

ИСИХАЗМ И ИСТОРИЯ

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

Из письма Вл. Соловьева Льву Толстому

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

Развиваемая нами концепция исходит из методологической идеи *инвариантного описания*. Богочеловеческий процесс — не один из

процессов, описывающих отдельные области здешнего, пространственно-временного бытия; субъект этого процесса — данный способ бытия в целом. И главные категории, описывающие подобный процесс, не должны быть связаны с явлениями определенного пространственно-временного масштаба; не должны, скажем, быть специфичны для космоса, или этноса, или индивидуальной судьбы. Выражаемое ими содержание должно быть безотносительным к размеру и масштабу, инвариантным относительно них. В современной философии образцом инвариантного описания является экзистенциальная аналитика Хайдеггера. Это — опыт антропологии, феноменологическая дескрипция человеческого существования; но дескрипция последовательно осуществляется в инвариантных категориях. Первою и важнейшей из таких категорий служит само понятие здешнего бытия, *Dasein* в хайдеггеровской трактовке: это и индивидуальное человеческое существование, и вместе с тем — сам способ, образ существования как таковой; онтологический горизонт, характеризуемый фундаментальным предикатом конечности. Дальнейшие инвариантные категории — экзистенциалы, составляющие аналитику *Dasein*; а вся эта аналитика в целом есть *антропология, увиденная как онтология*.

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

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

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

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

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

Здесьнее бытие как история: глобальное описание

Все бо являемое свет есть (Еф. 5, 13)

На протяжении веков особую роль для православного умозрения играет *свет*. Не «символика света», где свет — элемент условного языка, символ или метафора какого-то религиозного или метафизического содержания, а именно свет как таковой, сам по себе. Но свет и понимают здесь по-особому. Это не просто физический феномен, воспринимаемый зрением человека. Свет оптический, электромагнитное излучение определенных частот, — лишь частная форма некой универсальной способности или силы, усматриваемой не в одном физическом мире, но во всех планах бытия и существования: это — такая сила, действием которой выявляется, очерчивается («освещается») содержание и строение реальности. Этой-то общей силе во всех ее формах и усваивает Православие имя «свет». Подобное онтологическое понимание света — один из главных устоев исихастской традиции. Как было закреплено определениями Соборов XIV века, нетварному, божественному бытию присущ и нетварный свет, и свет этот — божественная энергия (как тварный свет — чистая, лишенная массы покоя физическая энергия). Божественные энергии суть «действия» или «выступления» Божии, коими Бог действует в тварном бытии; и благодаря этим Его действиям делается возможным соединение человека с Богом. Подобный же онтологический смысл должно получить и отсутствие света, «тьма»; очевидно, это будет смысл категории небытия, ничто. Тьма, таким образом, категория вторичная, привативная по отно-

шению к свету, и это показывает, что онтология Православия не принадлежит к числу дуалистических, основанных на противостоянии двух равноправных первоначал.

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

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

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

² Там же.

методов она не может добыть законченного ответа. Священное Писание передает Начало мифологемой творения, Божия Fiat. Мы же только подчеркнем его статус: это есть акт онтологический и довременной, но не хронологическое событие.

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

Но это пока — довольно бессмысленная картина. Мы схематично обрисовали, как расширяется здешнее бытие; однако куда и зачем совершается это расширение? «Стремление» и «тяга» как категории предполагают вопрос: к чему? Родственной категорией, также порождающей экспансию, структурирование, «творческую эволюцию» здешнего бытия является «жизненный порыв» в философии Бергсона; и относительно него Бергсон, как известно, подчеркивал, что этот вопрос незаконен, не имеет смысла (так и рассчитан его выбор термина: именно «порыв», а не «тяга!»). Иначе никак и не может быть в принимаемой им онтологической картине, поскольку это —

картина одноплановой реальности, исчерпываемой горизонтом здешнего бытия. У нас же — иная онтология. Вопрос в ней становится законен, а ответ прост: в здешнем бытии заложена тяга к иному бытию. Это иное бытие *ex definitione*, как «иное», не связано предикатами здешнего бытия, неподвластно конечности и смерти; и оно носит имя «Бог». Расширение же здешнего бытия движимо его стремлением к Богу: стремлением к онтологическому трансцендированию, к претворению в божественное бытие — что в Православии называется *обожением*. Итак, здешнее бытие, взятое как процесс, как история, есть не просто расширение и структурирование, но обожение.

