

Открытый научный семинар:

«ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЭВОЛЮЦИИ И ДИНАМИКЕ»

ЗАСЕДАНИЕ № 43. 23 сентября 2009 г.

Докладчик: П.Б. Сержантов.

Антропология времени и духовная практика исихастов

Хоружий С.С.: Тема, на которую будет сделан доклад, очень существенна для рассмотрения исихастской традиции. Докладчик – человек, давно работающий и углубленный в этой теме, Павел Борисович Сержантов, мой ученик, мой аспирант, который именно по этой тематике успешно защитил диссертацию здесь, в Институте философии. Но насколько я мог понять по аннотации доклад не будет простым воспроизведением того, что было представлено в диссертации, а есть некоторые новые продвижения в теме, которые мы и выслушаем. Однако чтение резюме, которое Павел Борисович прислал, у меня вызвало замечания, которыми я хочу поделиться.

Тематика времени, внутренней темпоральности исихастского опыта, мистического опыта, — тематика, конечно, очень углубленная. И мне показалось, что здесь, может быть, из соображений популярности изложения докладчик избрал обманчиво гладкий и несколько поверхностный стиль. Дескать, все просто и ясно: в таких-то духовных деланиях у человека наблюдается циклическая темпоральность, затем духовным трудом он преобразует ее в линейную, затем эта линейная темпоральность дискретизируется. Может быть, все это так и есть, но в действительности каждый из этих тезисов требует кропотливого, углубленного прослеживания. Разговор не должен быть таким голословно декларативным. Только на один момент я обращаю заранее ваше внимание.

Одним из основных эффектов, которые прослеживал Павел Борисович (и сегодня об этом будет идти речь), является именно дискретное время. Дискретное время - это очень экзотичный феномен темпоральности. В частности, в исихастском дискурсе оно прямо соотносится с деэссенциализованной энергией. А деэссенциализованная энергия — это представление об энергии в рамках определенной концепции. Это очень своеобразный эффект, в канонических, «учебниковых» представлениях об энергиях вовсе не предполагаемый и не отмечаемый. И, больше того, когда в рамках исследований исихазма методом синергической антропологии это представление возникло, было заявлено в науке около дюжины лет тому назад, его рецепция вовсе не была безоговорочным приятием. Высказывались возражения против этой концепции. Такие представления назывались даже каким-то моими личными «богословскими фантазиями». Так что это — открытый научный сюжет, отнюдь непростой и неочевидный. Поэтому здесь, действительно, на каждом этапе требуется углубленное прослеживание и обоснование. Я надеюсь, что такими обоснованиями доклад Павла Борисовича будет оснащен, но на всякий случай предупреждаю слушателей, чтобы они в этом отношении были настороже и подмечали, если какие-то места вдруг покажутся голословными. Риск голословности, декларативности (а вот здесь должна быть дискретная темпоральность!) здесь присутствует, и он значителен. Это просто такое методологическое предупреждение. Но на этом я свое введение заканчиваю и с удовольствием предоставляю слово Павлу Борисовичу [Сержантову].

Сержантов П.Б.: Тогда я тоже, предваряя доклад, хочу сказать, что написать аннотацию для меня означало в нескольких предложениях с неизбежной схематичностью сформулировать суть того, что я сегодня буду представлять. Хотя меня от этой

схематичности тоже коробит. Тема времени — это просто извечный кошмар философии и антропологии. И если такие великие ее представители, как Блаженный Августин или из наших старших современников — Мартин Хайдеггер, говорили о том, что они здесь не достигли сути, то кто бы я был, если бы тут за полтора часа эту суть на ладошке положил, да еще в такой простой, схематичной и общедоступной форме. Поэтому, хотя доклад будет по возможности лишен какой-то узкой специализации в рассмотрении этого вопроса, и в этом смысле будет носить несколько популяризаторский характер, тем не менее, он не претендует на какие-то сверхрезультаты и окончательное слово в этом деле.

Проблема времени одна из самых сложных в философии, в богословии и в антропологии. Но она же и притягательна. Мимо нее не прошел практически ни один мыслитель. Когда я под руководством Сергея Сергеевича [Хоружего] взялся писать диссертацию на эту тему, я заранее знал, что это граничит с авантюрой. И я не ошибся в этом, потому что по ходу работы над диссертацией стало понятно, что тут возникают просто колоссальные трудности. Тем не менее, что-то удалось собрать и так или иначе проанализировать, представить в каких-то антропологических категориях. Вот это «что-то» я и хочу сейчас озвучить. Доклад действительно будет отличаться от того, что представлено в диссертации. Если в диссертации меня интересовало главным образом дискретное время, то сейчас тема этого доклада шире: «Антропология времени и духовная практика исихастов», — так я его озаглавил.

Антропология времени. Время являлось и является предметом мысли в самых разных контекстах. Говорят о историческом времени, о биологическом, о социальном времени, о космологическом, о физическом времени. Мы, конечно, вправе говорить и о времени человека, о времени как сугубо антропологической реальности, об антропологическом времени. И это право было завоевано достаточно давно и ценой огромных усилий блаженного Августина. Хотя он, как известно, не относится к исихастской традиции и даже выступал в полемике против нее, против учения о синергии. И в этом смысле блаженный Августин даже может быть назван антисинергийным антропологом. У него были на это свои причины.

Хоружий С.С.: Ну, это слишком сильно сказано.

Сержантов П.Б.: Во всяком случае, он воспринимал концепцию синергии как полупелагианство и с ним сражался всячески, как только мог. Но блаженный Августин действительно был гениальным мыслителем. И то, что он во времени увидел реальность человеческого бытия — это его великая заслуга. Если до него время было измерением космической души, мировой души, то блаженный Августин вывел время в качестве измерения человеческой души. Он попытался расписать, как время составляется, конституируется внутри человека, в человеческом опыте. И блаженный Августин здесь указал на те силы души, которые выстраивают это внутреннее время, время человека: это память, это созерцание или внимание, это ожидание. Таким образом выстраивается временной непрерывный ряд как измерение человеческой души. Это был большой импульс в осмыслении проблемы времени, и его дал именно блаженный Августин. После него многие мыслители занимались временем, но вот в 20 веке немецкий феноменолог Эдмунд Гуссерль даже написал, что ничего принципиально нового со времен блаженного Августина в отношении времени открыто не было. Так это или не так, я комментировать не буду. Но, во всяком случае, мне представляется, что мы упустим в рассуждении о времени очень ценный материал, если ограничимся вот этим мейнстримом, начиная от Августина. И до Августина можно еще брать и других представителей.

