как примеси иных жанров. Изгоняются все стилистические украшения, сложные и искусственные стили письма, изощрения формы, риторические приемы: все то, в чем видят характерные отличия византийской поэтики и именуют «высокой литературой». Тут подвиг вновь выступает оппозицией общепринятому, ставя себя вне «литературного этикета» (Лихачев), вне византийского литературного слова, «условного, церемониального и непрозрачного» (С. С. Аверинцев), и утверждая себя, собственно, не литературой, а неким *словом прямого действия*: не словом, а делом (хотя, заметим, формула «деловое слово» была бы не вполне адекватна, ибо Умное делание – особое, духовно-душевное дело, где роль слова совсем не та же, что в деле внешнем). Однако известная часть арсеналов традиционной византийской или средневековой поэтики – те средства, что работают на «прямое воздействие», т. е. на выпуклую презентацию смысла, эффективное убеждение и побуждение к действию – не только сохраняются, но используются весьма интенсивно. Наиболее скупа выразительная система у древнейших зачинателей жанра; но даже, скажем, в писаниях

св. Антония Великого (или точней, известных под его именем) мы найдем богатую лексику, экспрессивные интонации, множество аналогий, сравнений, уподоблений, включая весьма пространно и многосторонне развернутые (ср. сквозное в письмах его уподобление души птице). Понятно также, что задачи жанра делают неизбежным использование средств дидактической и педагогической речи; они, помимо прочего, создают постоянную в аскетическом дискурсе этическую окрашенность, неисчезающий этический фон дискурса.

Еще существенней то, что аскетический жанр не просто удерживает часть известных, традиционных выразительных средств, но вырабатывает и новые для своих целей. Выявление и анализ этих новых специфических средств жанра – особая (и увлекательная) задача; сейчас мы приведем лишь один пример. Сегодня мы знаем, что для целей убеждения и переубеждения, внушения определенной внутренней ориентации или переориентации, воздействия на стереотипы реакций и поведения, и т. п. – являются эффективными средства нейролингвистического программирования (НЛП). И неудивительным образом, в аскетическом дискурсе мы обнаруживаем – разумеется, в неотрефлектированном и неформализованном виде – явные элементы подхода НЛП, т. е. направленной эксплуатации метафорической природы речи о внутреннем опыте. Так, исихастская антропология холистична, и Духовный Процесс есть благодатное возведение к обожению цельного человеческого существа, включая, в том числе, способности восприятия. И можно видеть, что аскетический жанр утверждает холистичность этой задачи, привлекая, среди прочих, такое средство НЛП как эксплуатация перцептивных систем репрезентации опыта. У авторов Традиции речь об опыте неизменно синтетична в перцептивном аспекте, охватывая все пять систем (сенсорных модальностей). Раскрыв произвольно, ради примера, «Слова» преп. Марка Подвижника, одного из ранних аскетов со сдержанным и скупым стилем, мы на протяжении нескольких абзацев находим представленными все модальности без изъятия: 1) «завистливым глазом взираем», «обнажить раны и показать их Врачу»; 2) «не любим слышать о благополучии»; 3) «благотворить рукою телесною», «поставим преграду всем порокам», «заповеди многие части пороков отсекают разом» и проч.; 4) «возсмердевает в душе язва»;

5) «плотские сласти»[210]. Итак, дискурс активизирует все модальности, создавая холистическую перцептивную перспективу и стимулируя, на языке НЛП, «трансдервационный поиск», в итоге которого холистичность обожения представляется естественной и почти самоочевидной.

Разумеется, аскетический жанр, с его полуторатысячелетней историей, с многочисленными ареалами, сменяющимися или существующими параллельно, не может не быть крайне неоднороден. Вопрос о его структуре имеет свои тонкости и проблемы, в которые мы не входим. Завершая наш текст, мы лишь выделим, грубо и приблизительно, несколько основных видов, или суб-жанров, этого жанра.