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

Описанную световую модель стоит сопоставить с уже упоминавшейся неоплатонической: тут выступает уже не только близость, но и отличие. Хорошо сформулировано в старой книге Блонского: «Таков характер основного посредствующего образа Плотина: прозрачный мировой шар, наполненный силой света, со множеством

силовых радиусов, исходящих из различных точек единого центра»¹. Этот образ дополняется также концентрической структурой: Единое представляется как центр, Ум — некий круг или шар, Душа — шар большего радиуса, наконец, чувственный мир — еще объемлющий шар; так что возникает, в световом аспекте, коренная античная парадигма «структурированного всеединства» (см. выше статью о Флоренском). Главные черты этой модели — сферическая симметрия и уравновешенность, статичность (хотя статичность надо тут понимать в смысле античной диалектики как «подвижный покой», предполагающий пронизанность энергией, наполненность внутренней жизнью, пульсацией). Но наша модель — совсем иного характера. Сам образ «светового сектора» — скорее условный и подсобный, с ним как таковым не следует связывать бытийной, сущностной значимости. Однако такую значимость имеют его структурные особенности. Световая модель, отвечающая рисуемой картине реальности, может не быть непременно «разверткой сектора»; но она должна иметь некую асимметричность, некую «динамическую», «развертывающуюся» или «раскручивающуюся» геометрию; должна быть не замкнутой, а открытой моделью, не «уравновешенной», а «распахнутой», «экспансивной», трансцендирующей. И все дальнейшие построения должны пониматься в таком обобщенном смысле.

Немаловажен вопрос о выделении стадий или этапов истории света. Прежде всего, световая развертка характеризруется, конечно, непрерывно изменяющейся величиной — шириной светового сектора или, как еще удобно говорить, диапазоном здешнего бытия; но в ней, как легко заметить, присутствует и троичная, триадическая структура, которая сближает ее с трехступенчатыми моделями становления. Известен целый ряд весьма разнообразных вариантов таких моделей: триада неоплатоников Единое — Ум — Душа, триада мировых эпох Отца, Сына и Св. Духа в историософии Иоахима Флорского, диалектическая триада Гегеля и проч. Из них наиболее созвучен нашему построению принцип триединства в онтологии Карсавина. В согласии с ним, всякое становление проходит стадии: *первоединство — саморазъединение — самовоссоединение*. Подобные стадии можно усмотреть и в истории здешнего бытия, представленной в виде световой развертки. Первоначально, когда световой сектор предельно узок и близок к точке, состояние здешнего бытия естественно называть первоединством: все элементы его строения, включая и крайние уровни, «природу» и «тягу», покуда не дифференцированы, не обособлены. Затем происходит расширение светового сектора — и при этом крайние уровни здешнего бытия рас-

¹ Блонский П. П. *Философия Плотина*. М., 1918, с. 49.

ходятся дальше и дальше, разъединяются, пока не достигнут предельного разделения, ставши прямою противоположностью друг другу, когда сектор превращается в полукруг. Но вслед за тем, при дальнейшем расширении света, эти уровни начинают снова сближаться — чтобы наконец в финале достичь совершенного воссоединения. Итак, история света заключает в себе и определенную триадическую структуру; и в своей специфике эту структуру было бы позволительно назвать *исихастской триадой*.

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

Следует выделить особо одну из областей этого формотворчества. Как легко видеть, его начальные задачи связаны с самим же стремлением, обращены к нему: из чистого импульса, чистой тяги оно еще должно стать, должно сделать себя формообразующим

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

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

теристики и атрибуты религиозного, которые специфически связаны с диапазоном здешнего бытия, изменяясь вместе с его изменением.

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



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

ему (что очень наглядно в шаманизме), хотя уже и несет в себе предпосылки его преодоления.