Хоружий С.С.: Тут говорят в первую очередь, конечно, о Платоне.

Сержантов П.Б.: И о Платоне, и о Плотине и так далее. Есть рассуждения о времени у Аристотеля. Можно говорить о времени у Юма, о времени у Декарта. И если мы возьмем только этот европейский мейнстрим и не учтем восточно-европейскую традицию, то это

будет упущение. Хотя восточно-европейская традиция не оставила после себя трактатов о времени, и в этом есть большая сложность. Даже в огромном своде исихастских текстов нет отдельных глав, посвященных времени. Но, тем не менее, там описывается опыт человека, в котором фигурирует его время. И фигурирует оно совершенно особым образом. Если для Августина, для Гуссерля и для многих других время человека — это время в структурах повседневности человеческой жизни, то в исихастской восточно-христианской традиции речь идет о том, что человек переживает опыт за пределами структур повседневности. Может быть, даже на границах своего бытия, на антропологической границе, если выражаться в терминах синергичной антропологии. И вот каково время опыта в этих условиях? Как человек здесь временится? Каково в этих условиях время человека? Вот это очень интересный момент, потому что за пределами структур повседневности человек на пределе своих возможностей открывается совершенно с небывалой стороны, с очень интересной своей стороны. В докладе я как раз пытаюсь посмотреть на то, как человек выходит за пределы повседневности, изменяется, изменяет себя, понимает себя, постигает себя как время, и как в антропологической динамике отражается эта темпоральная динамика, динамика времени. Впрямую этого, действительно, не видно. И Сергей Сергеевич совершенно прав, когда говорит, что здесь нужна герменевтика текстов. Поскольку всегда встает вопрос, правильно ли мы понимаем эти тексты, ведь фокус внимания исихастов был иной, у них, конечно, не было цели выстроить какую-то теорию времени, свою темпорологию. Тем не менее, ценный темпорологический опыт у исихастов содержится.

В данном случае, опираясь на указания Августина о том, что время человека — как измерение человеческой души, измерение человеческой жизни — образуется, строится, основывается на действии человека, я бы обратил внимание на то, как меняются сами действия человека в ходе исихастской практики. И это их изменение накладывает отпечаток на то, в каком времени человек существует и как человек существует в качестве времени. Изменения бытия человека вызывают изменение его времени. В этой связи в исихастской антропологии есть достаточно богатый материал. Какой? Если вслед за Августином мы будем понимать время в связи с энергией человека, то есть говорить о том, что определенной энергии соответствует определенное время, то мы правильно поступим, если обратим внимание на то, что в исихастской практике есть такое энергичное понятие как помысел («logismos»). Помысел представляет собой не просто какую-то мысль, это не синоним мысли, а помысел — это, если угодно, обрывок мысли, или мимолетное желание, или какое-то мелькнувшее впечатление, или внезапно всплывшее воспоминание, или какое-то волевое устремление. Это энергия, которая характеризуется текучестью, мимолетностью, неоформленностью, пластичностью, и в каком-то смысле трудноуловимостью. Это энергия в ее наиболее динамической форме. У меня язык не поворачивается сказать, что она обязательно деэссенциализирована. Она не обязательно деэссенциализирована, потому что деэссенциализация энергии — это целый огромный процесс, он не обязательно пройден, но эта энергия очень часто далека (имеется ввиду онтологическая дистанция) от эссенциального начала. Это недооформленная, недосостоявшаяся, недообналиченная энергия. И в этой связи, если мы будем обращать внимание на время в опыте человека, опираясь на исихастские тексты, то, конечно, в центре нашего внимания окажется время помысла.

В исихастской традиции словом «помысел» охватывается едва ли не все делание человека. Исихаст в основном работает с помыслами. Я уже говорил о том, что помысел это не только какая-то интеллектуальная энергия. Это может быть и волевая, и эмоциональная, и психофизиологическая энергия, какое-то восприятие, обрывок перцепции. И вот есть время помысла, если бы мы смогли его истолковать (но я сейчас на это не претендую), то мы бы тем самым получили ключ к исихастской темпорологии. Но это — *если бы мы смогли*. Однако попытаться проследить, что исихасты пишут о помыслах с этой точки зрения, с точки зрения времени помысла, — стоит. Мы обнаруживаем, что исихаст, занимаясь духовным деланием, изменяя себя, внимая себе, отчуждается от помыслов, пытается сделать

шаг в сторону от своих помыслов. И это условие, при котором человек только и может изменить себя. Если бы человек оказывался статичным в своем бытии, замкнутым, то ему не надо было бы отделяться от содержания своего сознания, отделяться от своих помыслов. А если человек делает шаг в сторону, разтождествляется со своей внутренней жизнью, то это уже момент, который порой принимает форму исихастского подвига. Это некое движение, некая точка расщепления бытия, которая внутри, в самом человеке существует.

Что происходит с помыслами? Какие-то помыслы исихаст откладывает как помыслы вредные. Какие-то помыслы исихаст хранит как помыслы полезные, как помыслы, которые помогают ему состояться в качестве человека. Какие-то помыслы исихаст принимает, какие-то помыслы исихаст не может определить, полезны они или вредны, надо их принимать или надо откладывать. Тогда используется откровение помыслов другому человеку, более опытному, которой может помочь с их оценкой. Помыслы — это не только содержание внутренней жизни самого человека, это еще и результат внешнего воздействия. Помыслы по своему происхождению проистекают не только от самого человека, из каких-то его глубин, выношенных им планов или еще из чего-то — из каких-то переживаний далекого прошлого, но и могут быть внушением со стороны. Исихасты разделяют их на помыслы божественные и демонические. Соответственно принимаются божественные помыслы, а демонические откладываются, от них отчуждаются, человек от них отстраняется.

