

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

На правах рукописи

Сержантов Павел Борисович

ФЕНОМЕН ДИСКРЕТНОГО ВРЕМЕНИ
В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
(ИСИХАСТСКИЙ ОПЫТ)

Специальность 09.00.13 — Религиоведение, философская антропология,
философия культуры.

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Москва 2008

Работа выполнена в секторе истории антропологических учений
Учреждения Российской академии наук Институт философии РАН

Научный руководитель доктор философских наук, доктор
филологических наук, проф.
П. С. Гуревич, Институт философии РАН

Научный консультант доктор физико-математических наук,
проф. С. С. Хоружий, Институт
философии РАН

Официальные оппоненты доктор философских наук, проф.
И. И. Семаева, Московский
Государственный Областной Университет

Кандидат философских наук, доцент
П. Б. Михайлов, Православный Свято-
Тихоновский Гуманитарный Университет

Ведущая организация Московский Государственный
Университет им М. В. Ломоносова

Защита состоится 18 декабря 2008 года в 14.00 часов на заседании
Диссертационного совета (шифр Д.002.015.01) по присуждению степени
доктора философских наук при Институте философии РАН по адресу:
119991, г. Москва, ул. Волхонка, 14; зал заседаний Ученого совета (к. 524)

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Института
философии РАН

Автореферат разослан 6 ноября 2008 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета
кандидат философских наук

А. Р. Фокин

Предмет исследования.

Феномен времени в философской антропологии подразумевает такое рассмотрение времени человеческого опыта, что это время через авторефлексию проясняется в своих конституирующих моментах. Философское исследование темпоральности (от лат. *tempus* ‘время’) и притягательно, и трудноисполнимо. “Нет, по-видимому ни одного из значительных философов, который бы не пытался ответить на вопрос, что такое время. И редко кто не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями”, — признает П. П. Гайденко¹.

В качестве объекта исследования в диссертации выбрана философско-антропологическая проблема дискретного времени, то есть времени прерывистого, атомистического. В качестве предмета исследуется исихастский опыт. Понятие исихазма многозначно², в нашей работе исихазм рассматривается как дискурс, не спекулятивного характера, составляющий ядро мистико-аскетической православной традиции. Исихазм является антропологической стратегией, направленной на изменение фундаментальных предикатов человеческого бытия, меняется и темпоральность человеческого опыта, кроме континуальной появляется феномен дискретной темпоральности.

Дискретная темпоральность наблюдается на предельных этапах исихастской антропологической стратегии. Исихаст XIV в. Григорий Синаит признает, что путь к истине — «говорить сокращенно о предельном (*τὰ ἄκρα*), имеющем громадную широту, вместе с обуславливающим его средним»³, в основном исихастские тексты свидетельствуют о начальном опыте. Поэтому целесообразно не сужать предмет исследования до опыта одного исихаста, или до локально-исторических обобщений опыта (синайский, византийский, русский исихазм), а, по возможности, охватить исихастскую традицию в целом, на протяжении всего ее полуторатысячелетнего исторического существования.

¹Гайденко П. П. Понятие времени в античной философии // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. М., 1999. С. 13.

²Сидоров А. Трактат “Метод священной молитвы и внимания” и его место в традиции исихазма // Символ. № 34, декабрь 1995. С. 191–197.

³Преподобный Григорий Синаит. Творения. М., 1999. С. 86.

Актуальность темы исследования.

1. Постигание времени занимает важное место в философско-антропологической проблематике, без ответа на вопрос «что есть время?» невозможно познать «что есть человек?». И для Августина, и для русской философии Л. П. Карсавина, и для феноменологической школы философии (Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти) время не есть один из объектов нашего знания, но измерение нашего бытия⁴. Антропологическое исследование природы времени актуально, поскольку оно проясняет суть феномена человека, направлено на решение задачи самопознания.

2. В XX в. характерным явлением стала философия процесса, оформившаяся в разных своих вариантах. Это обстоятельство придает актуальности темпоральной, процессуальной тематике. Исихастский антропологический процесс обнаруживает континуальное (непрерывное) и дискретное представление о времени. Разные варианты темпоральности в исихастском опыте представляют интерес для современного философского размышления о природе времени.

3. В последние десятилетия растет внимание к тому, что представляет собой человек на пределе своих возможностей, это обстоятельство может быть антропологически значимым, поскольку то, что составляет предел человеческому бытию, тем самым дает о-пределение человека. Человек, прорывающийся к пределам возможного, допустимого, человек в режиме трансгрессии — предмет изучения философа М. Фуко. Человек приближается к границе бытия *homo sapiens*, когда его мысли и поступки становятся принципиально безумными, оказываются проявлением бессознательного, эти феномены изучает психоанализ. Виртуальная область границы человеческого бытия с развитием компьютерной техники стала предметом антропологического осмысления в перспективе виртуалистики. Наша диссертационная работа концентрируется на граничной для человеческого бытия области, где происходит трансцензус (обожение человека), и анализирует темпоральность энергий трансцендирования.

4. С точки зрения историко-философской актуальность данной работы состоит в том, что она обращает пристальное внимание на так называемую философию патристики, византийскую философию, на которой, к

⁴Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 526, 533.

сожалению, в трудах по истории философии останавливаются слишком бегло, что контрастирует со справедливо пристальным вниманием к античной и средневековой философии⁵. Исследования XX в. продемонстрировали, что исихастские тексты — это криптоантропологический дискурс, опирающийся непосредственно на практику себя (выражение М. Фуко), то есть на опыт самопознания и самопреобразования, что делает исихазм перспективным направлением антропологическо-философских исследований.

5. Религиовед, доктор философии М. Элиаде констатирует, что религиозный акт, превращающий профанное время в сакральное, представляет интерес для философской антропологии, но темпоральная проблема одна из наиболее трудных в религиозной феноменологии⁶. Религиоведческая актуальность проблемы такова, что ни одна из работ Элиаде не обходится без обращения к теме времени. Темпоральность в религиозном исихастском опыте также может претендовать на достойное место в современных работах по религиоведению и философии религии.