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

Возникнув, сознание оказывается в центре домостроительства стремления и приобретает в нем доминирующую роль; иногда оно даже может доминировать и над самим породившим его Стремлением. Нетрудно увидеть, как это происходит. Сознание отлично от природы и имеет над нею определенный ценностный приоритет в силу своего качества проработанности, просветленности. Однако нужно отметить, что это отличие вполне ограничено и в известном смысле даже случайно. В сфере прорабатываемой активности стремления могло бы оказаться иное природное содержание, ибо порядок, черед, в котором это содержание вовлекается в домостроительство стремления, нисколько не абсолютен. Он предрешен разве в крупном, в самых общих чертах, а за вычетом них в значительной мере вариантен и зависит от «обстоятельств» — сменяющихся конфигураций, образуемых элементами обстояния. Различие между сознанием и природой относительно, граница их раздела подвижна, и только различие между здешним бытием (объемлющим и сознание, и природу) и бытием иным есть истинное и полновесное различие в онтологическом статусе.

На данной стадии тип религиозности уже формируется не только на материале природы, но и сознания. Как мы подчеркивали, этот тип существенно зависит от своего материала; сейчас же эта зависимость еще усиливается тем, что сознание — весьма специфический материал. В отличие от чистой природы, оно не только косо, но и подвижно, оно обладает собственной способностью проработки здешнего бытия, истоком которой служит «сознание» в обычном, более узком, чем наш, смысле человеческого разума, мыслительной, рефлексивной способности человека. Поэтому оно не только субстрат, но и соучастник формотворчества стремления. Но в то же время, прорабатывающая способность сознания вторична по отношению к активности самого стремления. Свет, которым просветляет сознание, свет тварного разума — не солнечный, а лунный, отраженный свет. Создавая представления об ином бытии, разум не имеет большей меры инаковости, не знает более радикаль-

ных различий, нежели различие между самим собою и чистой, непроработанной природой. Поэтому он склонен представлять иное бытие неким увеличенным и усовершенным подобием себя: как Совершенный Разум, Мировой Логос, Абсолютный Дух... — все то, чему Паскаль дал имя «Бог философов и ученых». Тип религиозности, опирающийся на подобные представления, возникает вслед за антропоморфным типом религиозности (непосредственно сменяющим примитивную религиозность) и может быть назван *нооморфным*.

Итак, определяющая черта нооморфной религиозности — смещенность сферы сознания, ее непомерная вознесенность: когда различие между сознанием (разумом) и иным бытием преуменьшается или вовсе игнорируется (ср. у Гегеля: «Разум есть божественное начало в человеке»), различие же между сознанием и природой резко преувеличивается. Сознание вырывает себя из единства здешнего бытия и обособляется, делаясь «отвлеченным началом» в смысле Вл. Соловьева и в таковое же начало превращая природу (материю, плоть). Оно противопоставляет себя природе и абсолютизирует возникающее при этом разделение, рассечение здешнего бытия. (Напомним, что по общей картине настоящая стадия и должна быть саморазъединением последнего!) Онтологическое различие здешнего и иного бытия заменяется оппозицией отвлеченных начал, равно принадлежащих здешнему бытию: природа (плоть, материя) — сознание (дух, разум). Очевидным образом, подобный тип религиозности ассоциируется и с определенным типом философии, и тип этот — в широком смысле *идеализма*, философия, которая гипертрофирует и абсолютизирует разделение здешнего бытия на материальное и духовное. К этому руслу принадлежит платонизм со всеми его разветвлениями, включая платонизм христианский; и в нем же лежит вся классическая европейская философия Нового времени. Здесь господствуют установки спекулятивного мышления и теоретического познания, преобладает гносеологическая активность, базирующаяся на субъект-объектном расщеплении. Главному рассечению здешнего бытия сопутствует множество других, проникающих собою все его стороны. На данной стадии сознание работает в ключе разъединения, его стратегия — дробления, обособления, противопоставления. Повсюду проводятся различия, границы, перегородки — между областями знания, классами явлений, сферами деятельности человека, человеческими сообществами... И повсюду преобладает разъединенность над единством, различия — над общностью.