Это многообразие отношений с помыслами несет в себе многообразие отношений со временем. Если мы будем говорить о циклическом времени, то это время (я опираюсь на работы Сергея Сергеевича Хоружего) связано с действием страстного помысла. Это время страстного состояния человека, время, когда на человека действует какая-то страсть. Страсть — это не просто грех, какой-то этический, что ли, проступок. Страсть — это грех, который набрал силу всеподавляющую, стал доминирующей энергией в человеке. Страсть постоянно обращает все энергии человека на себя, замыкает человеческое бытие на себя. Страсть «циклит» сознание человека, если пользоваться современным термином. Сознание страстного человека *одержимо* страстью, оно постоянно возвращается к удовлетворению страсти и ненасытно в этом удовлетворении.

Может быть, одним из наиболее ярких примеров такого рода состояния одержимости, заикленности на страсть, является страсть тщеславия. Это одна из восьми классических страстей. О ней Иоанн Лествичник говорит так: «Если я пощусь, то тщеславолюсь. Если я разрешаю (прекращаю) пост, то опять тщеславолюсь». Понятно, почему человек тщеславится, когда постится: он превозносится над теми, кто не так сильно постится. Но когда он прекращает пост, то действие тщеславия, оказывается, поглощает и его новую инициативу, противоположную первой. Он уже тщеславится перед людьми, превозносясь в попытке ухода от этой страсти и в прекращении поста. Тщеславие пожирает энергию человеческой добродетели. Тщеславие — интересная страсть, если часто страсть можно победить противоположной ей добродетелью, то тщеславие этой формулой не возьмешь. Тщеславие питается энергией добродетели. Тщеславие замыкает энергию добродетели на себя, и человек становится, как говорил Феофан Затворник, стружкой, которая свернулась вокруг себя, то есть он постоянно пребывает в страсти тщеславия. Может показаться, что тщеславие требует определенных условий: можно тщеславиться перед людьми; а если уйти из социума, покинуть общежительный монастырь, уйти в отшельничество? Но, как говорят исихасты, очень хорошо можно тщеславиться и перед бесами. Никуда человек не уйдет от этой страсти. Страсть тщеславия направляет энергии человека на себя. И тем самым энергии человека ходят по этому порочному, страстному кругу.

Можно дать еще один пример из Пятого поучения аввы Дорофея. Ситуация та же самая: монастырь. Исихастский послушник — это сам Дорофей, исихастский старец — это авва Иоанн Пророк. Несмотря на то, что Дорофей жил в общежительном монастыре, он жил по правилам, по которым существовали отшельники. Он вел самую строгую исихастскую аскезу, и, как сказано, без откровения помыслов и без совета старца ничего не

предпринимал. И вот в Пятом поучении Дорофей говорит, что порой приходил ему помысел отказаться от этого откровения старцу. Понятно, что в каких-то делах он и сам мог решить, как ему поступить. И вот приходил ему помысел: «не то же ли самое, что ты думаешь, скажет тебе старец? Зачем беспокоить старца?». Помысел руководствуется, вроде бы, очень гуманным соображением: зачем Старца лишний раз беспокоить, если ситуация и так очевидна? Но в этом-то и состоит дело настоящей философии, будь она исихастская, будь она не исихастская, чтобы уметь уйти от этой мнимой очевидности в достаточно неприятную неочевидность. Но уйти не так, чтобы реальность затуманилась, и на этом все закончилось. А уйти так, чтобы выйти из структур повседневности опыта, выйти в какое-то совершенно другое измерение жизни. Помысел пытается оставить Дорофея наедине с собой, пытается навязать ему руководство своими собственными, или демоническими, или какими-то еще внушениями, оторвать его от этой intersубъективной коммуникации со старцем, с более опытным подвижником, — хотя бы для начала по тем вопросам, которые кажутся очевидными. Ответ Дорофея на этот помысел: «Анафема мудрованию твоему, ибо оно от демонов». Это церковное слово «анафема» означает отлучение. В данном случае Дорофей отлучает этот помысел. От кого? От себя. Почему? Потому что он определяет источник помысла: демоническое внушение. Помысел пытается ему сказать: «Это ты так думаешь. И правильно думаешь, и не надо никого спрашивать». А Дорофей, будучи еще совсем юным подвижником, в данном случае совершает отсечение помысла и определяет источник этой энергии. Вот это очень важно, это еще раз подчеркивает специфику понятия «помысел». Важно не столько содержание помысла. Помысел — это энергия, и важно поставить вопрос об источнике энергии. Дорофей не берет тут содержание помысла, не обсуждает, правильно ли он думает, то же ли самое скажет старец и т.д. Он пытается поставить вопрос иначе. В его поле зрения появилась энергия. Откуда она? И он определяет ее источник как демонический. И эту энергию он отказывается принимать.

Но дело на этом не кончается, потому что порой бывало так, что Дорофей приходил к старцу, задавал ему вопрос, старец ему говорил что-то, что Дорофей не ожидал. А порой бывало иначе: Дорофей приходил к старцу, задавал ему вопрос, и старец ему говорил практически то же самое, что он и сам думал. И тогда происходило следующее, как пишет Дорофей, когда слово Старца совпадало с помыслом, тогда помысел говорил ему: «Это же я говорю тебе, не напрасно ли ты беспокоил старца?». Здесь мы видим, что повторяется та же самая мысль. Тот же самый помысел приходит: Зачем беспокоить старца, разве это по-христиански — беспокоить Старца в каких-то очевидных вещах? Что за такая несамостоятельность такая, что за инфантилизм, видишь ответ старца совпадает? Означает ли вот это совпадение правоту помысла в том, что не надо старцу все открывать? Что должна быть какая-то сторона жизни, которая бы оставалась непроанализированной, неоткрытой, непродуманной, неинтерпретированной? Дорофей отвечает помыслу на это так: «Теперь оно от Бога», — то слово, которое он получил от старца, — «Твое же внушение от демонов и было делом страстного устроения». Делом страстного строения оно было и было демоническим внушением. Дорофей вторично отсекает помысел уже в других словах. Дорофей говорит о том, что этот помысел пытался переустроить его энергию согласно страстному устроению. То есть он пытался образовать эссенциализированную, порочную цепочку бесконечного удовлетворения одной и той же страсти. И, таким образом, Дорофей вторично отсекает помысел. Мы еще вернемся к этому тексту аввы Дорофея, поскольку там есть интересное продолжение, это не конец истории с помыслами Дорофея.