1. «*Истории*» – древнейший жанр, соединение аскетического с житийным и с жанром фольклорного рассказа на духовные темы; с этой смешанностью связана его нарративность, чуждая чистому аскетическому жанру. Тексты жанра – собрания рассказов о жизни и подвигах аскетов. Отдельный рассказ есть чаще всего – поведание об одном событии, реже – история с некоторым развитием сюжета, еще реже – поведание о всей жизни и деяниях подвижника. В рассказе непременен внутренний смысл, состоящий в связи повествуемого с Духовным Процессом – связи, чаще не эксплицируемой до конца, требующей размышления слушателя (читателя). Многие тексты жанра имели период устного бытования и сохранили печать такого генезиса (дробная композиция, анонимность или гипотетичность авторства и т. п.). Исторически, жанр наиболее развит в древнейший период Традиции, затем отчетливо убывая; в русском исихазме он получил новое активное развитие. Основные примеры: «Жизнь пустынных отцов» (Vita Monachorum) Руфина (IV в.); «Лавсаик» («Египетский патерик») еп. Палладия Елеонопольского (420); «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов» (Apophthegmata Patrum) (V–VI вв.); «Луг духовный» («Лимонарь», «Синайский патерик») Иоанна Мосха (нач. VII в.); др. патерики, в частности, Афонский и русские – Печерский (XII в.), Соловецкий и др.; «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» архим. Серафима (Чичагова).

---

[210] *Преп. Марк Подвижник*. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад. 1911. С. 60–65.

2. *Поучения, Беседы, Слова, Послания* (Διδασκαλίαι, Ὁμιλίαι, Λογοί, Ἐπιστολαί) – основной суб-жанр, вобравший главный объем аскетического жанра. Как жанровые признаки, так и границы его довольно размыты. В самых общих словах, сюда относятся сборники отдельных небольших текстов на аскетические темы, принадлежащих определенному автору Традиции. Каждый текст (в среднем, объема небольшой новеллы, хотя вариации значительны) имеет определенную тему, которая раскрывается в стиле свободного описания – обсуждения, скорее чем систематического анализа; свободная форма легко может приближаться к проповеди, гомилии (пастырской беседе) или трактату. Сама по себе форма эта не связана специально с аскетическим жанром: все названные виды текстов (различающиеся некрупными формальными признаками) бытуют и вне последнего, и принадлежность текста аскетическому жанру выражается в тематике, стилистике, а также применении специфических средств кодирования (ср. выше о НЛП). Сборник как целое не имеет обычно единной формальной или смысловой организации, но личность автора сообщает ему единство общего взгляда и подхода, идей и акцентов, а также – но не всегда – индивидуального стиля. В порядке общей тенденции, печать индивидуальности сильнее у более поздних авторов, однако есть важные исключения (Макариев корпус, Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов).

Данный вид текстов остается основным в аскетическом дискурсе во все эпохи Традиции, и вклад в него внесли почти все ее важнейшие авторы. Можно отметить, что в русском исихазме, благодаря развитию старчества, ведущим жанром, живущим до наших дней, стала эпистолярия («письма духовным детям»); основные примеры – письма св. Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника, письма оптинских старцев, в наше время – «Письма к друзьям» М. А. Новоселова (1860–1940), и др. В качестве своеобразного ответвления можно упомянуть тут и жанр «вопросоответов», весьма органичный в стихии монашества и старчества и главным своим образцом в Традиции имеющий «Ответы» старцев Варсануфия и Иоанна (VI в.).

3. *Главы* и *Трактаты* – древнейший систематический и теоретический, в известной мере, суб-жанр. «Главы» суть сочинения, построенные как серия – или несколько серий –