Будучи противопоставлена сознанию, природа тем сильнее отделяется и отделяется от иного бытия. Нооморфный тип религиозности характерен отстранением природы от домостроительства стрем-

ления, сокращением или даже прекращением ее участия в этом домостроительстве. Можно различать две ступени или вариации в этом отлучении природы от Бога. Оппозиция природа — сознание (плоть — дух) легко воспринимается как род оппозиции низкое — высокое или, в религиозных терминах, греховное — чистое, мирское — сакральное, мир — Церковь. Сюда очень близка уже и оппозиция зло — добро («мир во зле лежит», Сатана — «князь мира сего»), так что нооморфная религиозность нередко приобретает здесь манихейскую окраску. Возникают воззрения и установки, акцентирующие дистанцию, отделенность от Бога не здешнего бытия как такового, но специально — плоти, материи. В христианстве такие воззрения питаются, в частности, популярной интерпретацией мифологемы первородного греха, в которой грехопадение твари связывается исключительно с ее плотскою стороною, либо еще уже, со сферой пола. В этом русле дуалистической антропологии и гнущения плотью лежат неоплатонизм, гностицизм, а также и ряд течений в разные эпохи христианства, из коих пес plus ultra — российское скопчество... Более умеренная позиция не столько осуждает природу и плоть, сколько игнорирует их, полагает непричастными к богообщению, а отсюда, в конечном счете, и к ходу истории. Принимается, что домостроительство стремления имеет дело преимущественно, если не исключительно, с сознанием, природа же, хотя, быть может, и не является царством греховности, однако для стремления иррелевантна и прорабатываться им не должна. Она признается началом внерелигиозным и внеисторичным, подлежащим не преобразению, а разве утилизации, и ее косность получает сакральный мандат, защищаясь и закрепляясь религией.

Необходимую предпосылкой нооморфной религиозности с ее обособлением и превознесением сознания является слабость, недоразвитость сего последнего. Этот парадокс несложен. Здешнее бытие имеет всецело быть проработано и претворено в иное бытие, имеет стать светом. Появление сознания — лишь исходное событие в исполнении этой бытийной задачи, старт световой развертки — весь путь которой еще впереди. На этой начальной стадии диапазон сознания крайне узок, оно еще неспособно охватить всей онтологической перспективы, постичь не только масштабы, но даже характер своего задания. Именно эта узость и рождает онтологическую аберрацию, лежащую в основе нооморфизма: смешение сознания в узком смысле (разума, духа) с иным бытием. Сознание еще столь слабо, что не в силах увидеть собственной слабости. Но далее, по мере своего роста, оно постепенно обретает способность корректной оценки дистанций между элементами бытийной структуры — собою, иным бытием и непросветленной природой. И с обретением этой способности сознание обнаруживает иллюзорность

своего самовозвеличивания, относительность своего отличия от природы и бездну, отделяющую его, купно с природою, от иного бытия. Нооморфный тип религиозности начинает изживаться.

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

Среди преодолеваемых разделений здешнего бытия самые глубокие те, в которых выражалась изоляция природы, ее отрезанность от бытийной динамики, отводимая ей роль безразличного вместилища, «задника» сознания и истории. Не декларативное, а действительное, практическое снятие оппозиции сознания и природы, духовного и материального — сложный, многосторонний процесс, затрагивающий едва ли не все области знания, культуры, практической деятельности человека. В частности, в философии этот процесс связан с коренной ревизией всей мировой традиции идеализма, для которой противопоставление «духа» и «материи» — краеугольный постулат. Глобальное мышление подводит, толкает к замене философии рассечения — философией цельности, конкретной мыслью, не замкнутой в сфере спекулятивных конструкций. Знаки этого поворота видны в философии жизни, в экзистенциализме, в феноменологическом и структуралистском движении, системном анализе, а всего ясней — во всплеске натурфилософских исканий,

нередко философски беспомощных, но прямо вводящих в метафизику установки экологического подхода. По этим установкам, природа уже не «задник», но сам воздух, вездесущая «окружающая среда», связанная с сознанием теснейшей взаимозависимостью и взаимопроникнутостью, лишь условно отделимая от него.