6. Исихазм сознает себя традицией философской, чтобы в этом убедиться достаточно будет привести название классического исихастского сборника: “Добротолубие священных трезвомудрцев... в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется...”. Исихастская философия предполагает метод определенных действий ума, и соответствующий методу образ жизни. Согласно исихасту IV в. Евагрию Понтийскому надлежащий образ жизни включает практику, физику и теологию. Комментируя Евагрия, философ П. Адо пишет: “Мы узнаем здесь три части философии... они соответствовали трем этапам духовного прогресса”⁷. Жизненную стратегию Евагрия по ее философски выверенному характеру Адо ставит в ряд с античной философией. Философию как жизненную стратегию понимали не только античные авторы, но Эразм Роттердамский, Монтень, Декарт, Кант, Шопенгауэр, Маркс, Ницше, Бергсон, Витгенштейн и др. Это означает, что существует общая философская почва для культурного диалога между исихастской и разными философскими традициями, связанными с

⁵ Гуревич П. С. Философия человека. Ч. 1. М., 1999. С. 167.

⁶ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 354.

⁷ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 263.

перечисленными выше авторами. Нет оснований сомневаться в актуальности такого необычного диалога разных культур, разных подходов к философии.

Цель и задачи исследования.

Цель данного диссертационного исследования — анализ философской антропологической проблемы дискретной темпоральности на материале мистико-аскетического опыта в исихастской традиции. В соответствии с целью исследования определяются следующие задачи:

1) Собираение и анализ материала о дискретном и континуальном модусах темпоральности из текстуально фиксированных исихастских источников. Это включает в себя герменевтическую задачу, поскольку сознание времени не было в фокусе внимания у исихастских авторов.

2) Сравнение исихастских представлений о темпоральности с представлениями в разных философских направлениях и религиозных традициях, оказывавших влияние на философскую мысль.

3) Изучение проблемы времени в антропологически нагруженном православном догматическом дискурсе.

4) Изучение проблемы времени в антропологически значимом православном литургическом дискурсе.

5) Сравнение представлений о времени в православной догматике и литургике с представлениями, вытекающими из исихастского опыта.

Методологическая основа исследования.

Методология диссертационной работы определяется целью, задачами и предметом исследования. В работе используются общенаучные методы: наблюдение, сопоставление, обобщение, классификация. Исихастская антропология как опытный дискурс, в отличие от дискурса чисто теоретического, изучается философским методом участного мышления, восходящим к диалогическим разработкам М. М. Бахтина.

В диссертации используются феноменологические методы, они позволяют, оставаясь в рамках философского дискурса, работать с различными предметными областями, включая те, которые могли ранее

считаться внефилософскими⁸. В исихастском антропологическом процессе сознание выполняет интенциональный акт, направленный на инобытийный источник энергии (модус феноменологической интенциональности соответствует модусу исихастского трезвения).

Феноменологическая дескрипция осуществляется вне субъект-объектной парадигмы, она выявляет структуры, конституирующие общезначимый опыт «субъекта», выходящий за пределы лишь субъективной значимости опыта. Феноменологическая редукция переводит предмет в мир личного опыта, очищает сознание от содержаний, которые могут влиять на аутентичность опыта. Это соответствует исихастской практике отложения греховных помыслов (помысел — это начало, зародыш мысли, или волевого импульса, или визуального образа). Исихастский мир-как-опыт является единым внешне-внутренним миром действия, именно действие (энергия) человека и является точкой приложения методологического инструментария при изучении исихастского опыта.

Степень разработанности проблемы.

Современные философские работы различают время космологического, биологического, социокультурного, исторического и индивидуального человеческого бытия⁹. Континуальная темпоральность, отраженная в человеческом сознании во всех деталях своей конституции проанализирована Э. Гуссерлем¹⁰. Естественно предположить, что структурные изменения в данной конституции могут сказаться на сознании времени так, что темпоральность перестанет быть континуальной, станет дискретной; однако эта тема выходит за рамки исследований Э. Гуссерля.

Эксплицитно тема дискретного времени присутствует преимущественно в космологическом аспекте. Это показывает богатый обобщающий материал из темпорологической монографии П. П. Гайдено, в данной книге есть примеры, относящиеся к антропологической дискретной

⁸Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 275- 277.

⁹Трубников Н. И. Проблемы времени в свете философского мировоззрения // Вопросы философии. № 2, 1978. С. 111–121.

¹⁰Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I. М., 1994.

темпоральности, — таковы воззрения Р. Декарта и Д. Юма¹¹. Другие отдельные примеры можно встретить в статьях А. В. Смирнова о Николае Кузанском и Ибн Араби, М. В. Силантьевой о Н. А. Бердяеве¹². Примечательно, что дискретное время в этих примерах напрямую связано с религиозно-философским предметом.

Религиозный опыт в его многообразии, согласно классической разработке У. Джемса, характеризуется четырьмя отличительными чертами, одна из которых — темпоральная. После выхода монографии О. Кульмана «Христос и время»¹³ своеобразие христианского переживания времени как линейного становится общепризнанным. Еще одна христианская особенность, представление о темпоральной двойке хронос-кайрос, оказала влияние на философию М. Хайдеггера. О неделимой точке времени в опыте религиозного экстаза упоминает хорошо знакомый с исихазмом философ А. Ф. Лосев¹⁴. К сожалению, тема дискретной темпоральности в исихастском опыте не получила дальнейшей проработки в его трудах.

В XX в. историки, патрологи, теологи-догматисты активно изучают исихастскую традицию, для нашей работы важны исследования Василия Кривошеина¹⁵, Владимира Лосского¹⁶, Ивана Мейендорфа¹⁷, Георгия Флоровского¹⁸, Сергея Зарина¹⁹, Петра Минина²⁰, Томаса Шпидлика²¹,

¹¹Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 100-103, 123-127. Ахундов М. Д. Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени. М., 1974. Вьяльцев А. Н. Дискретное пространство-время. М., 1965.

¹²Силантьева М. В. Николай Бердяев, Экзистенциальная диалектика и всеобщая виртуализация сознания в XXI веке (некоторые аспекты преподавания курса русской философии в вузе) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №3, 2004. С. 30-43.

¹³Cullmann O. Christ and Time. Philadelphia, 1950.

¹⁴Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М., 1994. С. 87.

¹⁵Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. 942–1022. Н.-Новгород, 1996.

¹⁶Лосский В. Боговидение. М., 1995.

¹⁷Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

¹⁸Георгий Флоровский, прот. Византийские отцы V–VIII веков. М., 1992. Георгий Флоровский, прот. Догмат и история. М., 1998.

¹⁹Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М., 1996.

²⁰Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.

²¹Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.

Ханса Урса фон Бальтазара²², Ярослава Пеликана²³, Каллиста Уэра (в процессе работы над диссертацией автор опубликовал перевод двух его статей)²⁴, Себастьяна Брока²⁵, Иерофея Влахоса²⁶, Джорджа Мантзаридиса²⁷, Алексея Сидорова²⁸, Панайотиса Христу²⁹ и др.³⁰.

