

ЧТО ТАКОЕ ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ¹

Название этого текста легко может показаться риторическим, подходящим скорее для популярной лекции или проповеди. Однако, вопреки впечатлению, за ним сегодня стоит достаточно глубокая проблематика. Те, кто знаком с современным положением христианской философии и теологии, хорошо знают, что в последние десятилетия природа и сущность православной мысли стали предметом нового активного продумывания и переосмысления, которые уже привели ко многим плодотворным выводам. Мы опишем эти выводы, представим ход их обоснования и попытаемся продолжить их нить далее. При этом, удобной формой для нас послужит серия дефиниций православной мысли (как определенной традиции и как типа мышления), в которых резюмируется складывающийся новый облик ее. Спектр проблем, которые задеваются здесь, очень широк, и потому нам придется пожертвовать академической формой, опуская все указания авторов и все ссылки на литературу.

І. ДЕФИНИЦИЯ ПЕРВАЯ: БЕСКОНЕЧНАЯ ПАТРИСТИКА

С известным правом можно считать, что тот новый этап православной мысли, который мы хотим рассмотреть, берет начало в Болгарии. Здесь провел первые годы эмиграции о. Георгий Флоровский и здесь он писал те первые свои труды, из которых впоследствии развилась *концепция неопатристического синтеза*. Именно эта концепция образует историософскую и культурно-философскую основу нового этапа. По своей сути, она представляет собой определенную характеристику православной мысли в ее типе и ее процессе развития. Ключевым моментом здесь явля-

¹ Доклад на конференции «Православное богословие и европейская метафизика». Рилский монастырь, Болгария, май 1997 г.

ется, как известно, утверждение особой роли патристики, наследия греческих отцов Церкви. Но хорошо известно также, что нормативная роль и высший авторитет святоотеческого наследия в Православии признавались и подчеркивались всегда, в любую эпоху. Поэтому концепция неопатристического синтеза отнюдь не несет разрыва с традиционными позициями православного вероучения и умозрения, она лишь вновь раскрывает их. И тем не менее, точно выразив на языке современной мысли, как видит Православие роль патристики, дав в свете этой роли новый взгляд на весь богословский процесс и связав эту роль с духовными задачами современности — эта концепция оказывается во многих отношениях новой и плодотворной теорией.

Центральный тезис концепции можно выразить так: всякое продвижение мысли в русле православного умозрения требует обращения к патристике, святоотеческому Преданию, как непреходящему истоку этого русла; и это обращение должно означать живую связь с истоком, своего рода общение с ним, в котором он выступает в качестве духовного авторитета, ориентира и меры. Как видно отсюда, термин «неопатристический синтез» не совсем удачен: течения, определяемые префиксом «нео», как правило, лишь усваивают, перенимают из выбранного учения-прообраза его основные установки и принципы; тогда как общение и живая связь с Преданием означают, что Предание передается и воспроизводится в полноте своей жизни, в полной и подлинной своей идентичности, самоидентичности. С учетом этого, тезис выражает весьма сильное требование и задает весьма специфичную норму. Следование такой норме выделяет и характеризует православную мысль как особый тип и способ религиозно-философской мысли; и ясно, что в историческом плане подобный тип мысли должен себя осуществлять как некоторая самостоятельная духовная традиция. Поэтому обоснование концепции должно быть, в первую очередь, исторично: следует показать, что исторический путь православной мысли есть, в самом деле, путь автономной интеллектуальной традиции, отличающейся своим особым отношением к святоотеческому наследию. Это специфическое отличие должно наиболее выпукло проявляться в сопоставлении с западнохристианской традицией, где богословие, признавая авторитет патристики, в то же время отнюдь не

наделяет ее описанной уникальной ролью. Соответственно, чтобы раскрыть концепцию неопатристического синтеза, нам следует проследить параллельно исторический путь восточнохристианского и западнохристианского умозрения, выделяя особо их отношение к патристической основе.