Но, во всяком случае, если говорить о времени исихастского подвига, если время исихастского подвига различать в соответствии с исихастскими ступенями, как они изложены в работах Сергея Сергеевича [Хоружего]: покаяние, борьба со страстями, исихия, сведение ума в сердце, — то понятно, что происходит. Время страстного помысла — циклическое время. Страстной помысел пытается замкнуть темпоральность подвижника. Подвижник же пытается разомкнуть эту самую темпоральность и из циклического времени

перейти ко времени линейному. То, что в последние годы писалось по синергийной антропологии, затрагивает очень важную тему о том, что исихастская антропология реализуется и принимается в парадигме размыкания бытия. Когда человек движется по ступеням духовного восхождения, когда человек находится в исихастском подвиге, он размыкает свое бытие по отношению к инобытию, к божественному. И тут хочется добавить: а по отношению к бытию демоническому он его замыкает через отсечение помысла. И это размыкание бытия, мне кажется, неразрывно связано с размыканием времени.

Хоружий С.С.: Прошу прощения, в православной онтологии специального способа или горизонта демоническому бытию не отводится.

Сержантов П.Б.: Вы имеете в виду, что они точно такие же твари, как и всё остальное, поэтому они не иноприродны в том смысле как иноприроден Бог?

Хоружий С.С.: Нет. Никакого демонического бытия православная онтология не признает. У человека падшее тварное бытие, есть особое Божественное бытие. А вот еще особого горизонта демонического или бесовского бытия, простите меня, нет такого.

Сержантов П.Б.: Сергей Сергеевич, я не очень понял, что значит, нет такого?

Хоружий С.С.: В онтологическом строении реальности не предусмотрено бесовской вселенной.

Сержантов П.Б.: В онтическом смысле демоны существуют?

Хоружий С.С.: На энергийном уровне существуют все вот эти циклические явления. А в онтологии нет такого специального модуса бытия.

Сержантов П.Б.: Я не могу тут согласиться.

Хоружий С.С.: Вот видите, тут уже возникают такие разногласия. Мне случалось не раз это разъяснять.

Сержантов П.Б.: Есть энергийное отождествление страсти с демоном. Вот это есть, но это другое совсем.

Хоружий С.С.: Да, это другое. Я просто не раз указывал на то, что введение специального горизонта бесовского бытия — это чисто манихейская онтология, манихейская концепция: вот есть бытие, а есть антибытие.

Сержантов П.Б.: Здесь, конечно, речь идет не об антибытии и не об антимире.

Хоружий С.С.: Вот-вот.

Сержантов П.Б.: В данном случае я бы, например, эти вещи соотнес с тем, что в синергийной антропологии называется *топикой бессознательного*.

Хоружий С.С.: Конечно, это топика бессознательного. Есть род процессуальности, но нет модуса соответствующего бытия.

Сержантов П.Б.: Но при этом демоны, к сожалению, есть. И, к сожалению, они личностны. Тут уж ничего не поделаешь.

Хоружий С.С.: На энергийном уровне, на уровне воздействий, конечно же, аскетическая демонология содержательна, а не вымышлена. Речь идет о реально происходящей процессуальности. Но онтология, которая за ней стоит, это уже следующий вопрос.

Вопрос из зала: Так есть демоны или нет?

Реплика: Есть!

Хоружий С.С.: Вот-вот. Все-таки, наверное, мы отложим вопросы до дискуссии. Это я злоупотребил прерогативой ведущего, вторгся в доклад, но позволим пока продолжить докладчику.

Сержантов П.Б.: Хорошо, я продолжу. После ступеней покаяния и борьбы со страстями это размыкание бытия и размыкание времени продолжается уже на других уровнях, на уровне следующих ступеней — исихии, сведения ума в сердце и так далее. Здесь так же речь идет о помыслах. Исихия, сведение ума в сердце — эти ступени связаны с краткословной Иисусовой молитвой, очень известной, которая представляет собой краткое молитвенное воззвание в пять слов (может быть и самый краткий вариант — в два слова). Хотелось бы подчеркнуть краткословный характер этой молитвы: это кратковременная молитва. Это очень частое и очень кратковременное *призывание*. По сути, краткословная молитва (я, правда, нигде не встречал такого названия) — это молитвенный помысел. Есть длиннейшие молитвы Василия Великого, псалмы и так далее, а тут просто молитва в один помысел. И эта организация молитвы в один помысел неслучайна, поскольку она не требует особых усилий для того, чтобы эту молитву хранить, нести и т.д.

Степень исихии, степень сведения ума в сердце связаны с практикой краткословной, кратковременной, но очень частотной молитвы. И эта практика так же преобразует время человеческого опыта. С одной стороны, время пребывания человека в духовном опыте становится значительно больше. С другой стороны, время каждого отдельного события, каждого отдельного проявления человека, каждого отдельного элемента опыта становится все короче и короче. Опыт становится как бы мелкозернистее, что ли. И это два процесса: в целом происходит бóльшая континуализация, а в частностях происходит как бы деконтинуализация опыта. Вот такие рабочие названия я бы предложил. Эта континуализация в следующей за сведением ума в сердце ступенью приводит к непрестанной молитве. Само это название весьма и весьма темпоральное и означает, что время пребывания человека в опыте расширяется до возможных пределов, вплоть до того, что время пребывания человека в опыте захватывает время сна, время крайней усталости и так далее.