До сих пор не утратила ценность докторская диссертация Киприана Керна по истории православной антропологии от апостола Павла до Григория Паламы, центральное место в ней занимают исихастские представления о человеке³¹. Философски осмысляют исихазм работы Алексея Лосева³², Мишеля Фуко³³, Ставроса Янгазоглу³⁴, Виктора Бычкова³⁵, Владимира Биbihина³⁶, Христоса Яннараса³⁷ и др.³⁸. Особое значение имеют книги Софрония Сахарова (XX в.), будучи философски одарен и образован, он свой исихастский опыт с разными типами

²²фон Бальтазар Х. У. Вселенская литургия // Альфа и Омега, № 1 (19), 1999. С. 97–100, 104–106.

²³Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600-1300). The University of Chicago Press, 1978.

²⁴Kallistos of Diokleia. The spirituality of the Philokalia // Sobornost. № 13 (1), 1991. P. 6-24. (Каллист Диоклийский, еп. Духовность добротолубия / пер. с англ. П. Б. Сержантова // Альфа и Омега. № 4 (30), 2001. С. 108-129.) Ware K. The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? // Asceticism / Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. Oxford University Press, 1995. P. 3-15. (Каллист Диоклийский, еп. Путь аскетов: отрицание или утверждение? / пер. с англ. П. Б. Сержантова // Альфа и Омега. № 3 (21), 1999. С. 146-162.)

²⁵Brock S. P. Spirituality in Syriac Tradition. Kottayam, 1989.

²⁶Hierotheos S. Vlachos, archim. Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers). Birth of the Theotokos Monastery, <1994>.

²⁷Mantzaridis G. The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. New York, 1984.

²⁸Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

²⁹Christou P. The teaching of Gregory Palamas on man // Diakonia. № 8, 1973. P. 231–241.

³⁰Burton-Christie D. Scripture and Quest for Holiness in the "Apophtegmata Patrum". Ann Arbor, 1988.

³¹Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

³²Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 886-900.

³³Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004. Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т.3. Киев, 1998.

³⁴Yangazoglou S. Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // The Greek Orthodox Theological Review. № 41, 1996. P. 1-18.

³⁵Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

³⁶Биbihин В. В. Материалы к исихастским спорам // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под ред. С. С. Хоружего. М., 1995. С. 177-206.

³⁷Yannaras C. The Distinction Between Essence and Energies and Its Importance for Theology // Saint Vladimir Theological Quarterly. № 19, 1975. P. 234-235.

³⁸Williams R. D. The philosophical structures of palamism // Eastern Churches Review. № 9 (2), 1977. P. 27–44. Каприев Г. Место и смысл на философията в учението на Григорий Палама // Каприев Г. Byzantica minora. София, 2000. С. 170–179.

темпоральности изложил на языке близком к дискурсу философской антропологии³⁹.

Ученик В. Н. Лосского Оливье Клеман в 1959 г. выпустил заметки о преобразении темпоральности в свете православной духовной традиции⁴⁰. Впоследствии Клеман возвращается ко времени экстатического опыта у Исаака Сирина (VII в.), по поводу экстатического опыта у Иоанна Кассиана Римлянина, Клеман заключает: «Интенсивное размышление об Отце... может на мгновение исторгнуть нас из потока времени»⁴¹. О. Клеман описывает изменения темпоральности исихастского опыта с указанием на разные его этапы (безмолвие, сведение ума в сердце, созерцательная молитва), однако этапы мыслятся не вполне последовательно, не проделана антропологическая герменевтика опыта, не выявлены онтологические начала этого опыта. Клеман и не ставил перед собой таких задач, его труды (также как и некоторые другие, такие, как мысли о священном времени у Павла Евдокимова, опубликованные также во Франции 1959 г.⁴²) имеют значение, ограниченное рамками популяризаторского, апологетического жанра.

Фундаментальная антропологическая проработка исихастского опыта в философии связана с отечественной самиздатской книгой «Диптих безмолвия» С. С. Хоружего (1978 г.)⁴³. Начиная с 1990-х гг. Хоружий публикует ряд исследований по синергийной исихастской антропологии, где выводит ее характеристические черты, основные этапы вплоть до самых высших (опыт чистой молитвы квалифицирует как дискретно-темпоральный)⁴⁴. Он вводит концепт антропологической границы, которой определено бытие человека, на границе этого бытия в топике безумия темпоральность преимущественно циклична, в исихастской аскезе она линейна, в топике обожения она дискретна⁴⁵.

Вопрос о темпоральности в виртуальной топике антропологической границы остается не исследованным, однако, на основе разработок С. С. Хоружего, можно ожидать в этой топике нарушения континуальности

³⁹Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 20.

⁴⁰Clement O. Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumiere de la tradition orthodoxe. Paris, 1959.

⁴¹Клеман О. Истоки. М., 1992. С. 204-206.

⁴²Евдокимов П. Н. Православие. М., 2002. С. 87, 289-298. Каллист (Уэр), еп. Время: темница или путь к свободе? // Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. Киев, 1996.

⁴³Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М., 1991.

⁴⁴Хоружий С. К феноменологии аскезы. С. 62-172.

⁴⁵Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 439. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 13-57.

временного ряда и появление дискретных темпоральных структур, связанных с онтологическим статусом недоналичествования. Хоружий выявляет онтологические основания для рассуждений о дискретной темпоральности с привлечением текстов философских (Аристотель, Хайдеггер) и исихастских. В основе дискретной темпоральности обнаруживается событие, в котором действует неэнтелехийная, иначе говоря, деэссенциализированная энергия⁴⁶ (чему в диссертации посвящен подраздел 3 из третьей главы). Таким образом, анализ трудов по выбранной теме подводит нас к убеждению, что проблема дискретного времени в философских аспектах предоставляет перспективное поле для современной антропологической интерпретации исихастских свидетельств относительно опыта на границе человеческого бытия.

Научная новизна исследования

1. В нашей диссертации впервые представлен ряд текстов о дискретной темпоральности в исихастском опыте, осуществлена их герменевтическая проработка, в результате которой выясняется их антропологическое содержание. Так, в текстах Каллиста Катафигиота (XIV в.) и Софрония Сахарова фиксируется утверждение о существовании непротяженной энергии, действующей во мгновении вечности. В текстах Симеона Нового Богослова (XI в.) фиксируется опыт такого созерцания нетварного Света, в отношении которого невозможна ретенция и протенция, а, следовательно, опыт этот находится вне временного континуума.