Хотя оба русла христианской мысли, восточное и западное, имеют своим истоком классическую патристику IV в., на первых же этапах дальнейшего развития они делаются весьма различными. Уже на рубеже IV и V веков складывается особая западная редакция или ветвь патристики, которая обретает свою цельность и свой характерный облик, прежде всего, у блаженного Августина. Среди главных отличий августинианской редакции патристики необходимо подчеркнуть усиленный элемент платонизма и неоплатонизма, что сказывается на всех ее основных концепциях — на теории благодати и предопределения, трактовке свободы, зла и греха и т. д. «Результатом философских размышлений Августина было достижение платонического понимания христианского откровения», — писал Жильсон. Следующий крупный этап западной традиции, схоластика, обычно рассматривается как кардинальная перемена и поворот в характере богословско-философского дискурса и в направлении его эволюции. Вполне признавая масштаб перемен, мы, однако, можем заметить, что в интересующем нас аспекте тенденции эволюции остаются, в главном, теми же самыми: традиция продолжает уходить от патристики в ту же сторону, что и «редакция Августина». Подобно этой редакции, схоластика дополняет исходную патристическую основу элементами, почерпаемыми в античной метафизике: но новый этап много радикальней, и то, что здесь происходит, — уже не столько дополнение, сколько вытеснение, и не столько «редакция», сколько смена дискурса. Схоластика в лице Фомы Аквината полностью реорганизует богословско-философскую мысль, наделяя ее аристотелианским строем и силлогистическим методом рассуждения, и это есть имманентная организация мысли, когда она подчиняется лишь собственным автономным законам. Строй и метод патристики принципиально иные: патристика — сложный, синтетический дискурс, сочетающий в себе элементы силлогистического построения, апорийной, не индуктивной и не дедуктивной, речи дог-

мата и речи опытной, выражающей опыт Богообщения, мистический по своей природе (впрочем, и речь догмата в определенном смысле должна рассматриваться как речь опытная: выражение соборного опыта церковности). Речь схоластики исключает из своих пределов речь опыта, оставляя в стороне связь со сферой мистического Богообщения; но она еще сохраняет подчиненность догмату. Здесь совершается переход к обособлению суверенной сферы самодостаточного и саморазвивающегося разума; и лишь за счет этой подчиненности он покуда не доводится до конца. Но с принятием в качестве единственных норм дискурса — критериев и принципов, отвечающих указанной сфере, догмат становится искусственным исключением. Он представляется как чисто внешнее ограничение, как оковы, путы для разума; и тогда сохранение подчиненности ему — не более чем атавизм, непоследовательность и робость разума. По логике процесса, схоластика, таким образом, оказывается лишь промежуточным этапом, за которым неизбежно должен последовать дальнейший шаг, естественный и необходимый: окончательное освобождение разума от оков, *секуляризация*.

Этот следующий шаг решительно совершил Декарт. Его философия завершает переход западнохристианской мысли от классической патристики к классической метафизике Нового Времени, строящейся как дискурс чистой и суверенной мысли, которая лишь в себе самой почерпает все свои основания и все законы своего продвижения и возрастания. Вплоть до недавнего времени подобный дискурс оставался почти безраздельно господствующим в философии. Что же до богословия, то становление новоевропейской метафизики завершает и процесс расщепления целостного патристического дискурса, который решал и богословские, и философские задачи. Схоластика здесь также явилась промежуточным этапом — этапом, когда разделение уже определено наметилось, однако ищет еще своих форм. В Новое Время философия и богословие разделены окончательно, причем дело постижения истины бытия и реальности вверяется именно философии, а богословию отводится лишь статус некой частной дисциплины, одной из наук — «науки о Боге» или «науки о вере»; по Гегелю, даже Богопознание в правильной и совершенной форме осуществляется философией,

скорее чем теологией. В наши дни Хайдеггер заново и в новых терминах отстаивает подобное отношение, относя теологию, вместе с научным познанием, к сфере *онтического* (сущего) и оставляя всецело за философией, отличающейся от науки, сферу *онтологического* (бытия) (см. подробней статью «Философия и теология»).