из большого числа весьма краткнх (в один или несколько абзацев) пронумерованных текстов, связанных тематнческим единством. В таком строении можно видеть не более чем элементарный композицнонный принцип: ибо в форме «Глав» нередко представляются и поучения, и трактаты: скажем, «Наставления о доброй нравственности н святой жизни в 170 главах», приписываемые св. Антонию Велнкому, трактаты Евагрия Понтийского, Иснхия Синанта и др. Но можно также усматривать в «Главах», как наделенных еднной темой, своеобразный суб-жанр, промежуточный между сборннками «Поучений» и «Бесед», не нмеющими, вообще говоря, идейного и логнческого единства, н трактатами, которые обладают таким единством в полной мере. Тема «Глав» берется, как правнло, широкой, объемлющей обширную сферу или аспект Духовного Процесса: Главы нравственные, практнческне, богословские илн созерцательные, н т. п. (имеется в внду богословие в аскетнческом смысле, как равнозначное феории). Из важнейших прнмеров такнх «Глав», которые по внутренней организацни свободнее и разбросаннее трактатов (хотя эта грань довольно условна), можно указать: «Четыре сотницы глав о любви» преп. Максима Исповеднка, «Сто гностическнх глав» св. Днадоха Фотнкнйского (V в.), «Аскетические главы», а также и другие главы св. Григория Синаита, «Наставление безмолвствующим, в сотне глав» Каллнста и Игнатия Ксанфопулов (XIV в.). «Главы» достаточно распространены на всем протяжении Традицнн (почтн, однако, не перейдя в русскнй нсихазм – разве что в форме флорнлегиев, компнлятнвных тематическнх сборников); но можно, пожалуй, отметить, что «сотннцы» былн особенно популярны в период становления зрелого нснхазма, после VI–VII вв.

Трактат – завершающий этап на пути к систематизации аскетического жанра. Трактат аскетическнй имеет немалые отличня н от фнлософского, н от богословского трактата: даже обретая строгую выстроенность и систематнчность, он остается опытной речью, у которой нные прннципы, нные правнла рассуждения и обоснования своих положений, а нередко и специальная композицня, как в «Лествнце». Место аппарата логическнх доказательств заннмает методика отчетливого представления опыта, учнтывающая все обсуждавшнеся выше проблемы истолкования и проверки. Зре-

лость жанровой формы требует, т. о., зрелости самого опыта – и весьма поучительно, что трактат появляется в Традиции уже в ее начальном, IV веке. Первыми исихастскими трактатами стали сочинения Евагрия «Слово о молитве», «Монах» («Практик») и ряд других; трактатами же надо считать и «Собеседования» (Collationes) св. Иоанна Касиана. Далее следует ряд трактатов синайского исихазма, важнейшие из которых, несомненно, «Лествица» св. Иоанна Лествичника и «Слово о трезвении и добродетели» св. Исихия Синайского. Следующий этап, Исихастское возрождение XIII–XIV вв., оставил трактаты Никифора Уединенника, Паламы, Николая Кавасилы и немало других. Отдельные трактаты создавались и в русском исихазме, хотя здесь и не возникло таких, что стали бы крупными вехами для Традиции; можно указать, напр., «Слово о смерти» св. Игнатия (Брянчанинова), а уже в наши дни – «О молитве» архимандрита Софрония.

Эта беглая панорама вызывает, однако, много вопросов. Прежде всего: практически все перечисленные жанровые формы не связаны исключительно с аскетикой. Они могут выражать и другое, вовсе не аскетическое содержание, другие темы; и если аскетическая литература укладывается целиком в рамки форм, ни одна из которых не является специфически аскетической, созданной в сфере подвига и только ее обслуживающей, – тогда мы возвращаемся к исходному вопросу: существует ли аскетический жанр? Бесспорно, что аскетический дискурс выделяется не только своими темами, содержанием, но и специфическими чертами своей речи. Мы конкретно указываем такие черты – но, быть может, ими конституируется все-таки не отдельный *жанр,* а лишь нечто меньшее – скажем, особый *стиль?* В этом предварительном анализе мы воздержимся от категорического суждения в пользу жанра. Заведомо требуется более подробное исследование; но все же мы укажем ряд обстоятельств, говорящих, что жанровая специфика дискурса значительней, чем может казаться из панорамы.

Во-первых, при ближайшем взгляде мы все же замечаем в аскетике некоторые «эндемичные и автохтонные» жанровые формы. По меньшей мере, их две, и складываются они – одна в самом начале, другая в самом конце формирования аскетического дискурса. Первая форма – патерик. Нарра-

тивность этого жанра лишь кажущаяся: его «истории» (anecdota) и «речения» (apophthegma), в действительности, суть *притчи, каждая из которых имеет внутренним содержанием – некоторый определенный элемент подвига.* Поэтому разделительная грань между патериковым и житийным (агнографическим) жанром вполне отчетлива (хотя на Руси она несколько размывалась, ибо «древнерусская разновидность этого рода аскетической литературы включала также агнографические сочинения, послания и житня с панегирическими дополнениями»[211]). Некоторые сближения, корреляты можно найти в нехристианской литературе, особенно, кинической и стоической; и все же есть основания считать, что подвиг, уже на самом раннем своем этапе, создает для себя собственную, особую жанровую форму.