2. В работе также впервые представлена подборка и антропологическая интерпретация исихастских текстов, которая показывает связь дискретной темпоральности с общей тенденцией исихастского антропологического процесса. В ходе процесса акцент переносится не на конец человеческих усилий, а на постоянное начинание, возобновление процесса, все более соответствующее его направлению. Это, в частности, проявляется в практике отложения греховных помыслов (начатков разрушительной для человеческого бытия энергии), которая создает условия для перехода к опыту с дискретной темпоральностью на высших этапах процесса.

⁴⁶Хоружий С. С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергичной антропологии. М., 2008. С. 32-34.

3. Сравнительный анализ в нашей работе демонстрирует, что сознание дискретного времени появляется в исихастской антропологии без влияний со стороны. Хотя аналог дискретного исихастского времени обнаруживается в философской антропологии у Н. А. Бердяева (экзистенциальное время творческого акта). Аналогия рассуждений Бердяева и исихастов не случайна, поскольку отстраненный от сущностных квалификаций энергийный дискурс исихастов и дискурс экзистенциальный онтологически коррелируют друг с другом.

Положения, выносимые на защиту.

1. Дискретная темпоральность в философской (Декарт, Юм, Флоренский) и религиозной (суфийский атомизм) мысли в основном признаётся составной частью континуальной темпоральности, а также признаётся занимающей в статичной иерархии бытия положение, отличное от уровня с континуальной темпоральностью (философская позиция И. А. Хасанова, атомизм в индийских религиозных традициях). Исихастская антропология свидетельствует о дискретной темпоральности, соотносимой с континуумом не как часть и целое, а в онтологической динамике.

2. Исихастский опыт представляет собой антропологический процесс, сопровождающийся деэссенциализацией энергий человека, что отражается на темпоральности данного опыта. Исихаст в ходе процесса постепенно восходит от опыта с континуальной темпоральностью до опыта с темпоральностью дискретной.

3. Опыт дискретной темпоральности приобретает на антропологической границе, когда аскетическое делание сменяется мистическим созерцанием и происходит онтологически значимое событие предельного размыкания человеческих энергий. На мистических ступенях чистой молитвы и созерцания нетварного Света этот опыт фиксируют представители египетского, сирийского, византийского и русского исихазма.

Теоретическая и практическая значимость диссертации.

Материалы данного исследования могут найти применение при разработке вузовских профилирующих курсов по философской

антропологии, философии религии, средневековой философии, религиоведению; в спецкурсах по проблемам онтологии, византийской философии, а также при написании учебных пособий для вузов.

Структура диссертации.

Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка цитируемой и упоминаемой в диссертации научной литературы. Рабочая картотека данной диссертации, состоящая из материала, собранного в текстах первоисточников, содержит свыше 900 пунктов.

Основное содержание работы.

Во **введении** обосновывается актуальность выбранной темы диссертации, раскрывается степень философской разработанности входящих в ее круг проблем, обозначаются цель и задачи, методологическая основа и научная новизна исследования, содержатся указания на теоретическую значимость полученных в процессе исследования результатов.

В **главе первой**, «Дискретное время в философской антропологии», рассмотрены различные типы темпоральности. **Первый подраздел** главы проводит разграничение космологического времени от антропологического. Космологическая темпоральность относится к объектам макромира и микромира таким как планеты, черные дыры, атомы, электромагнитное излучение; на основе естественнонаучных данных ее изучает философия науки, философия физики⁴⁷. Теория относительности, квантовая механика, синергетика ставят вопросы о дискретности и континуальности физической реальности и, в частности, времени (квант времени, хронон).

Вопрос о непрерывности космологического времени привел к открытию антропологического феномена времени. “Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?” — задумывался в IV в.

⁴⁷Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., 1985. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964. Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики: Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб., 2002. Штейнман Р.Я. Пространство и время. М., 1962. Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени. Ижевск, 2000. Wang H. Time in Philosophy and in Physics: from Kant and Einstein to Gödel // Synthese. Vol. 102, № 2, 1995. P. 215–234.

выпускник платоновской Академии теолог Василий Великий⁴⁸. Тексты Василия наделяют привилегированным онтологическим статусом непротяженный первомент бытия мира, сотворенного из ничего. Василий, лично знакомый с египетскими исихастами, в своей мысли как бы подходит к тому, чтобы понимать творческий акт Бога как вхождение вечности во время, происходящее в дискретный миг. На его учение о *dunamiv* опирался Григорий Палама в богословии нетварных энергий, онтологически связанном с дискретной темпоральностью события.

Христианский платоник Августин приходит к выводу, что непрерывное время конституируется и измеряется не движением планет, а силами человеческой души. Плотин считал время измерением души, но вместо измерения мировой души (космологического времени античной философии⁴⁹) Августин ставит измерение человеческой души. Это уже антропологический, а не космологический подход к проблеме темпоральности. Согласно Августину временной континуум строится так: настоящее прошедшего — это память; просто настоящее — это созерцание; настоящее будущего — это ожидание⁵⁰.

Заметим, что антропологическое время в исихастском опыте конституируется энергиями человека, вступающими в синергию (содействие) с Богом. Переключка противника учения о синергии Августина и исихастов демонстрирует сходство и различие в понимании темпоральности. Размышления Августина о времени актуальны и сейчас. Так, П. Рикёр в Августиновом русле размышляет о феномене человеческого времени как о количественно невыразимом мгновении, которое сознанием воспринимается в виде точки «сейчас».

Второй подраздел рассматривает время с позиций религиоведения и философии религии. В. Г. Лысенко наиболее влиятельным для древнеиндийской религиозности считает представление о двух образах Брахмана: воплощенного океана творений, пребывающего в дискретном времени по эту сторону солнца, и вечного не-времени, лишённого частей, по

⁴⁸Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. М., 1845. С. 8-9.

⁴⁹Светлов Р. В. Формирование концепции времени в древнегреческой философии. Автореф. дис. канд. филос. н. Л., 1989.

⁵⁰Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С. 297.

ту сторону солнца (Майтри-упанишада VI. 15-16)⁵¹. В буддийской традиции содержания сознания считаются дискретными во времени, в целом за временем не признается статус реальности. Дзен-буддизм добивается «освобождения сознания от дискретных структур и возрастания в общем потоке психики удельного веса континуальных процессов»⁵². Древнеиранский верховный бог Зерван (отец Ормузда и Ахримана), как отмечает М. Элиаде, в "Младшей Авесте" всегда упоминается в связи со временем или судьбой; между непрерывным временем-Зерваном и дискретным временем-Зерваном делается различие (Яшт 72:10). В пехлевийских источниках дискретное время вытекает из непрерывного времени и возвращается обратно (Бундахишн 1:20).