Очерченная эволюция, как видим, уводит западную мысль весьма далеко от исходного патристического русла. Происходит сдвиг или смена самого истока: мысль уже не считает, что «событие Христа» является, наряду с иными сторонами его, также и определяющим *философским* событием; и единственным истоком, утверждаемым для философской мысли как таковой, в любых видах и направлениях ее, становится не ведающее Христа эллинское умозрение. Свободное, беспрепятственное воссоединение с античным руслом, в эпоху, обогащенную радикально новым опытом и новой проблематикой, открыло для философствования необычайно широкий и плодотворный путь, питавший его развитие несколько столетий; но, в качестве платы за это, отношения философии с Благою Вестью о человеке оставались неясны и проблематичны, решаясь у разных мыслителей абсолютно по-разному, и часто — по обыкновенному произволу. (Исключением являлся разве томизм, закрепивший для себя, как неотменимую норму, схоластический способ мысли; однако в силу отмеченной промежуточной природы схоластики, в этом закреплении была искусственность.) Разумеется, отход от патристики не мог ограничиться только типом дискурса, он неизбежно должен был проявиться и в онтологии, и в антропологии. Говоря сжато, позиции библейско-христианской и патристической мысли определяет своеобразный «ограниченный» дуализм в онтологии и цельность, единство в антропологии. Библейский креационизм утверждает полновесное онтологическое различие, отстояние между бытием нетварным, божественным и сотворенным бытием (существованием) мира и человека; хотя в то же время, это различие не означает дуализма в наиболее сильном смысле, как наличия двоицы независимых первоначал: ибо Бог творит тварь, наделяет мир существованием. Напротив, античное мирозерцание знает единственное бытие, **τό τί ν ε ναι** или **τ ν**; оно утверждает един-

ство и цельность в онтологии (что убедительно показано в нашем веке, в частности, А. Ф. Лосевым, — вопреки старой поверхностной трактовке этого мирозерцания — прежде всего, платонизма — как дуализма в онтологии). В антропологии же позиции зрелой античности отчетливо сложились как дуализм, утверждение двойственной природы человека, стоящей на оппозиции телесного и духовного, обособляющей начало ума и наделяющей его особым статусом. Этот антропологический дуализм воспринят был на Западе уже Августином: как отмечало православное богословие, Августин, признавая обычное интеллектуальное созерцание сверхприродным даром, изымает его из способностей тварного естества и представляет человеческую природу «усеченной» — что вкупе с неоспоримым положением о принадлежности разума человеку, напрямик имплицитно признает эту природу дуалистичной, включающей разум в качестве начала, приобщенного Божественному. С тех пор такой дуализм всегда оставался важной и характерной чертой западной мысли, рождая в ней устойчивую тягу к культу отвлеченного разума (напомним хотя бы Гегеля: «Разум есть божественное начало в человеке»). Напротив, восточная патристика развивала так называемую «антропологию цельности» (*l'anthropologie unitaire*), базирующуюся на фундаментальном концепте твари как рода существования, сложносоставного, но наделенного строго единым отношением к Богу. В данном единстве разум обладал лишь функциональным, но никак не онтологическим отличием от других элементов тварного естества, все это естество в полноте состава представлено было в человеке как *микрокосме*.

Переходя далее к пути восточнохристианской традиции ее отличительным чертам, мы, прежде всего, должны вновь подчеркнуть неизменность и нерушимость связи с патристикой. Путь Православия — путь «бесконечной патристики», на котором, по самому смыслу слова, ставится во главу угла правильное, «правое» прославление: точное сохранение, подтверждение и возобновление того Богоотношения, глобальной бытийной ориентации человека, что было дано Писанием и истинно, «право» выражено Преданием, св. отцами. Но этот определяющий принцип Традиции, на поверхностный взгляд, толкает к неподвиж-

ной застылости и порождает отсутствие всякого развития. Такой взгляд на Православие стал преобладающим на Западе и даже в пределах самого восточного христианства находил многих согласных с ним. Его преодоление, демонстрация его ошибочности — одна из крупных заслуг того нового этапа православной мысли, который мы обсуждаем.

II. ДЕФИНИЦИЯ ВТОРАЯ: СИНТЕЗ ПАТРИСТИКИ И АСКЕТИКИ

Начать надо здесь с того, что в православной традиции патристика рассматривается отнюдь не так, как на Западе. Запад видит в ней теоретическую речь теологии, использующую язык и понятия эллинской метафизики; соответственно, он квалифицирует ее как «эллинизацию христианства», причем нередко, особенно в протестантстве, эта патриотическая эллинизация даже критиковалась за чрезмерную «остроту». В Православии находят, однако, что именно на Западе внедрение эллинской метафизики является более радикальным и необратимо трансформирующим христианский дискурс; тогда как в восточной традиции элемент эллинизации всегда умерялся и контролировался за счет других, более определяющих факторов. В указанном выше тройственном строении патриотического дискурса для Православия центральным является опытный аспект: речь патристики как непосредственное выражение опыта Богообщения, прочно укорененное в этом опыте. Именно эта опытная природа, прямая связь с опытом жизни в Боге, есть то, что наделяет слово Отцов высшим авторитетом, делая его критерием и мерилom последующего опыта; и также в элементе опыта, благодатного и соборного, воспринимается православным сознанием церковный Догмат. Роль же теоретического рассуждения, силлогистического доказательства оказывается далеко не главной; мысль, выражающая духовный опыт, пребывает и движется в элементе бытия-общения, в личностной и диалогической стихии.