Итак, непрестанная молитва. Сведение ума сердца и непрестанная молитва представляют собой состояния, достаточно далекие от структур нашей человеческой повседневности. Очень далекие состояния, до такой степени далекие, что они даже называются по-гречески «экстасис», то есть — исступление. Я намерено не произношу русифицированного слова «экстаз» для того, чтобы не появилось напипшее на это слово представление о некоем безумном состоянии, в котором человек себя не контролирует. Топика безумия — это совершенно другая топка. В исихастском опыте человек устремлен к топике обожения. Что же происходит? В каком же смысле происходит исступление? Человеческий ум сводится в сердце, уходит с периферии сознания. Действие ума централизуется. Действие ума становится более управляемым. Здесь происходит нечто прямо противоположное состоянию безумия. Это я говорил о различии этих состояний, но, может, есть сходство? В некоторых случаях есть сходство. Экстасис порой переживается как состояние отрешенности от внешнего мира. И это состояние отрешенности может быть описано темпоральными терминами. Человек, который существует в физическом времени, в биологическом времени, в ритмах космической жизни, в биологических ритмах, может в этом состоянии экстасиса порой выпадать из них. Причем выпадать самым заметным и радикальным образом. Это можно прочесть в известных исихастских сборниках изречений египетских отцов, в Апофтегмах. Когда подвижник встает на молитву и тут происходит экстасис, ум сводится в сердце, и он так стоит, час, десять часов, день, два, три. Понятно, что ритмы сна, бодрствования, приема пищи тут нарушаются, и такой человек может не замечать, что вокруг него происходит и т. д. Но это не всегда так. И, более того, в исихастских текстах говорится о том, что эти молитвенные состояния являются принадлежностью начинающих подвижников, а *усовершенствовавшиеся* подвижники «вкушают

постоянное богообщение», и что опыт экстазиса, который выхватывает человека из окружающего мира и погружает его в какое-то внутрипребывание — это как бы несовершенное состояние. Дальше начинаются уже континуальные состояния, которые такими вещами не сопровождаются. Тут я хотел бы сделать такое полемическое замечание. Обычно говорится, что опыты, когда человек встает на молитву и стоит три дня, — это опыты мистические. Я не думаю, что это мистический опыт. Это, видимо, все-таки ступени сведения ума в сердце и непрестанной молитвы. Кстати, непрестанная молитва не обязана длиться всю жизнь. У архимандрита Софрония (Сахарова) есть интересное изречение, он говорит, что если человек молится, откладывая все посторонние помыслы в течение двух часов, то это у него — непрестанная молитва. Софроний Сахаров любил парадоксы, и это один из его парадоксов: непрестанная молитва на два часа. Казалось бы, какая же она непрестанная? То есть непрестанная молитва, с одной стороны, это как бы количественная характеристика. А, с другой стороны, это характеристика все-таки онтологическая, не количественная, а качественная (в смысле качества бытия). Это выход на какой-то другой уровень существования человека, очень далекий от того, к чему мы приучены.

Когда человек размыкает свое время, и время его существования становится линейным, в подвиге — происходит, с одной стороны, более частое взаимообщение с Богом, а, с другой стороны, более продолжительное взаимообщение с Богом; человек минует ступени сведения ума в сердце и непрестанной молитвы, благодатной молитвы (это уже ступень синергии, стяжания благодати) и, соответственно, *бесстрастия*. К бесстрастию стремились все философы — христианские и нехристианские. И тут человек вступает в область совершенства. Это время совершенства. Время совершенства — другое. Вот тут-то и превосходится временной континуум, в котором существует человек. Тут наступает, как говорит Софроний Сахаров, «мгновение вечности». Время опыта становится временем мистического опыта. Человек пребывает в совершенно особом режиме существования. Этот режим существования Максим Исповедник определяет как «приснодвижный покой» — такое дается противоречивое определение. Ум человека активен. Он порождает помыслы, но при этом человек и покоится, в этом покое он пребывает в состоянии не активности, не пассивности, а бдительности, как отмечал Сергей Сергеевич [Хоружий]. Это опыт созерцательной молитвы, опыт мистической молитвы. Это уже высшие ступени, близкие к антропологической границе.

На этих ступенях, как говорит Исаак Сирий: «не молитвою молится ум». Это предел краткословной молитвы, до которой она доходит; она как бы сжимается, становится все мелкозернистее, и, наконец, она схлопывается в атом времени, в точку временную. Но эта точка — точка особой интенсивности бытия: там человек оказывается на краю своего существования, на границе с божественным бытием, это точка обожения. Если бы это время продлилось, то, как пишет Софроний Сахаров, человек перешел бы от смерти в жизнь. Мысль о том, что человек оказывается на границе с инобытием-небытием — довольно общая, и если бы он сказал, что человек приходит от жизни в смерть, то не было бы ничего удивительного, но он говорит, что человек переходит от смерти в жизнь. То есть у человека наступает какая-то особая бытийная полнота. Это не провал в какое-то несуществование. Жизнь не прекращается, человек, наоборот, наполняется жизнью, но жизнью будущего века — это особый покой жизни. Достаточно сложно, как оказалось, найти тексты, в которых описывается опыт с дискретной темпоральностью. Сергей Сергеевич [Хоружий] в своей работе приводил пример текстов «Нила Синайского», в которых впрямую об этом ничего нет — это герменевтика. Кроме этого, есть тексты Исаака Сирина, на которые Сергей Сергеевич также ссылался. Кроме этого, есть тексты Каллиста Катафигиота, Силуана Афонского, Софрония (Сахарова) и некоторые другие. Они, действительно, допускают разные интерпретации. Более того, здесь, конечно, антрополог стоит перед большой проблемой, потому что исихасты очень неохотно об этом писали и очень мало, писали «вскользь». Сам по себе этот исихастский дискурс — практический, всецело на злобу дня, конкретному

адресату, это, как правило, письма чуть ли не с адресом (а есть-таки просто с адресом). Поэтому таких текстов, конечно, очень и очень мало, но за размыканием времени — оно же начинается с самых ранних ступеней, это же огромный процесс — этот финал размыкания, когда время из линейного становится точечным, просматривается. Этим все равно должно кончаться, так или иначе. Хотя, конечно, многие вопросы это не снимает. И, более того, говоря об этой как бы трехчастной схеме: время циклическое, время линейное, время дискретно-точечное, — возникает вопрос о переходных формах времени. И сейчас я еще раз хотел бы обратиться к тексту аввы Дорофея, чтобы мы посмотрели на него под этим углом.