Арабо-мусульманская фальсафа в каламе излагает атомистическую концепцию времени, в суфизме она получает свое развитие, этому посвящены работы Ибн Араби. Атомарные моменты времени непротяженны, длительность возникает в результате следования одного момента за другим. Мир для суфизма ежемгновенно растворяется в вечной стороне бытия и, в тот же момент, следует новое воплощение во временной стороне.

Третий подраздел рассматривает вопрос о континуальном и дискретном времени. Христианский перипатетик Боэций наделяет длящееся настоящее, в котором пребывает Бог, более высоким онтологическим статусом, чем бегущий недлящийся миг человеческого бывания. Декарт считает, что время существует лишь в мысли о длительности, как модус восприятия человеком реальности. Оно состоит из дискретных частей, которые связаны в непрерывную последовательность вечной силой Бога. Длящееся время по Юму состоит из конечного числа дискрет, поскольку число временных частиц признать бесконечным абсурдно⁵³. Временные дискреты протяжённы, но атомарны, делению не подлежат.

Христианский платоник П. А. Флоренский в русле темпорологического атомизма наряду со связными отрезками времени выделяет переходные участки-атомы, от периода к периоду. При переходе в сумеречные и мистические состояния сознания антропологическое время

⁵¹Лысенко В.Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 75-102.

⁵²Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. Интернет-публикация: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt04.htm>

⁵³Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1965. С. 123.

может убыстряться по отношению к физическому времени до бесконечности, выворачиваться через себя и продолжать течение от будущего к прошлому. Для философии Л. П. Карсавина временность есть качественное человеческое «я», причем всеединство «я» есть всевременность; если всеединящая активность «я» ослабевает, то динамические моменты всевременности теряют связь и распадаются в дискретный темпоральный ряд. Н. А. Бердяев выстраивает темпорологию так: космическое время циклично, историческое — линейно, экзистенциальное — точечно, не имеет горизонтальной развертки, это не хронос, но кайрос⁵⁴. Экзистенциальное мгновение свободно от рабства истории. Отметим сходство с исихастским опытом в дискретной темпоральности, оно не случайно: экзистенция является аналогом понятия свободной деэссенциализированной энергии.

Открывший философски нагруженное Осевое время К. Ясперс отличает от времени истории субъективно переживаемое время. Внутреннее чувство времени позволяет человеку определять любой временной промежуток в фундаментальной непрерывности проживаемого времени. Утрата активности и болезнь (эпилепсия и шизофрения), согласно тексту «Общей психопатологии»⁵⁵, сопровождается утратой осознания континуального времени. Ясперс описывает опыт прерывистого времени без его антропологической интерпретации.

И. А. Хасанов считает, что бездлительным мгновением можно признать интервал времени, за которое на данном онтологическом уровне не может произойти ни одно событие, хотя, с точки зрения более фундаментального в иерархии бытия уровня, данный интервал бесконечно малой длительности может оказаться значительным в своей событийной наполненности⁵⁶. Это воззрение позволяет говорить о дискретном антропологическом времени в относительном смысле, определяя дискретность времени, исходя из возможности совершения события.

В главе второй, «Реконструкция представлений о времени в смежных с исихастским дискурсах» исследуются влияния на исихазм. **Первый подраздел** отмечает три компонента в православной антропологии. 1. Эмпирическая православная антропология имеет предметом дескриптивно-научное знание, в данном русле теолог Василий Родзянко на апологетически-

⁵⁴Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, <1972>. С. 213-217.

⁵⁵Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

⁵⁶Хасанов И. А. Феномен времени. Ч. 1. Объективное время. М., 1998. С. 195-205.

популяризаторском уровне рассуждает о воображаемом времени у С. Хокинга и в православном богослужении, формулирует интуицию: грех, внесенный человеком в мир, привел к тому, что момент «теперь» мгновенно исчезает в прошлом. Сознание дискретного времени остается за рамками этой антропологии. 2. Православная антропология в форме догматики учит о временном человеке как образе вечного Бога. Тема времени разрабатывается в полемике против арианства и оригенизма. 3. Православная антропология в форме мистико-аскетической (исихастской).

Второй подраздел рассматривает систему Оригена (III в.), послужившую для формирования догматики и аскетики. Платоник Ориген пытается отменить проблему времени, он считает время выпадением из вечности и высказывает идею о возвращении временного бытия (всего множества людей) во всеединую вечность. Флоровский отмечает, что философскую задачу о времени поставило арианство, и это потребовало от православных философского ответа о единосущии Богу Логосу и обожении. Арий (IV в.) исходил из аристотелевского понятия о Боге как нерожденном бытии, несообщаемом ничему неабсолютному. Его бытию не причастен Христос и все люди. Хотя арианство, в отличие от Оригена, отрицает совечность Богу мира, пренебрежение временем роднит его с оригенизмом. О догматико-антропологическом истолковании темпоральности в XX в. размышлял философ и теолог С. Булгаков (в связи с учением о творении), теолог А. Шмеман (в связи с учением о священном предании).

Третий подраздел рассматривает темпоральность в антропологически нагруженном литургическом дискурсе. П. Флоренский рассуждает о том, как на богослужении, вопреки позитивистической наблюдаемости, сакральные действия священника проходят ощутимую во времени реальность и прорываются в ноуменальные сферы. А. Шмеман реконструирует темпоральный принцип «богослужения времени», затрагивает темы преемства двух Заветов и эсхатологию (воскресенье в седмичном и годовом круге). П. Евдокимов воспроизводит интуицию Бердяева, ставя вместо его экзистенциального времени творчества точечное литургическое время. Итак, догматика и литургия не повлияли на исихазм в трактовке темпоральности.

Глава третья, «Сознание времени в исихастском дискурсе», в **первом подразделе** раскрывает следующие особенности исихастской антропологии. Принцип открытой антропологии: человек определяется не только своей природой, но взаимодействием с внешними источниками энергии. Холистический

принцип: сложное человеческое естество в судьбе его бытия есть единое целое. Энергийный принцип: человеческое существование имеет бытийную цель, которая энергийно достигается в свободно происходящем процессе. Достижение цели сопряжено с переходом антропологической границы.