Из органической укорененности в опыте проистекает дальнейший важный момент: тесная близость к той сфере, что прямо и целиком занята обретением духовного опыта, его очисте-

нием и совершенствованием, — к сфере духовной практики, аскезы. Начиная с IV в., эта сфера создавалась одновременно и параллельно с патристикой, и все значение патристики для Православия нельзя правильно понять вне связи ее с аскетикой. Аскетика отыскивала и создала способ и строй жизни, который весь и всецело был бы осуществлением христианского отношения к Богу, осуществлением чистой устремленности ко Христу и единения со Христом. И именно в своей непрерывной приобщенности к этому способу — т. е. в связи с аскетикой — патристика черпала свою верность аутентичной новозаветной религиозности, ту верность, которая и является прямым основанием ее нормативной и учительной роли. «Опытная природа» патристики раскрывается как ее приобщенность пути аскезы, и мы можем уточнить: роль непреходящего истока, высшего авторитета и критерия в делах веры отводится в Православии не столько патристике в узком смысле, сколько патристике, понимаемой в жизненной связи с подвигом, как соединение, синтез патристики и аскетики.

Данная формула может служить новой дефиницией: православная мысль — это не только «бесконечная патристика», но также синтез патристики и аскетики. В свете нее, в историческом существовании православной мысли выступают динамика и движение, вместо мнимой застылости: ибо в судьбе синтеза патристики и аскетики мы наблюдаем реальное и весьма существенное развитие. Тяготение к живому религиозному опыту присуще было восточной патристике с ее первых шагов. Ее отличала убежденность, что богословие должно быть укоренено в действительном опыте богословствующего, и в ней складывалось особое православное понимание богословия, в котором, в отличие от Запада, богословие выступало не столько теоретическим рассуждением, сколько прямым описанием, передающим опыт Богообщения. Это тяготение к опыту проявлялось многообразно: многие отцы Церкви были искушенными аскетами, многие оставили аскетические сочинения, а ученик каппадокийских отцов диакон Евагрий Понтийский сделался одним из первых систематизаторов православного подвига (хотя и привнес в свою систематизацию, будучи под влиянием Оригена, некоторые элементы интеллектуалистской мистики, обособлявшей ум из цельности

человеческого существа). И все же на ранней стадии эту тесную связь еще неоправданно называть синтезом. Лишь когда аскетика сформировалась сама в цельное практическое учение, связь ее с богословием и патристикой, получив принципиальное углубление, обретает характер подлинного синтеза.

На зрелом этапе аскетики, весь путь подвига представляется как единая «лествица», последовательный духовный процесс, проходящий от Духовных Врат (покаяния) через борьбу со страстями, трезвение и иные ступени и возводящий подвижника к обожению, или «превосхождению естества», претворению человеческой природы в Божественную. И появляющееся здесь понятие обожения (**Θεωσις**) становится важнейшим общим звеном, общей почвой, где аскетика и патристика, богословие соединяются воедино. Как тезис о бытийном назначении человека, об исполнении его отношения к Богу, обожение пополняет собой ряд ключевых богословских и онтологических представлений. Но в то же время, оно завершает собой духовный процесс, проходимый в аскетической (исихастской) практике; высшие ступени подвига не только подводят к нему, но и действительно, актуально вводят в его область. Это свидетельствуют и предметно, конкретно раскрывают многочисленные тексты подвижников, не оставляющие никакого сомнения, что в сфере исихастского подвига обожение есть опытно постигаемая реальность. Икономия обожения есть, таким образом, истинный синтез патристики и аскетики; и в таком виде она отчетливо представляется уже у преп. Максима Исповедника.