Например, переход от циклического времени к времени линейному. Не имеет ли опыт переходную стадию в качестве спирального времени? Вполне законный вопрос, и не совсем ясный, конечно же. Все это так красиво можно было бы нарисовать. Взять фломастер, нарисовать сначала циклическое время в виде круга. Потом спиральное время: человек пытается разомкнуть свое бытие; потом ему это удается — это линия, а потом оно заканчивается точкой, — но мы понимаем, что время — не пространствоподобная реальность. Поэтому все эти графики, попытки постигнуть феномен времени сопряжены с тем, что мы сталкиваемся с ускользающим характером самого времени. И если мы вслед за людьми, размышлявшими о времени и о вечности, вслед за Августином и за Софронием (Сахаровым) повторим, что Бог — это вечность, а человек — это время, то поймем: ответы на вопросы «что такое время?» и «что такое человек?» — это ответы одного ранга, поэтому их нельзя просто дать. Тем не менее, думать о том, как время размыкается, как постепенно, постадийно происходит размыкание человеческого бытия и размыкание времени человека, — можно.

Вот текст аввы Дорофея. Я уже тут говорил, что к нему пришел помысел: «Не то же ли самое, что ты думаешь, скажет тебе старец?» — Дорофей отвечает ему: «Анафема тебе!», и отсекает помысел. Второй раз помысел приходит к Дорофею, когда он уже сходил к старцу. Старец дал ему совершенно тот же ответ. И помысел говорит ему: «Не это же ли я говорю тебе? Не напрасно ли ты беспокоил старца?» Но был в этом тексте и третий момент. Дорофей говорит о том, что при старце Иоанне, открывая ему помыслы, он был «в великом покое, в полном беспечалье. И скорбел об этом», — потому что он помнил, что многими скорбями надлежит войти в царствие небесное. Но где же в покое аскеза? Где подвижничество? Значит, он подвига не совершает, — получается так? Понятно беспокойство Дорофея. Это беспокойство имеет еще и философскую формулировку, он скорбел и был в великом недоумении («эн апория эмен»). Суть недоумения Дорофея понятна. Если все так спокойно, то где же подвиг? Откровение помысла старцу, является ли оно спасительным? Все это пишет Дорофей и ни слова о том, что ему пришел помысел. Он это... сам думает. На это недоумение он получает ответ старца. Ответ такой: «Не скорби. Каждый, придающий себя в послушание отца, имеет сей покой». Ответ старца понятен. Дорофей до этого был на ступени борьбы со страстным помыслом, борьбы со страстями. И вот его правильное ведение борьбы выводит его на новую ступень. Она ему абсолютно незнакома, эта ступень называется «исихия» или безмолвие. Это ступень великого покоя. Это то, что он назвал «великий покой, великое беспечалье» («эн мегалэ анапаусей, эн мегалэ америмния»). Брань затихает, горячий бой затих. Дорофей думает: а не потерпел ли он поражение? Старец говорит, что это не поражение, а победа, конечно, не окончательная, а промежуточная, потому что можно говорить о борьбе со страстями и на более высоких ступенях. Более решительная победа — это ступень бесстрастия. Ступень исихии — это промежуточная победа. Обращает на себя внимание то, что перед нами узнаваемая мысль. А надо ли послушнику открывать все помыслы старцу? Но ни Дорофей, ни старец не называют это помыслом. А что это было: помысел или нет? Тот же самый помысел или нет? Может быть, помысел как бы сделал шаг в сторону, он возвращается, но не по циклу, а по спирали, чуть-чуть каждый раз отступая. Первое его появление, второе его появление было узнаваемо в своей воспроизводимости: «не надо беспокоить старца», «в очевидных случаях это

излишне», «это просто лишнее беспокойство». А вот в третьем случае помысел, вроде бы, тот же самый, но речь уже о нем не идет. Вправе ли мы думать, что он (помысел) здесь был? И был ли он Дорофеев или этот помысел был демоническим — от внушения демонов и от страстного устройства? Можно ли этот текст понимать и как попытку разомкнуть циклически замкнутую энергию? И это размыкание, возможно, проходит какую-то промежуточную стадию спирали, а может быть, здесь этого нет.

Есть здесь еще переходный момент, который также требует внимания. Это переход между линейной темпоральностью и темпоральностью дискретной, между линиями и точками времени. Это, конечно же, сгущенное время, время особого интенсивного пребывания. Оно может быть очень кратким, оно может занимать секунду. Оно может быть мгновенным и описываться как миг, мгновение, но которое вбирает в себя всю жизнь человека: все его мысли, чувства, все его помыслы, устремления, всё содержание его памяти. Оно вбирает всё, но в то же время оно не является дискретным. О такого рода сгущенном времени мы узнаем, когда человек бывает поставлен на грань со своей смертью. Возможно, это сгущенное время в каких-то случаях, например, в случае мученической кончины, представляет собой и какой-то дискретный миг. Но что же — читать акты мучеников, чтобы найти там дискретное время? Такое предприятие, вряд ли, приемлемо. Формы времени, многообразны. И вообще они не обязаны иметь переходы между собой. Возможно, есть переходы непосредственно от циклического к линейному времени безо всякого спирального времени. Может быть, этого спирального времени вообще нет, и я все это придумал. Мы же всегда интерпретируем тексты. И потому возникает вопрос: а правильно ли мы их интерпретировали? А потом возникает следующий вопрос: в этих текстах излагается опыт, — так правильно ли мы интерпретировали опыт? Ведь мы получаем опыт из вторых рук, опосредованно, через текст.

Что касается дискретной темпоральности, дискретная темпоральность, безусловно, бывает как явление не только в редких случаях мистического опыта. Мистический исихастский опыт испытали буквально единицы. Но еще дискретная темпоральность бывает и в тех случаях, когда совершается распад временного континуума. Какого? А все равно какого — циклического или линейного. Циклическое время распадается на куски, на атомы; линейное время распадается на куски. И такого рода явления известны даже на уровне эмпирических наблюдений за человеком. Вот, например, Карл Ясперс в его известной «Общей психопатологии» описывает подобные случаи и со здоровыми людьми, и с психически больными. Здоровый человек в случае крайней усталости может переживать время как точку. При этом никакого, конечно, разговора о том, что он пребывает в состоянии подвига или духовного процесса нет, просто есть физическая и психическая усталость. Когда человек отдохнет, то его сознание вновь начинает воспроизводить все структуры повседневности с их временным континуумом. И еще один случай Ясперс описывает уже как психиатр и философ. Это когда в отдельных случаях больные шизофренией переживают время как мгновенное и непротяженное, это такое психопатологическое состояние, которое нас заставляет задуматься о топике безумия.