Второй подраздел прослеживает, как энергии человека меняются по мере продвижения к антропологической границе. Внешние источники энергии влияют на человека, стремящегося к границе своего бытия в области трансцензуса (обожения) и в области безумия (под безумием подразумеваются не только психопатологические феномены, но и одержимость страстью, прелесть). Внеположный исток энергии трансцендирования исихасты воспринимают как Бога, дающего благодать (нетварную энергию), исток энергии безумия — как демонов.

Исихастская антропология разворачивается как онтологическая динамика, удобно различать 9 ее фаз, ступеней, каждой из которых соответствует свой энергийный образ человека. 1. *Обращение и покаяние*. Сознательное обращение человека к Богу (к бытийному назначению) от греха, который разрушает человеческую природу. Покаяние (*μετάνοια*) подразумевает перемену ума, образа жизни, переоценку ценностей. 2. *Борьба со страстями* чревоугодия, блуда, гнева, уныния и т. д. Греховные навыки усиливают грех до степени страсти, когда грех становится доминирующей энергией человека, которой подчинены остальные энергии, страсть обращает энергии на себя. Иоанн Лествичник (VI в.) замечает, как страсть тщеславия нейтрализует действие добродетелей, вращая человека по циклу: «Тщеславлюсь, когда пощусь; но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславлюсь, считая себя мудрым». С. С. Хоружий отмечает, что состоянию страсти соответствует циклическая темпоральность, борьба со страстями размыкает зацикленное сознание, вводит его в опыт с линейной темпоральностью.

3. *Исихия* есть начальная стадия сбалансированности человеческих энергий, из числа которых устранены доминанты страстей. *Ἠσυχία* значит безмолвие ума от греховных помыслов. Помысел (*λογισμός*) является начатком мыслительного, волевого движения или визуального представления,— ростком энергии, внутренне или внешне воздействующей на человека. Отложение помыслов приучает человека управлять энергиями на стадии их ростков, что подвигает линейную темпоральность опыта к опыту более мелкозернистому по времени, в пределе — к дискретному.

4. *Сведение ума в сердце* централизует действия ума, что влечет радикальное переустройство энергий и квалифицируется как экстаз. Сердцем называется сформированное аскезой природное средоточие человеческих энергий: интеллектуальных, эмоциональных, волевых, физических. Сведение ума в сердце происходит благодаря практике краткословной Иисусовой молитвы, наиболее лаконичная форма которой состоит из двух слов. Эта практика делает опыт еще более темпорально мелкозернистым, а пребывание в опыте — интенционально устойчивым, продолжительным.

5. *Непрестанная* (*ἀδιάλειπτος*) *молитва* есть сосуществование, совместное бытие с Богом (молитва как *συνουσία* выведена у Иоанна Лествичника), не прерываемое даже во сне и обмороке. 6. *Синергия* объединяет энергии человека и внеположного истока трансцендирования в таком содействии, что человек получает исключительную, «великую благодать». 7. *Бесстрастие* освобождает энергии человека от господства страстей в степени «несовершаемого совершенства», стремление к Сущему становится доминантой, набирает силу божественной страсти.

8. После вышеописанных аскетических ступеней следуют ступени мистические, близкие к антропологической границе. Это опыт экстаза, радикально меняющий энергийную проекцию человека. С. С. Хоружий пишет, что на ступени *чистой молитвы* опыт выходит из континуального времени молитвословия. Исаак Сирин настаивает, что в чистой молитве душа ощущает будущий век (*αἰῶνος ἐκείνου*), ум неподвижно движется, а, следовательно, нет временного континуума, связанного с обычным, подвижным, движением. Уместно заметить, что Максим Исповедник в своей логологии учит о вечнобытии обоженных людей, непрерывно пребывающих в подвижном покое (его учение о логосах тождественно паламитскому учению об энергиях⁵⁷). 9. *Созерцание нетварного Света* является прямым восприятием трансцендирующей энергии Божества в мгновенном проблеске Света, полнота этого опыта относится к метаантропологической перспективе.

Третий подраздел рассматривает онтологическую основу дискретной темпоральности. Для прояснения сути мистического исихастского опыта Григорий Палама, философски образованный теолог, привлек аристотелевское понятие энергии. “Метафизика” Аристотеля рассматривает

⁵⁷Plass P. Transcendent time in Maximus the Confessor // The Thomist. A speculative quarterly review. Vol. 44, № 2, 1980. P. 259-277. Plass P. «Moving Rest» in Maximus the Confessor // Classica et Mediaevalia № 35, 1984. P. 177-190.

событие в связи с онтологической тройкой: *δύναμις* → *ἐνέργεια* → *ἐντελέχεια*⁵⁸. Три ее компонента и их отношения, как отмечает С. Хоружий, допускают разные трактовки. *Δύναμις* — возможность, потенция. *Ἐνέργεια* — энергия, акт, осуществление. *Ἐντελέχεια* — энтелехия, действительность, осуществленность.

Тем самым, образуются следующие философские русла. 1. Эссенциальное (энергия подчинена энтелехии; так в гегельянстве). 2. Эссенциально-энергичное (энергия приближена к энтелехии; так в неоплатонизме, а также согласно интерпретации Хайдеггера у Аристотеля). 3. Энергичное (энергия доминирует, приближаясь к возможности; так в исихазме). Энергичная трактовка деэссенциализирует событие: оно не завершено, еще не обрело формы, у него не было времени сформироваться. Если событие продолжает предшествующий континуум событий, длится во времени, то у него появляется форма, телос (окончание)⁵⁹. Связь энтелехии с телосом подчеркивает Хайдеггер, чья философия представляет собой эссенциально-энергичный дискурс: “Конец движения... есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения... уловленное “имеет” себя в конце: *ἐν τέλει ἔχει ἐντελέχεια* имение-себя-в-конце”⁶⁰.

В четвертом подразделе показано, что значение временного бытия для исихастов не уничтожается учением о вечности, не сводится к механическому предварению будущей вечности настоящим временем. Эсхатология исихастов, в отличие от Оригеновой, не расчеловечивает человека. **Пятый подраздел** посвящен времени опыта у исихастов и начинается он с п. 3.5.1, с антропологии Антония Блума (1914-2003) — православного аскета и мыслителя, на которого сильно повлияла исихастская традиция, а также философия Августина, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, М. Бубера. Наряду с вопросами о подвижном и неподвижном моменте настоящего, существовании прошлого в памяти, он рассматривает начальные и средние ступени исихастского антропологического процесса (время покаяния, время умно-сердечной молитвы), поэтому его размышления относятся к сознанию длящегося времени, даже когда он говорит о бытийно сгущенном моменте «теперь». Сознание времени Антоний стремится сделать контролируемым, поскольку его состояние в виде почти неуправляемого

⁵⁸ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 234-248.