III. ДЕФИНИЦИЯ ТРЕТЬЯ: ДИСКУРС ЭНЕРГИИ

Исихастское возрождение в Византии XIII–XIV вв. приносит важное углубление достигнутого ранее синтеза. С богословием св. Григория Паламы в орбиту православного умозрения входит новое фундаментальное понятие, *энергия*; и оно оказывается необычайно плодотворным, представляя в едином освещении всю православную мысль как целое и с новой стороны Характеризуя ее специфическую природу. В 1351 г., подводя итог знаменитым «исихастским спорам», Поместный собор

Византийской Церкви принимает догмат о Божественных энергиях: он утверждает, что человеку, тварной природе возможно соединение с Богом по энергии и невозможно соединение по сущности. Догмат формировался на базе исихастского опыта, в процессе его созревания в церковном сознании одним из начальных этапов послужил Святогорский Томос, вероучительный текст, подписанный афонскими подвижниками; и его содержание самым ближайшим образом соотносится с исихастской аскезой. Связь здесь — прямая и очевидная. Подвиг занимается именно человеческими энергиями, детально и планомерно переустраивая все активности человека, телесные, душевные и духовные, с тем, чтобы достичь всецелой Богоустремленности человека как единого существа, во всей полноте его состава. И опыт подвижников говорил, что в этой-то энергийной сфере, в энергиях, и осуществляется соединение человека с Богом, поскольку и сама Божия благодать, к стяжанию которой направлен подвиг, есть, не иное что как Божественная энергия. В итоге, связь с аскетикой, с исихастским опытом, становится для богословия всеобъемлющей, далеко не ограниченной высшей сферой обожения. Становясь богословием энергий, православное богословие оказывается в теснейшей связи со всем духовным процессом в целом и с каждой его ступенью, ибо каждая ступень есть некоторое устройство человеческих энергий, по-своему служащее стяжанию благодати; так что вся область подвига наполняется богословским содержанием и делается ареной синтеза патристики и аскетики, данной в конкретных формах исихастской традиции. Теперь этот синтез выступает как синтез практической энергийной исихастской антропологии и энергийного паламитского богословия. Можно сказать поэтому, что православная мысль получает здесь новую, третью дефиницию: как мысль, которая мыслит реальность человека, достигающей энергийно (но не сущностно) превосхождения наличного бытия. Возникает новый этап в развитии православного синтеза патристики и аскетики: этап, часто именуемый паламитским синтезом. На данном этапе раскрывается с новой стороны и различие восточной и западной традиций; мы можем сказать, что они соотносятся как *энергийный дискурс* (речь об энергиях — «выступлениях», «помыслах», воле-ниях, устремлениях, импульсах...) и *эссенциальный дискурс*

(речь о сущностях, идеях, принципах, телосах...). И в том, и в другом случае утверждается, конечно, лишь преобладающая тенденция, а не абсолютное господство той или другой речи.

Эта третья дефиниция богата следствиями: энергийный характер общения и соединения человека и Бога привносит множество специфических черт в духовный процесс. Но сейчас мы отметим всего одно следствие, в котором с новой стороны раскрывается необходимость синтеза патристики и аскетики, а также и его природа. В отличие от устройства самодовлеющих сущностей, всякое устройство энергий — в частности, и все те устройства «сердечных» (в аскетическом, обобщенном смысле), умственных и иных энергий человека, что возникают в духовном процессе, — само по себе «удобоприменчиво», не имеет устойчивого существования, и если человек желает его удержать, сохранить, он должен как-то специально оберегать его. Это выражают характернейшие понятия исихастской аскезы, *стража*, или *блюдение ума и сердца*: они означают, что пребыванию ума (сердца) в Богоустремленности должна необходимо сопутствовать особая бдительная практика, в которой определенная группа энергий занимается защитой и поддержанием этого пребывания. Но речь патристики также должна быть речью Богоустремленности; и, значит, естественно полагать, что к ней также «должна быть приставлена стража». Итак, с некоторой — небольшою — метафоричностью, допустимо сказать, что в союзе-синтезе патристики и аскетики, *аскетика есть стража патристики*, в смысле указанного исихастского понятия. Можно заметить, в частности, что в таком качестве сфера аскезы наглядно выступила в исихастских спорах: у Варлаама святоотеческое Предание, будучи взято в отрыве от аскетической стражи, получает неверное толкование; у св. Григория Паламы, будучи наделено стражей, оно получает плодотворное приумножение.