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

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

Воссоединение здешнего бытия вступает в следующую фазу. Световой сектор близится уже к замыканию в полный круг, близится завершение истории света. Здешнее бытие обрело связность и

цельность, и преобразующая активность стремления обращена к этой цельности, так что без преград осуществляются и досветление сознания, и просветление природы (совокупно стремлением и сознанием, и солнечным, и лунным светом). Приобретают прямой практический характер вопросы о конечной судьбе здешнего бытия, о «последних вещах», и, соответственно, эта заключительная фаза истории света должна называться *эсхатологической*, а тип религиозности, отвечающий ей, есть непосредственно — мистика обожения. Здесь превосхождение естества должно достичь актуального исполнения и должно быть доподлинно осуществлено изменение фундаментальных предикатов здешнего бытия, конечности и смертности. Просветляющая активность стремления должна для этого охватить наконец последние остающиеся горизонты природы; и из самых последних будет «естество» в узком смысле — биология, биологический субстрат человеческого существа: ибо «последний враг истребится — смерть» (1 Кор 15, 26). Подобная деятельность актуального преобразования естества в русской философии часто называется *теургией*. Описываемая фаза может поэтому называться и теургической; но стоит учитывать, что, по сути, просветление здешнего бытия всегда означает преобразующую активность — и в этом смысле теургичной является вся история. Немало созвучного и экологической, и эсхатологической религиозности содержится в русле, которое можно называть «православным космизмом» и которое складывается из воззрений на природу и отношение к ней, находимых в нашей патристике, литургике и аскетике.

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

Здесьнее бытие как история: локальное описание

Я написал бы восемь строк
О свойствах страсти.

Борис Пастернак

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

Начать необходимо с того, что наше описание, прослеживая исключительно путь здесьнего бытия; пока сознательно оставляло в стороне другой бытийный горизонт, изначально присутствующий в онтологической структуре. Между тем, роль его кардинальна. Движитель истории, как мы принимаем, — стремление к Богу (или, равносильно, к преодолению смерти); ее существо — соединение с Богом, актуальное претворение здесьнего бытия в иное бытие. Такого рода процесс требует важных предпосылок. Разумеется, первая из них — само существование иного бытия; но этим дело не ограничивается. Между двумя образами бытия должна быть некоторая связь. Если здесьнее бытие онтологически изолировано, оно и обречено пребывать в себе, бытийная динамика невозможна. Мы описывали эту динамику как просветление здесьнего бытия стремлением; однако стремление, тяга, по самой сути такой категории, может быть только пособником света, но не его источником. «Свет истинный, Который просвещает всякого человека» (Ио 1,9), не есть свет стремления, но именно — свет иного бытия: «Бог есть свет» (1 Ио 1, 5).

Итак — связь; и к числу необходимейших тезисов в составе системы онтологии принадлежит тезис о характере этой связи. В самом общем смысле, связь означает соприкосновение, взаимодействие, общность по каким-либо характеристикам. Всякий образ

бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась. Соответственно, существуют два главных вида связи двух горизонтов бытия: их соединение по сущности и по энергии (соединение по ипостаси, играющее важную роль в христологии и в церковном учении о таинствах, у нас не будет нужды затрагивать). Классический пример первого — онтология платоновского учения об идеях: в согласии с нею, здешнее бытие — мир явлений, и каждому явлению отвечает некоторая бестелесная сущность (идея, смысл), принадлежащая уже не здешнему бытию, но особому духовному или «умному» миру, миру идей. Мир идей — иной онтологический горизонт, и два горизонта, согласно самому определению идеи, связаны между собою по сущности. К этому же типу относятся разнообразные эволюционные учения. Они описывают такие процессы, суть которых — развертывание, воплощение некоторых источных начал, задатков. Последние можно рассматривать как иное бытие по отношению к эмпирическому субъекту процесса; и очевидно, что связь субъекта с таковым бытием — опять-таки соединение по сущности.

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

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

Паламитское богословие не спорит с этой аристотелевой основой и ее использует; но в то же время оно привносит в нее немаловажные

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

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

Описав же оба вида соединения, по сущности и по энергии, остается сказать главное: согласно решениям исихастских соборов XIV в., онтология Православия постулирует, что здешнее и иное

бытие, человек и Бог, связаны между собою не по сущности, а по энергии. Соответственно, онтологическая динамика здешнего бытия есть динамика энергийного соединения, динамика синергии, описывающая соработничество энергий здешнего бытия с божественной энергией. Как мы уже говорили, божественная энергия сама по себе едина; однако, направляясь к здешнему бытию и соединяясь с его дробными, множественными энергиями, она для здешнего бытия в его восприятии также оказывается множественною; и в этом смысле богословие говорит о ней во множественном числе. В своем отношении к устройению иного бытия, каким его утверждают догматы христианства, божественная энергия есть благодать, принадлежащая Сущности (Усии) Пресвятой Троицы и посылаемая в мир Св. Духом. Поэтому установка устремления к Богу и (энергийного) соединения с Ним точно передается формулами-девизами православной аскетики: *стяжание благодати* и *стяжание Духа Святого*.