Другая форма, напротив, поздняя. Когда вполне сложилась тонкая и трудная икономия Духовного Процесса с двумя сцепленными и сходящимися сферами трезвения и молитвы, – стала более острой необходимость иметь не только общедуховные наставления, но и «технические руководства». Эта сугубо внутренняя литература не была обильной, но она была – и она также составляла новую жанровую форму. Основные примеры мы указывали не раз – «Метод священной молитвы и внимания», «О хранении сердца». Черты этой формы сближали ее с разнообразной регламентирующей литературой – уставами, правилами, типиками, но, разумеется, отличия и от богослужебной, и от монашеской (киновийной) уставной литературы достаточно велики и отчетливы. (Ср. мнение В. М. Лурье: «"Технические" руководства составляли особый жанр святоотеческой письменности, сближавшийся скорее с типиконами, чем с аскетическими поучениями (если мы возьмем общий список текстов, содержащих поучения о молитве Иисусовой, то увидим, что почти все более-менее конкретные правила содержатся либо в типиконах, либо в особого рода "технических" наставлениях, стоящих достаточно обособленно)»[212].) Но самое важное отличие этой формы – огромный скрытый пласт, лежащий за каждым внешне простым рецептом. Феномен текста здесь расположен между двумя полюсами: конкретного операци-

---

[211] *Г. Подскальски.* Цит. соч. С. 264.

[212] *В. М. Лурье*, в цит. изд. прот. Иоанна Мейендорфа. С. 416.

онного указания – и трансцендентной цели, конституирующей горизонт опыта как горизонт опыта мистического; и этим в тексте создается семантико-смысловое поле высокой насыщенности и напряжения. Мы в сфере мистической практики и мистической литературы, где наш анализ встречает совсем иные задачи: сопоставление с аналогичными (по характеру) текстами других мистических традиций и выяснение того, насколько их принадлежность к иному, имперсональному опыту сказывается на жанрово-стилистическом облике дискурса.

Во-вторых, можно сказать, что с позиций Участного органона набросанная панорама является «недостаточно участной». Она пытается набросить извне на литературу подвига готовую жанровую сетку; однако при взгляде изнутри мы можем уловить в сфере подвига некоторые ее собственные, внутренние жанровые тенденции. Мы согласимся, что подвиг довольно безразличен к этой готовой сетке; но, движимый своими заданиями, он членит и располагает свою литературу по-иному. Ведущий «имманентный» принцип деления таков: *ставит или не ставит текст целей окормления, пособия в подвиге?* И в свете этого принципа, законно считать, что аскетический дискурс формирует из разных готовых жанров – сборный, синтетический и все же, в известном смысле, единый собственный жанр «пособия-окормления». Самый убедительный довод в пользу этого – наглядный список примеров:

«Руководство к духовной жизни» преп. Варсонуфия Великого и Иоанна – пособие-окормление в форме вопросо-ответов;

«Метод священной молитвы и внимания» – пособие-окормление в форме трактата;

«Наставление для безмолвствующих» Каллиста и Игнатия – пособие-окормление в форме компендия;

письма св. Феофана Затворника – пособие-окормление в форме эпистолярия;

«Умное делание» игумена Харитона Валаамского – пособие-окормление в форме флорилегия;

«О молитве» архим. Софрония – пособие-окормление в форме личной и доверительной беседы,

– и, конечно, можно продолжить список. Этот синтетический жанр занимает центральный объем аскетического

дискурса. Границы его весьма размыты: по самой сути подвига, тексты, целиком чуждые целям научения и передачи опыта, не создавались вообще в его сфере, хотя и ясно, с другой стороны, что «пособия-окормления» отнюдь не исчерпывают собой аскетической литературы. Для ее прочей части, где названные цели стоят не на первом плане, мы уже с бо́льшим основанием можем полагать адекватной обычную сеть (суб)жанров.