Третью дефиницию мы можем считать последней, ибо в дальнейших нет больше необходимости: Традиция получила характеристику как в историческом, так и в логическом, идейно-смысловом плане. Равным образом, паламитский синтез оказался, по сути, последним крупным этапом рефлексии, продвижения самопродумывающего разума Традиции. История сложилась так, что долгое время Традиция могла разве что поддерживать свое

существование; пришедшее затем исихастское возрождение в России не успело адекватно сказаться в умозрении, и наконец, работа православного богословия в нашем веке, при всей ее плодотворности, по существу содержания пока лишь как бы переоткрыла и подтвердила паламитский синтез, осмыслив его заново в современную эпоху. Но это отнюдь не значит, что, утвердившись на трех приведенных дефинициях, традиция православной мысли уже не имеет больше принципиальных задач. Скорей напротив: мы можем убедиться, что эти дефиниции не столько закрывают, сколько открывают собой обширное поле проблем для богословского и философского разума.

Прежде всего, мы замечаем, что само понятие энергии, стоящее в центре заключительной дефиниции, остается еще далеко не проясненным. Св. Григорий Палама в своих писаниях развил богословие Божественных энергий; но в этом богословии он верен твердой установке Отцов: эксплицировать догматические и вероучительные проблемы не ради самого эксплицирования, но лишь в той мере, в какой они созревают и ставятся церковной жизнью, в какой это требуется ради защиты и донесения истин веры. Поэтому он придерживается, по преимуществу, тем, непосредственно поднятых в исихастских спорах, и отнюдь не строит систематического учения (еще одно отличие от стиля западной теологии). Он говорит о Божественных энергиях в их отношении к Божественной сущности и к опыту подвига, но почти не входит в вопрос о том, что же есть энергия как таковая; и, в основном, этот же тематический спектр возникает в новом осмыслении паламитского синтеза православным богословием наших дней. Но тесная связь с практикой аскезы, делающаяся на паламитском этапе еще тесней, придает православному умозрению отчетливую антропологическую ориентацию, в силу которой для него неизбежно прийти и к вопросу о человеческих энергиях, их отношении к Божественной энергии и взаимодействию с нею. Ища же базу, основу для всей этой проблематики, оно с тою же неизбежностью придет и к *проблеме энергии в целом*.

Это — крупная и непростая проблема. Хайдеггер недавно подчеркнул, что у Аристотеля, как и во всей к нему восходящей линии, энергия занимает по смыслу то же место, что у Платона — идея. Однако она вовсе не заняла такого же места в истории

мысли; в противоположность судьбе идеи, в этой истории почти не найти ни крупных разработок понятия энергии, ни учений, которые бы на этом понятии базировались: ибо, как мы сказали уже, западная мысль развивалась, по преимуществу, как курс сущности, а не энергии (в чем велика и роль языка: в латиноязычной метафизике *νέργεια* перевели как *actus*, акт, и это, как особо настаивает Хайдеггер, произвело кардинальный смысловой сдвиг, подменив специфическую природу энергии). Помимо того, уже предварительный анализ показывает, что паламитскому богословию и исихастскому опыту отвечает существенно иное, неаристотелево понимание энергии (что вовсе не удивительно в свете вышеотмеченных различий в онтологии и антропологии). Если аристотелева энергия всегда есть энергия актуализации определенной сущности-энтелехии, то в опыте обожения тварные энергии направляются к превосхождению, трансцендированию тварной природы, выступая в соединении с благодатью (синергии) как свободные от всех тварных сущностей и телосов, *деэссенциализованные*; энергии же Божественные сохраняют принадлежность Божественной Сущности (Усии), однако сама Усия отнюдь не есть уже аристотелева сущность-энтелехия: она радикально изъята из всех аристотелевских категориальных связей, что богословский дискурс часто выражает апофатической речью, к примеру, именованием Усии — Сверхсущностью. В итоге же, проблема энергии предстает не столько в историкофилософском плане, сколько как новая и принципиальная проблема — построение неаристотелевой, не-энтелехийной концепции энергии, на основе которой достигалось бы более адекватное понимание духовной практики Православия.

IV. ВСТАЮЩАЯ ПЕРСПЕКТИВА: ИСИХАЗМ КАК МИРОПОНИМАНИЕ

Теснейшая связь с опытом жизни в Боге, служащая ведущим принципом православного умозрения, рождает и еще более широкие задачи для мысли. Ибо этот опыт — особый опыт: он принадлежит к роду *мистического опыта*, в котором находит деятельное и целостное осуществление сама природа чело-