⁵⁹ Хоружий С. С. О старом и новом. С. 318–319, 324.

⁶⁰ Хайдеггер М. О существе и понятии *φύσις*. Аристотель. “Физика” б-1. М., 1995. С. 87.

потока помыслов мешает уму действовать в сердце. Антоний предлагает специальные упражнения, в чем-то аналогичные приемам современной психологической прикладной дисциплины под названием *time management* (организация времени).

П. 3.5.2 показывает, что время исихастского опыта в целом является незавершенной последовательностью событий. Для Игнатия Брянчанинова (XIX в.) конец антропологического процесса оказывается бесконечным. В противоположность мессалианской мистико-аскетической альтернативе исихасты сохраняют открытый тип антропологии и связанную с ней незамкнутую линейную темпоральность опыта, даже по достижении ступени бесстрастия. Если рассматривать исихастские ступени не в целом, а в отдельности, то время опыта предстает рядом начинаний (**п. 3.5.3**). Для Симеона Нового Богослова подвижничество видится бесконечным начинанием (*ἀτέλειστος ἀρχή*), в конце подвига оказывается начало и в начале — конец (аналогичные размышления есть у Макария Египетского и др.). Это не зацикливает антропологический процесс, а, напротив, размыкает его, поскольку каждое свершение трактуется как начинание, энергия такого начинания отстраняется от телоса, стремится к деэссенциализации.

П. 3.5.4 обращает внимание на то, что характерные своей кратковременностью и частотностью упражнения в молитве и отложении помыслов, учащают воспроизводство энергии, направленной к цели антропологического процесса, в пределе энергия человека ежемоментно возобновляется. В ответ на очередное аскетическое начинание Бог может во мгновение принять человека в «лоно Свое и во свет» (Макарий Египетский), это происходит, когда в мгновенном акте духа человек предает себя Богу (Феофан Затворник, XIX в.). Феофан оговаривает, что моменту богообщения предшествует продолжительная подготовка. Софроний Сахаров подчеркивает, что моментальное действие Бога усваивается исихастом долгое время после окончания мистического опыта. Время предначинания и усвоения мгновенного опыта, суммируясь с опытом в дискретном времени, может в исихастских описаниях создавать у читателя некорректное впечатление, что мистический опыт был продолжительным по времени.

П. 3.5.5. подробно рассматривает дискретное время в опыте исихастов. С. С. Хоружий с опытом чистой молитвы связывает текст Евагрия Понтийского о высшей молитве совершенного исихаста, когда в восхищении (*ekstasis*) ум безгласно приближается к Богу, а сердце подобно исписанной

книге, которая выражает волю человека всю сразу⁶¹. Такая молитва не разворачивается в дльшую речь, предстает вся в один миг⁶², превосходит вербальный уровень, сопряженный с временной континуальностью, тогда у человека «не молитвою молится ум» (Исаак Сирийский)⁶³.

Следующая ступень — созерцание нетварного Света, не в ровном продолжительном свечении, а в мгновенной вспышке: “Как блеском молнии, освещается все и в человеке, и вокруг его, при благодатном возбуждении, он вводится теперь сердцем, на одно мгновение, в тот порядок, из которого изгнан грехом” (Феофан Затворник)⁶⁴. Порядок естества, в который мгновенно вводится человек есть его энергийная конфигурация, которая приобретает деэссенциализированную доминанту.

Симеон Новый Богослов описывает, как прерывается временной поток опыта и приходит созерцание, по своей энергии отличающееся от любого элемента этого потока: “Ум же, напрягаясь, схватывает (Тебя) чрез любовь, / И не может удержать (*καὶ κρατεῖν οὐ δύναται*)... / Вообразив же (Тебя) на мгновение в сиянии Твоем (*φαντασθεῖς δέ σου βραχὺ τὸ λαμπηδόνη*), / Он с трепетом убегает”⁶⁵. (Греческий оригинал приводится по изданию в серии «Христианские источники»⁶⁶). Восприятию невообразимо-светообразной энергии соответствует микрохронотоп, он не встраивается рядоположной частью в макрохронотоп всего подвига. Этот опыт нельзя ни мысленно возобновить, ни вспомнить, ассоциировав с определенными представлениями о Свете. Если бы восприятие исихастом трансцендирующей энергии продлилось, то человек пересек бы антропологическую границу, за которой находится вечное инобытие.

Мистический экстаз Симеона характеризуется исключительной скоротечностью, то есть моментальностью восприятия: “Являясь на краткое время (*Τοῦτο χρόνον ὀλίγον φαίνεται*) /и скрываясь, он (свет) / Одну за другой изгоняет страсти... / Когда он (человек) сделает все, что может: / молитву и плач... / Тогда на краткое (время) как бы тонкий и наималейший свет (*Τότε*

⁶¹Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 229.

⁶²Хоружий С. К феноменологии аскезы. С. 159-160.

⁶³Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 61.

⁶⁴Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. С. 128 (вторая пагинация).

⁶⁵Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 170.

⁶⁶Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes. Т. II // Sources Chrétiennes. № 174. Paris, 1971.

ὀλίγον ὡς λεπτὰ αἴγλη καὶ μικροτάτη), / Внезапно окружив ум, восхитит его в исступление, / Но, чтобы не умер он, скоро оставит (его), / С такую великою быстротою, что ни помыслить (*ὅστε τὰ τάχει τὰ πολλά, μηδὲ κατανοῆσαι*), / Ни вспомнить о красоте (света) невозможно увидевшему (*μὴ κάλλους μνημονεύειν τε συγχωρεῖν τὴν ἰδόντα*)”⁶⁷. Если мы сравним этот опыт с феноменологией континуального времени, которая предполагает в сознании «теперь» протенцию, исключаящую чрезвычайную внезапность, и ретенцию, исключаящую невозможность первичного воспоминания, то мы убедимся, что созерцание Света выходит за пределы временного континуума.

Каллист Катафигиот (XIV в.) отстраняет сверхъестественный опыт исихаста от непрерывного времени аскезы, ум обнажается “от временных и местных протяжений” и созерцанием достигает вечной безначальности в духодвижной Божественной силе и осиянии сердца⁶⁸. Софроний Сахаров описывает выход за пределы протяженного времени: “Вечность не имеет длительности, хотя и объемлет все протяженности веков... О ней можно говорить как о “вечном мгновении”, не поддающемся никаким определениям или измерениям: ни временным, ни пространственным, ни логическим. В нем, этом неизъяснимом мгновении, и мы, по дару Духа Святого, в едином непротяженном бессмертном акте всего нашего существа любовно обнимем все сущее от века”⁶⁹.