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

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

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

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

Итак, всякая страсть стремится создать страстнѣе состояние, при котором она становится доминирующим началом, энергийною осью здешнего бытия. Очевидна важная структурная общность между таким состоянием и состоянием синергии: и в том, и в другом случае множество энергий обладает правильной органи-

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

В итоге, обрисовались определенные механизмы обрыва синергии. Будучи незакреплено, состояние синергии легко может уступить место бездоминантному состоянию или же страстному состоянию; первую ситуацию естественно называть *перерывом*, вторую — *срывом* обожения. Действительно, в первом случае возникает такое отсутствие синергии, которому может положить конец простое возобновление синергийных трудов, активизация «стремления», не встречающая в бездоминантном состоянии принципиальных препятствий. В подобных обрывах проявляется одна из самых характерных особенностей синергийной динамики: необходимость вновь и вновь достигать синергии, «начиная с нуля», отправляясь от нейтрального фона существования. За счет нее эта динамика приобретает импульсивный, вспыхивающе-погасающий характер, представляясь неправильной чередой непредсказуемых смен стяжаний и утрат благодати. В случае же страстного состояния перед нами — совсем иной род обрыва и отсутствия синергии. Тут принципиальные препятствия к возобновлению синергии налицо, ибо страстное состояние устойчиво и защищает себя, выступая, стало быть, не просто несинергийным, но антисинергийным устроением. Именно по этой причине борьба со страстями считается главным содержанием подвига на его начальных стадиях, и аскетика уже в

ранней своей эпохе IV—VII вв. развивает ее в обширную опытную науку. Здесь в тонкости прослеживаются пути зарождения страсти, даются детальные классификации страстей, развивается углубленная аналитика каждой из них. Конечно, все это содержание находится уже преимущественно в области «индивидуального, слишком индивидуального», но одна тема составляет важное исключение.

В свете сказанного о страсти встает кардинальный вопрос: как возможен, и возможен ли вообще возврат к соединению с иным бытием из страстного состояния? Ответ на этот вопрос заключен в явлении *покаяния*: оно именно и представляет собою развитый христианством способ или метод указанного возврата, своеобразную процедуру ремонта энергетической картины здешнего бытия. Описать его в философских понятиях нелегко. Покаяние — один из самых глубоких и специфических феноменов религиозной жизни, и таинственность его внутреннего механизма отражает тот факт, что и в Западном, и в Восточном христианстве его признают таинством. Возможность выхода из страстного состояния опирается на одно ключевое обстоятельство: «стремление» в здешнем бытии неискоренимо, оно не может полностью и бесследно исчезнуть. Пускай соединение энергий разрушилось, и синергия сменилась даже не обычной рассеянностью энергий, но антисинергичным устроением с устойчивой доминантой — страстью. И все же в многообразии энергий здешнего бытия еще сохраняются какие-то элементы, ориентированные к иному бытию, сохраняется некое «остаточное стремление», хотя, возможно, оно и является уже не столько энергией, сколько потенцией (вспомним Аристотеля). И на его основе исподволь начинается изменение устроения энергий, которое трудным, непредсказуемым путем в конце концов приведет (либо не приведет) к разрушению страстного состояния. Очевидною аналогией этого процесса является исцеление от болезни; у католиков покаяние раньше называлось «небесным лекарством»...



Сводя воедино все элементы онтологической динамики, мы получаем картину сложного, сборного процесса. В нем явственно выделяются два весьма разных слоя, разных типа динамики: динамика страсти и покаяния и собственно синергичная динамика. (Их разделение соответствует традиционному членению в сфере подвига на приуготовительную «внешнюю аскезу» и практику высших ступеней богообщения). Но оба они демонстрируют специфику онтологических процессов, которым нет аналога среди процессов естественных, замкнутых в здешнем бытии; и оба совершаются в

свободе, обладая непредсказуемым течением и открытым исходом. Наша картина их была, разумеется, очень беглой; но и при меньшей беглости она бы не могла быть слишком богатой, оставаясь на уровне «инвариантных» особенностей. Чтобы хотя отчасти приблизиться к ткани живой истории, мы покинем сейчас этот уровень и сделаем в заключение несколько замечаний касательно *макроуровня* онтологической динамики, на котором она выступает как динамика соборных и «симфонических» (по терминологии Л. П. Карсавина) образований — церквей, социумов, целокупной твари.