века в ее бытийном задании. Продумывание существа и специфики такого опыта приводит к выводу о том, что данный опыт обладает генеративными, производящими потенциями для всей сферы самореализации человеческой природы. Это значит, что если мистический опыт полностью развит, проработан — он становится порождающим ядром некоторой антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, короче — некоторой определенной антропологии. В свою очередь, реализация всякого антропологического сценария, концепции или модели человека — широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, складываются свои версии, свои подходы во всех дисциплинах, связанных с антропологической сферой, в науках о духе и человеке. Возвращаясь к исихазму и замечая, что он, бесспорно, принадлежит к высокоорганизованному, внутренне проработанному школам мистического опыта, мы получаем уже целый комплекс или же круг задач, особую исследовательскую программу. Следует раскрыть, какая же антропология, какая модель сознания и человека заключена в исихастском опыте; и, реконструировав эту антропологию, следует понять и использовать ее в качестве своего рода *мета-науки*, или же базового дискурса, которым диктовались бы новые установки и подходы для широкого спектра антропологических дисциплин — ближайшим образом, философии и психологии, но, вообще говоря, также и лингвистики, социологии и т. д.

В силу специфики мистического опыта, осуществление такой программы ставит особые проблемы методологии и герменевтики. Решение их — необходимый первый этап, и он отнюдь не является только вспомогательным, ибо герменевтика и методология мистического опыта и сами по себе суть проблемы принципиального значения. Мы предполагаем найти, прочесть в мистическом опыте исихазма весьма глубокое и разнообразное содержание. Но как это возможно, и возможно ли вообще, если мистический опыт, как чаще всего считают, отличается полной невыразимостью, а мистическая традиция — закрытый сакральный мир, куда вход для внешнего наблюдателя, для исследующего научного сознания недоступен? — Таков начальный вопрос, ответ на который оказывается своеобразным компромиссом. С одной стороны, невыразимость, апофатичность

мистического и, в частности, исихастского опыта далеко не является всецелой, равно как и Традиция вовсе не абсолютно закрыта, она выразила и выражает себя в обширном комплексе свидетельств и текстов, основу которого образует знаменитый компендиум «Добротолубия». Но, с другой стороны, и научное сознание не должно быть таким, как в экспериментальном естествознании, позитивистским сознанием внешнего наблюдателя; оно должно быть сознанием участным, диалогическим, которое способно менять свои нормы и позиции в зависимости от воспринимаемого и узнаваемого.

Именно в этой перспективе диалогической конвергенции и возникает решение методологических и герменевтических проблем. Нам уясняется, что определенное решение этих проблем заложено уже в самой исихастской традиции: в ней существует свой «внутренний органон» — полный комплекс принципов и методик организации, проверки и истолкования опыта. И мы можем с его учетом сформулировать основы другого органона — такого, которым могло бы пользоваться научное сознание в исполнении намеченной им программы. Как и ожидалось, в этом органоне анализ и истолкование опыта весьма далеки от принципов естественнонаучного эксперимента; но зато в них имеются важные параллели и сближения с тем подходом к проблемам опыта, какой в нашем веке развивает философская феноменология. На первый взгляд, подобные параллели могут быть лишь чисто случайны, либо искусственны, ибо традиция православного исихазма и феноменология Гуссерля, чуждающаяся любой мистики и совсем недалеко отстоящая от всей линии европейского рационализма, — кажутся мирами, диаметрально противоположными друг другу. Однако, взглянув детальнее, мы найдем, что очевидные различия сочетаются с целым рядом сходственных элементов, анализ которых весьма интересен и поучителен. Вместе с тем, это сложный и обширный анализ, и мы лишь кратко опишем здесь две из его основных тем, отсылая за полным изложением к нашей книге «К феноменологии аскезы».

Прежде всего, как уже было упомянуто, общность возникает в трактовке опыта и его роли, в подходе и в отношении к опыту. Для феноменологии, как и для исихастской практики,

в основе познания и деятельности лежит испытанный человеком опыт; и этот опыт, всегда принадлежащий субъекту, **субъективный**, в то же время не считается чисто **субъективным**, т. е. достоверным и ценным лишь для самого индивида, не обладающим никакой универсальностью и общезначимостью. Обе школы полагают, что в опыте общезначимые и достоверные элементы смешаны с субъективными, иллюзорными или же наносными, которые порождаются сугубо частными, случайными чертами и обстоятельствами; и опыт должен быть подвергнут очищению от всех таких элементов, чтобы сделаться чистым опытом, как говорят в феноменологии, или же истинным, как говорят в аскетике. Для сей цели обе школы развивают особые принципы и процедуры, и при сопоставлении в них обнаруживаются значительные и глубокие параллели. В том, что мы выше назвали «внутренним органом» исихазма, можно найти аналоги многим принципам и приемам феноменологии, начиная с ключевой установки Гуссерля, знаменитой феноменологической редукции. Нисколько не умаляя отдаленности двух школ в их мотивах, их духовных корнях и целях, усмотрение таких параллелей показывает, что в «умном искусстве» Православия скрыты весьма нетривиальные эпистемология, герменевтика и эвристика. И можно думать, что для судеб Православия в современной культуре, современном обществе это безразлично.