Конечно, проблема времени очень сложна. И рассуждать о циклическом или линейном времени, о времени личного опыта человека, о времени, которое разделяет послушник со своим старцем, невозможно в отрыве от времени процессов, происходящих вокруг них — процессов биологического, космического, исторического порядка. В исторической действительности, как прекрасно об этом написал Оскар Кульман, различают время циклическое и линейное. Говорится о том, что нехристианской античности свойственно представлению об истории как о времени циклическом, а христианскому сознанию свойственно время линейное. Речь идет о совершенно различных феноменах: историческое время нельзя путать со временем отдельной человеческой жизни. Еще можно столкнуться с тем, что время связывается определенными символами: кругом, линией или спиралью. И эта символика опять-таки может сбить с толку, хотя здесь эти модели

временной связи — не более чем символ. У псевдо-Дионисия Ареопагита есть место, где он говорит о том, что «Блаженные умы совершают циклическое движение». Что это такое и как это понимать? Это наследие античности, или тут речь идет не о личном опыте, а о спекулятивной теологии? Это непонятно. И такой замечательный исследователь исихазма, как митрополит Каллист Уэр, берет этот текст и говорит, что все-таки время — это спираль, потому что круговое движение свойственно ангелам, а человеку свойственно поступательное, линейное время. А среднее между круговым движением и движением поступательным — спиральное движение. Читаешь это и думаешь, а прав ли он? Конечно, проблема времени очень сложная. И конечно, представить какой-то ясный, внятный и простой ответ на нее не представляется возможным. Но, тем не менее, она как магнит притягивает человека, потому что мы погружены во время, и сами собой представляем время. Когда мы рассуждаем о времени, мы рассуждаем о себе.

Благодарю за внимание.

Хоружий С.С.: Спасибо, Павел. Мы можем открывать дискуссию. Тут было затронуто много моментов. Зачин доклада был очень перспективным: начинать разговор о темпоральности с анализа помысла, как исходной первореальности аскетического опыта, мне кажется делом вполне перспективным. Когда я дальше выслушал развитие этой темы Павлом Борисовичем, то мне показалось, что не все возникающие здесь потенции были извлечены и эксплуатированы. В моих описаниях реальности помысла аскетического опыта, как мне кажется, достаточно плодотворной характеристикой того, что такое помысел, использование термина «росток». Для меня здесь было существенно еще и то, что я все-таки математик, а в математике это глубокое и плодотворное понятие. Это такое базисное понятие углубленного математического аппарата. Однако независимо от этого, мне кажется, что этот термин выводит к возможностям дополнительного извлечения сведений о том, как помысел генерирует определенную темпоральность. Через термин «росток» это неплохо раскрывается. «Росток» — это почин, исток некоторого процесса. С ростка начинается рост, начинается процесс. Если соотнести помысел с ростком, это значит сказать, что в помысле заключены истоки, начатки некоторой внутренней процессуальности. И это очень существенно. Через термин «росток» мы понимаем помысел как начаток, как зародыш определенной мыслительной процессуальности. А тип процессуальности — это и есть тем самым тип темпоральности. Притом очевидно, что судьба помысла, развитие, которое он получит, может быть различным в очень широком диапазоне. Дело не в том, что из ростка могут произрасти самые разные плоды, растения. Для нас существеннее другое: рост ростка может происходить абсолютно разным образом, само произрастание может быть принципиально разным. Иначе говоря, на базе помысла возможно формирование разных типов процессуальности, разных видов темпоральности. И таким образом стихия помысла предстает по отношению к темпоральности как некая протостихия, некоторый бульон, из которого могут актуализовываться различные виды темпоральности.

То, что я сейчас говорю, — это возможность еще одной логики, с которой можно подходить к исходной стихии аскетического опыта, непосредственно к его темпоральному аспекту. Я думаю, что если подходить к текстам так въедливо, как это делает Павел Борисович, можно и мной намеченную нить довести до бóльшей конкретности. Можно, в частности, проследить и подтвердить ту идею, что возможны разные виды процессуальности — хотя бы два различных типа процессуальности, которые принимает развитие помысла. По-моему, здесь есть такая возможность дальнейшего углубления в эту проблематику. Она близка к тому, что Павел Борисович говорит, но все-таки тут обнаруживается еще и дополнительные возможности для ее развертывания.

Сержантов П.Б.: Я не сказал о том, что вот в этой аналитике помысла очень важно еще рассмотреть процесс укоренения помысла в человеке, который подробнейшим образом разобран в исихастской традиции: это прилог, сосложение, сочетание и вплоть до страсти.

Хоружий С.С.: Да, на эту известнейшую лестницу, которую в России ввел Нил Сорский, можно тоже посмотреть в темпоральном аспекте. Если угодно, вы продолжили говорить то, что и я говорю.

Сержантов П.Б.: Я в продолжение Вашей мысли и говорю.

Хоружий С.С.: Ну, да, я сказал, что здесь можно конкретизировать, а Вы сразу указываете, что конкретизировать можно, привлекая аскетические категории развития помысла. И тут можно обнаружить уже более чем один тип процессуальности. Проследить это можно с помощью набора указанных ступеней развития (прилог, сосложение, сочетание, борьба со страстями). В зависимости от того как складываются, как соотносятся эти ступени развития, эти четыре понятия, — у нас образуются и разные варианты процессуальности, и разные варианты темпоральности уже более осязаемым, наглядным образом.

Сержантов П.Б.: И я не сказал еще, что даже высшие мистические ступени, например, восприятие человеком нетварного Света описываются именно в терминах принятия помысла от Бога. То есть, вся исихастская лестница насквозь просматривается с точки зрения помысла. В данной работе мне интересно было посмотреть, как те ступени, о которых говорил Сергей Сергеевич, можно прочитать темпорально. Эти же ступени можно прочитать не только с точки зрения времени, но и с точки зрения помысла. А можно прочитать и с точки зрения благодати.

Хоружий С.С.: Хорошо, друзья. Прошу высказываться аудитории.