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

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

всподчиняющим — истинной доминантой в энергетической картине. Поэтому идеал — еще не гарантия, не достаточный признак макрострастного состояния, а скорей лишь его зачаток, удобная почва для него — то, что аскетика называет «прилог» или «приражение» страсти. Для полного же развития последней нужны дополнительные условия, которые обеспечили бы монопольное и тотальное господство данного идеала. Можно сказать еще иначе: идеализация избранных элементов здешнего бытия должна достигнуть своего крайнего предела, абсолютизации. Это также может осуществляться разными способами, и одним важным и типичным из них является механизм *идеологии*. Идеология — конструкция сознания, придающая идеалу нормативный характер, утверждающая его господство в сознании и превращающая стремление к нему в доминанту. Идеал, сопровождаемый идеологией, заслоняет и подменяет собою иное бытие, узурпирует его место и роль — и безусловно уже порождает макрострастное состояние. В устройстве такого состояния идеология выполняет функцию защитного механизма, обеспечивающего его устойчивость.

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

Картина световой развертки делает также наглядным такое классическое свойство страстей, как их опасность, губительность, помогая одновременно понять и характер этой опасности на макроуровне, в истории. Губительность признают несомненным свойством страсти не только в специфически религиозном смысле гибели души, но и в самом вещественном, земном смысле. В рамках нашей модели, это — оправданный взгляд. Страстное состояние — не просто антисинергичная, но и глубоко деформированная ор-

ганизация многообразия энергий, деформация же всегда рискует оказаться разрушительной. Всякое разрушение означает деструктурирование; в частности, онтологическое разрушение здешнего бытия, о котором мы говорим, означает сокращение области проработанной природы, то есть сокращение диапазона здешнего бытия: процесс, при котором происходит не расширение, а сужение светового сектора, развертка света заменяется сверткой. На макроуровне характеристикой свертки, ее опознавательным признаком является *архаизация*: сокращение диапазона здешнего бытия — возвратное, попятное онтологическое движение, и оно предполагает возврат к старым, более архаичным типам религиозности (но не обязательно, разумеется, к их конкретным пройденным формам). Далее, следует учесть, что для процессов разрушения высокоорганизованных структур типичны лавинные эффекты, механизмы спонтанного разрастания, не останавливающегося до самого предела. В силу этого, свертка света, однажды начавшись, имеет тенденцию развиваться неограниченно, и если это развитие не будет пресечено противодействующим процессом — покаянием, свертка может достичь в финале полного исчезновения света. В таком случае страстное состояние принимает катастрофический характер, представляя собою онтологический коллапс — полный «схлоп» светового сектора и актуальное уничтожение, аннигиляцию здешнего бытия.

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

Может быть, наглядней всего демонстрирует согласие с нашей моделью опыт фашизма, в первую очередь, германского. Прежде всего, тут налицо идеал, и притом такой, в котором все высшие ценности принадлежат сфере «природы», уровню биологического и этнического существования. Стремление к этому идеалу активно, форсированно утверждается в качестве доминанты множества энергий (ср.: «Нация есть первое и последнее, которому подчинено все остальное» (Розенберг); подобные формулы в кериуме фашизма бесчисленны), а также закрепляется и охраняется мощной идеологией — и, в итоге, фашистское общество по всем определяющим