Немаловажные параллели открываются и в самом содержании опыта. Как было сказано, исихастский опыт в своем содержании есть опыт духовного процесса, построенного как «лестница», иерархия ступеней, возводящих подвижника к исполнению Богообщения в обожении. Каждая из ступеней несет особые задачи и особое устройство, особый образ деятельности сознания и всех человеческих энергий; однако подвижники издавна называют и некоторые общие элементы, общие особенности, присущие если не всему пути, то, во всяком случае, крупным частям его, напр., всем начальным, средним или же высшим этапам. Среди таких особенностей на первом месте стоит двойственная структура, сочетание **внимания, пробоухі, и молитвы, просеухі** лежащее в основе всей центральной части духовного процесса. Непрестанная исихастская молитва, в которой всего прямой осуществляется Богоустремленность и достигает

ся Богообщение, есть главный движитель и собственно суть процесса; однако ее творение и ее плоды, имея энергийную, а не сущностную природу, требуют, как уже говорилось, специальной охраны, «стражи», которую и осуществляет внимание. Необходимый союз двух активностей был издавна закреплен кратким девизом-созвучием типа восточной мантры, **προσευχή — проσοχή**. Вниманием, или также трезвением, блюдением ума, бдением и др., в подвиге именуется способность цепко сосредоточить, сфокусировать умственный взор, контроль сознания на определенном содержании и не выпускать это содержание из фокуса, охранять и, тем самым, сохранять его, при этом достигая его предельно отчетливого видения. И именно эта компонента духовного процесса, внимание-трезвение, находит себе близкое соответствие в феноменологии. Феноменология изучает опыт познания, утверждая, что этот опыт должен быть **опытом интенциональности**. Интенциональность — центральный концепт всей феноменологической гносеологии, анализ ее у Гуссерля сложен и разветвлен, но, тем не менее, в ней есть отчетливое ядро: интенциональность, прежде всего, означает нацеленную направленность сознания на умственный предмет, фиксирование, удержание предмета в фокусе сознания и постепенное достижение так называемой очевидности (Evidenz), полного и ясного различения всей смысловой структуры предмета. Близкая аналогия с трезвением здесь вполне несомненна, как несомненно и то, что у этой близости имеются свои корни. Обе установки сознания по-разному развивают один общий подход, при котором деятельность разума представляется в оптической парадигме, как некое обобщенное зрение, умо-зрение.

Последний вывод неожиданно возвращает нас к началу, к обсуждению истоков восточной и западной традиций. Ибо представления о разуме как об умозрении, обобщенной зрительности — не что иное как определяющий признак греческого сознания, печать эллинского истока европейской мысли. Через установку трезвения, через домостроительство трезвения этот исток входит, таким образом, в исихастское сознание, делается и его истоком. Однако исихастский девиз, **προσευχή — проосоχή**, говорит нам, что здесь данный исток — только одна из составляющих, подчиняемая, к тому же, другой составляющей, не-

престанной молитве, мистическому диалогизму Богообщения — как ведущему, движущему началу всего антропологического процесса. И это ведущее начало, другой и главный исток Традиции, является уже не эллинским, но аутентично христианским (оставим в стороне открытый вопрос о его частичных соответствиях в ветхозаветном иудействе). Так в древнем аскетическом девизе оказывается запечатлена историческая связь; и так через сопоставление с феноменологией мы делаем еще шаг в понимании вечной проблемы христианского разума, проблемы природы его истоков.

В целом же, возвращаясь к намечающейся широкой программе, мы видим, что исихастский опыт, признанное ядро православной духовности, выступает в ней как возможная база для нового продвижения в науках о человеке и даже, быть может, для цельного мирозерцания, основанного на развитом в подвиге «открытом воззрении на человека», как выразился прот. Иоанн Мейендорф. Выскажем в заключение надежду, что эта обширная программа хотя бы отчасти сможет стать делом недалекого будущего православной мысли.