Здесь деэссенциализированная энергия называется непротяженным актом, что подчеркивает событийность описания и не означает эссенциально-энергийную трактовку энергии в качестве акта. Эта трактовка могла быть присуща афонским имяславцам, современникам Софрония, учения которых о божественной энергии он сторонился. Афонский наставник Софрония пережил опыт высших ступеней: Силуан «вдруг на мгновение увидел Христа в Его силе извечного Божества!.. возведен был до последних доступных человеку на земле ступеней». Мгновенное созерцание Христа в восприятии Его силы-энергии преобразовало энергийное устройство подвижника: «С явлением Господа старцу Силуану было сообщено

⁶⁷Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 159.

⁶⁸Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С. 67.

⁶⁹Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 107.

состояние совершенных»⁷⁰, то есть на миг он получил опыт вечного совершенства.

Для проверки результатов нашего исследования нужно проанализировать те тексты, которые можно привести в противовес тезисам диссертации. Начнем с Иоанна Лествичника, который упоминает о действии необычного греховного помысла: “Его называют набегом мысли; и он проходит в душе столь быстро, что без времени (*χρόνου χωρίς*), без слова и без образа мгновенно представляет подвизающемуся страсть... Он одним тонким воспоминанием, без сочетания, без продолжения времени (*ἀχρόνως*)... вдруг является своим присутствием в душе” (греческий оригинал приводится по тексту патрологии Миня)⁷¹. Набег мысли проходит за непродолжительное до неприметности время, невременность набега не качественная, а количественная характеристика. Она указывает, что реакции опытного аскета иногда недостаточно для отложения греховных помыслов, и только божественная энергия может человека сохранить от набега мысли, который действует через воспоминание.

Недавно найденный текст, приписываемый Исааку Сирину (VII в.)⁷², а также исследования исихазма, принадлежащие Иерофею Влахосу⁷³, наталкивают на мысль, что созерцание одномоментно лишь поначалу, потом же может длиться часами и днями. Однако оба текста имеют в виду не созерцание Света на антропологической границе, а опыт первых пяти ступеней антропологического процесса (Влахос считает началом созерцания умную краткословную молитву), где темпоральность континуальна. Николай Кавасила (XIV в.) и Софроний Сахаров прямо утверждают, что не мгновенного созерцания Бога среди опыта совершенных подвижников нет⁷⁴. Образ мгновенной вспышки молнии при созерцании Света отвергает Григорий Палама, эта особенность связана с полемикой против Варлаама Калабрийца, с отстаиванием божественности воипостасного Света.

⁷⁰Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. С. 64, 233.

⁷¹Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. С. 249. Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus: Series Patrologia Graeca. Vol. 88. Paris, 1864.

⁷²Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. М., 1998. С. 145–146.

⁷³Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 131–132.

⁷⁴Николая Кавасилы архиепископа Фессалоникского Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 195–196.

В **заключении** мы подводим итоги диссертационной работы и формулируем ряд выводов.

1. Проблемы, связанные с темпоральностью, просматриваются в православном антропологически значимом догматическом и литургическом дискурсе (ересь о времени, богослужение времени), однако нет оснований признать их влияние на появление дискретной темпоральности в исихастском опыте.

2. В отличие от представления о дискретном времени в философской антропологии (у Р. Декарта, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского) и религиоведении (атомистические воззрения суфиев, индуистов) дискретное время в исихазме не связано с соотношением часть-целое, с представлением о статической иерархии бытия, в которой определенный уровень предполагает гарантированную соотносительную дискретность времени.

3. На основе философско-антропологической интерпретации исихастского опыта следует различать несколько модусов темпоральности. Циклическая темпоральность наблюдается в страстном состоянии (Иоанн Лествичник), в состоянии прелести, что можно понимать как опыт антропологической границы в топике безумия.

4. В состоянии помраченного, измененного сознания Софронием Сахаровым переживается провал в безвременное полусуществование, что на данном этапе работы можно понимать как опыт антропологической границы в топике виртуальности. Необходимо отметить, что данный опыт, несколько сходный с опытом, описанным у К. Ясперса, нуждается в дальнейшем исследовании.

5. Линейная континуальная темпоральность в исихастском антропологическом процессе характерна для начальных и средних ступеней, начиная от покаяния до бесстрастия.

6. Антропологический процесс размыкает зацикленные энергии и постепенно деэссенциализует их, поэтому пребывание человека в исихастском опыте представляет собой все более продолжительные и мелкозернистые интервалы времени.

7. Дискретная темпоральность опыта отмечается на высших ступенях (чистая молитва, созерцание нетварного Света) вблизи антропологической границы в топике трансцензуса, о чем свидетельствуют Евагрий Понтийский, Исаак Сириин, Симеон Новый Богослов, Николай Кавасила, Каллист Катафигиот, Феофан Затворник, Силуан Афонский, Софроний Сахаров.

Апробация результатов работы.

Результаты диссертационной работы получили апробацию в ходе выступления на заседании сектора истории антропологических учений 26 июня 2008 г., а также в докладе, посвященном темпоральности опыта у Софрония Сахарова (Силуановские чтения, Библиотека иностранной литературы, Москва, 1998 г.). Основные положения диссертации изложены автором в 5 статьях общим объемом 6,1 п. л.:

1. **Дискретное время в антропологии: исихастский опыт // Философские науки (статья объемом 1 п. л.), № 2, 2008. С. 82-100.** Статья также опубликована на сайте Института Синергийной Антропологии (<http://www.synergia-isa.ru/news/fn280408.htm>).
2. Сознание времени в антропологии Антония Блума // Философия и культура. № 4, 2008. С. 122-132. (статья объемом 0,8 п. л.)
3. Время опыта вечности в исихастской антропологии // Альфа и Омега, № 1 (23), 2000, с. 166-182, № 2 (24), 2000. С. 184-203 (статья объемом 2,3 п. л.).
4. Проблема времени в исихастской антропологии // Альфа и Омега, № 1 (27), 2001. С. 232-250 (статья объемом 1,1 п. л.).
5. Общение временного с вечным по свидетельству архимандрита Софрония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений». М., 1999, Библиотека иностранной литературы. С. 194-212 (публикация объемом 1 п. л.).