В заключение же мы скажем, что задачи исихастского подвига требуют, чтобы аскетический жанр не пребывал полностью замкнутым в себе. Мета-антропологический характер концепции человека, утверждаемой Традицией и реализуемой Духовным Процессом, делает неизбежным, чтобы аскетический дискурс вошел в соприкосновение и взаимодействие с богословием, образуя тот особый род духовного творчества, который Православие именует «мистическим богословием». Подобное взаимодействие, являющееся жизненною необходимостью для обеих сфер, осуществляется трудно и нечасто. Но, когда оно достигается, его плоды остаются мерой и образцом не только для Традиции, но и для Православия в целом. Именно такую роль играют для исихазма и Православия труды преп. Максима Исповедника и св. Григория Паламы, в «Триадах» которого можно по праву видеть зрелое выражение как исихастского подвига, так и православного разума.

THE PHENOMENOLOGY OF ASCESIS

The book provides a comprehensive modern assessment of the Eastern-Orthodox mystical and ascetic (hesychast) tradition. It includes a general introduction, a dictionary of hesychast concepts and an extensive analysis of methodological and hermeneutical aspects of the hesychast experience.

The Introduction

explains that our presentation of the hesychasm is based on a certain concept of the mystical experience. We define it as the experience of «primordial orientation in being» and an «event of transcendence» and find that it has a special ability to generate an anthropological strategy or scenario, the realisation of which constitutes a large scale process that includes the formation of adequate versions of disciplines concerned with man and mind. Hence it is conceivable, after decoding the anthropology behind the hesychast experience, to interpret this anthropology as a meta-discourse generating a set of disciplinary discourses for some or all of the human sciences.

Analytical Dictionary of Hesychast Anthropology

This is an attempt at a systematic conceptualisation of the whole sphere of hesychast practice. All the categories of the hesychast experience are defined and described in separate articles grouped in five sections which display successively the anthropological process centered on the mystical ascent to and union with God (τέοσις):

Situation of Man – Orientation of Man – Praxis – Theoria – Eschatology.

Special attention is paid to the key elements forming the core of hesychast practice: bringing one's mind down into the heart; the Jesus prayer; incessant prayer; pure prayer; vision of Uncreated Light. The basis of each article is formed by data from original ascetic texts and complemented by the considerations of

modern Orthodox interpreters as well as the analysis of semantic and conceptual connotations.

Ascesis as an Organon. The Organisation and Hermeneutics of the Hesychast Experience

We start with the observation that the hesychast tradition represents, *inter alia*, a full-scale o r g a n o n, i. e., the practical-theoretical canon of a definite kind of complete experience («complete» means completely displaying a certain φύσις). We reconstruct this «inner» hesychast organon structuring it as follows:

Exposition of the Experience – Qualification – Organisation – Criteriology – Hermeneutics,

and we complement it symmetrically with another one, the «outer» organon, which has the same structure, but follows the principles of modern epistemology; so that the experience in question is seen in double perspective. The principles of the «outer» organon are dialogical and phenomenological. We find, in particular, a far-reaching affinity between the hesychast «soberness» (νῆψις) and husserlian intentionality, but also a distinction between them, the analysis of which suggests how phenomenology might be extended to cover the domain of mystical experience. Many other philosophical, psychological, hermeneutical problems deserving a further study are pointed out, the most intriguing one being, probably, the study of a specific non-aristotelian notion of energy found in hesychasm.

Научное издание

Хоружий С.С.

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ АСКЕЗЫ

Книга публикуется в авторской редакции

Оформление художника *А.М. Юликова*
Оригинал-макет подготовлен *Е.С. Полищуком*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.07.98.
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1. Усл.-печ.л. 22.
Тираж 3 000 экз. Заказ 123.

Издательство гуманитарной литературы
(лицензия ЛР № 062452 от 24 апреля 1998 г.)
117049, Москва, Крымский вал, 8.

Типография ООО "Пандора-1". 107143, Москва, Открытое шоссе, 28.