признакам может рассматриваться как макрострастное состояние. Нетрудно, далее, убедиться, что динамика этого состояния есть динамика коллапсирования, следующая путем архаизации и приводящая к аннигиляции. Историческая участь Третьего Рейха есть именно аннигиляция, свертка света, доведенная до конца, до возврата тьмы. Империя Гитлера достигла уничтожения как в материальной, так и в духовной сфере: ее идеал, ядро ее духовного облика, подвергся тщательной ликвидации, искоренению; ее вещественное разрушение было полным и завершилось актом буквальной материальной аннигиляции — гибелью в огне материального ядра Империи, ее столицы, а также и «ядра ядра», телесного обличья фюрера (согласно его собственному решению, пускай не до конца выполненному). Путь же к этому финалу есть ярко выраженная архаизация. Родовые черты архаического типа религиозности, присутствующие изначально фашизму, затем последовательно усиливались. Нацистская мифология расы, крови и почвы становилась все грубее и откровенней, все глубже уходила в примитивную религиозность с ее господством биологических начал, и аналогичный путь проходил во всех измерениях социального бытия. Воскрешались культы и ритуалы тевтонского варварства, внедрялись все более дичавшие кодексы морали и поведения, в Нюрнберге возводили в закон возврат к первобытной парадигме табуирования... Подобных типологических деталей нетрудно привести любое число.

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

Разумеется, макрострастным состоянием, сопряженным с определенным идеалом, является и большевистский режим. В данном случае идеал предполагает уже отнюдь не архаизацию, но прямо обратное ей, рывок в «светлое будущее всего человечества». Тем

более поучителен тот факт, что эффекты архаизации быстро и беспрепятственно развились и здесь; как и в фашизме, срыв в коллапсирующую динамику ускорялся наличием мощного охранного механизма макрострасти — тотальной идеологии. Резкие и многообразные черты примитивного типа религиозности пронизывают весь облик сталинской России. Всецело принадлежит этому типу мифологемы вредителя, кулака, врага. Большие Процессы, вредительские кампании — возврат мифов оборотничества. Всплыли и парадигмы табу, вот хотя бы один пример. Как известно, в коллективизацию было очень легко стать кулаком (быть к ним причислену) — но нельзя было перестать им быть. Если даже «кулак», надеясь спастись, бросил или раздал все имущество, остался гол — партия учила и предостерегала: он не бедняк, но «замаскировавшийся кулак». Это — феномен табуирования в чистом виде. Здесь кулак — носитель некой заразы, «кулацкости»; заразу же подхватить легко, но избавиться от нее зараженный не может сам — и его либо очищают ритуальным камланием, либо извергают из общества. В отдельных случаях партийные инстанции (коллективный шаман) совершали камлание, в массовом же порядке заразные извергались. — Однако на фоне коллапсирующих проявлений динамика коммунистического срыва обнаруживает и элементы покаяния. В целом, она более сложна, и мы здесь не станем ее рассматривать: относясь к сегодняшней судьбе России, она слишком существенна и актуальна, чтобы уделять ей несколько строк.

Разнообразие «страстей сознания» велико, и тоталитарные идеалы никоим образом не исчерпывают его, представляя собой лишь крайние, наиболее яркие случаи, чреватые настоящим коллапсом. Самая ткань, фактура здешнего бытия такова, что страсть, опасность срыва способна зародиться в любой ситуации. Вспоминая описания нооморфной религиозности и экологического мышления, мы легко согласимся, что и в той, и в другой стадии очевидны тенденции к образованию идеалов. Характер идеала всегда соответствует сути стадии: нооморфизм тяготеет к идеалам Духа и Разума, экологизм — к утопическим экоидеалам первозданной гармонии природы и человека... Даже само избегание идеалов и страстных состояний способно стать идеалом и зародышем страсти — и это не софистическая игра понятиями, а реальная опасность современных демократий. Ставя во главу угла права и свободы отвлеченного индивида, здесь приходят к тому, что в качестве нормального, даже должного устройства энергии на макроуровне принимают бездоминантность, тогда как синергия утверждается исключительно частным делом каждого, но не соборную ценность. В итоге, на макроуровне развивается абсолютизация бездоминантности — состояние, благоприятствующее многим страстям (типа,

к примеру, наркомании) и сопротивляющееся синергии сильней, нежели обычные бездоминантные состояния.



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

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие	7
Часть I. О пройденном: вокруг всеединства	
Хомяков и принцип соборности	17
Идея всеединства от Гераклита до Бахтина	32
София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова	67
Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки	100
Жизнь и учение Льва Карсавина	131
Философский пароход	188
Арьергардный бой	208
О мародерах	254
Часть II. О предстоящем: пути к синергии	
Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства	263
Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении	276
К проблеме глобальной динамики	412
Исихазм и история	417