Гурский Н.М.: Если позволите, я попробую ваше внимание перевести не на многообразие различных родов и видов помыслов, а всего на два процессуальных момента, даже если это будет выглядеть декларативно. Я имею в виду правильный (оправленный) помысел и неправильный помысел. Если этот момент выделить, то и росток может загнуться и мутировать непонятно в какое сослагательное наклонение. Приобрести различные виды, бороться с кем-то или не бороться. Но правильный помысел — это помысел того, кто располагает этим помыслом, как он направлен, и к кому он обращен. Иначе получается ситуация бесконечных рассуждений Дорофея, в которых старец и не участвует. Вот так я это слышу. Меня в каком-то смысле даже ужасает такой ракурс рассуждения о помыслах без акцента на правильный помысел, который тот час же создает ситуацию размыкания времени: вот есть старец, вот есть Дорофей, а вот есть разомкнутое бытие. А где старец и где Дорофей? Получается, что Дорофей бесконечно рассуждает о многообразии своего помысла.

Сержантов П.Б.: Старец не обеспечивает размыкания бытия Дорофея. Он только помогает ему.

Гурский Н.М.: Мы можем рассуждать о времени — циклическом, линейном и т.д., а можем говорить о существовании времени. Можно существовать во времени, а можно быть существом времени. И тогда существо времени размыкает ситуацию замкнутости уже к другому существованию времени. Вот где складывается ситуация старца и послушника Дорофея. И сразу эта ситуация становится актуальной. Зачем Дорофею старец?

Сержантов П.Б.: Кстати, это очень интересная тема синхронизации двух времен — времени старца и времени послушника.

Гурский Н.М.: Да-да, я к этому и говорю.

Сержантов П.Б.: А то, что вы говорили насчет лукавого помысла, это очень интересная вещь с этимологической точки зрения, потому что лукавый помысел родственен слову «лука». Лука... Лукоморье — излучина моря. Лукавый помысел — это загнутый помысел, не прямой, не правильный. Неправильный — это лукавый, по-другому — злой.

Гурский Н.М.: Нет. Я не согласен. Правильный помысел может быть лукавым в своей стилистике, в своей подаче, в образе.

Сержантов П.Б.: Он может быть опосредованным, но не лукавым.

Хоружий С.С.: С термином «лукавство» в аскетическом дискурсе связана устойчивая демоническая коннотация. Тут мы не вольны уже в этом. Ее мы встречаем в молитве Господне: «избави нас от лукавого».

Сержантов П.Б.: Вот, кстати, эта ситуация, послушник — старец очень интересна. Им действительно приходится синхронизировать свой опыт. Послушник просто держит руку старца, а старец его ведет по этим ступеням, и в этом смысле старец должен сам на них взойти, а это не всегда удается.

Гурский Н.М.: Разомкнутое время — это не какое-то дискретное время, это есть событие — со-бытие, разомкнутое бытие. Это событие встречи одного существа времени с другим, синхронизация бытия.

Сержантов П.Б.: Но эти два существа они как бы по эту сторону. А цель у них — трансцензус, преодоление времени. Они в этом горизонте бытия, они — падшее тварное бытие, бытие, погруженное в это время.

Тихонова Е.В.: Вы сказали, что третий случай с помыслами Дорофея не ясен, то ли был помысел, то ли его не было. Там сложно понять. Но если чуть-чуть еретично взглянуть на это глазами современного политехнолога, то получается что третья атака помысла на Дорофея самая сильная, потому что она подводит итоги. Лидер — это тот, кто ставит задачи и подводит итоги. А это как раз попытка помысла перехватить управление. Она самая агрессивная.

Сержантов П.Б.: В том смысле, что она самая сильная и самая замаскированная?

Тихонова Е.В.: Это самая сильная атака с точки зрения современного понимания.

Сержантов П.Б.: Понятно, но тут можно интерпретировать это с разных позиций. И однозначной интерпретации я не вижу.

Хоружий С.С.: Я замечу, что это — интересный аспект.

Макеев Ю.К.: Бывает, когда едешь к старцу с вопросами и какое-то время пребываешь подле него, то ощущаешь в какой-то момент, что вопросов больше нет, хотя прямого ответа на свои вопросы ты от него не получал. Это демоническое явление или нет? Это один аспект. И еще. Исповедание помыслов старцу приводит человека в состояние покоя, умиротворения и так далее, как вы сказали. А обязательно ли исповедание именно старцу? Или можно кому угодно? Когда-то грехи исповедовали общине, так сказать гласно, а не тайно. Или это именно свойство старца?

Сержантов П.Б.: На первый вопрос мне затруднительно ответить, потому что со старцами я не общался. И старец как благодатный прозорливец — это явление исключительно редкое и единичное; в текстах мы везде читаем «авва, авва». Но все ли они были благодатными и прозорливыми старцами? Я насчитал, по крайней мере, четыре значения слова «старец». В самом сильном смысле слова «старец» — это, как говорит митрополит Иерофей (Влахос), пророк Нового Завета, потому что он созерцает будущее Царствие Божье, созерцает нетварный Свет; то есть, как ветхозаветные пророки созерцали евангельское откровение, так старец созерцает откровение будущего века. Это самый сильный смысл слова «старец». И таких фигур — по пальцам пересчитать за всю историю. Второй смысл слова «старец» — это опытный монах, который хорошо научен в духовной брани. Это другое дело. Третье — на Афоне «старцами» зовут всех начальствующих монахов. Если он начальник даже церковной лавки, то он — старец (геронда). И когда мы читаем переведенные греческие книги, то это надо учитывать. «Старец» в этом смысле — то же самое, что у нас «батюшка». Что ни священник, то батюшка. А там — что ни монах, то старец. Поэтому мне сложно ответить на ваш первый вопрос, очень разные смыслы у слова «старец». И, наконец, есть биологический смысл этого слова: просто пожилой человек. И в

каком уж он там находится состоянии, не известно. Может, он находится в состоянии прелести.

А что касается общения на уровне слов и не на уровне слов, то есть общение, которое как бы до-словное, довербальное, а есть общение сверхвербальное. А бывало и такое общение, как описано в Апофтегмах. Там описано, как пришел один паломник к старцу, все вокруг спрашивают у старца про что-то, а паломник молчит. Старец ему говорит: «А что же ты меня ни о чем не спрашиваешь?» — А он отвечает: «Мне достаточно тебя видеть». Вот такое бывает общение: на человека достаточно смотреть. Что же касается этой особой дисциплины — откровения помыслов, то она гораздо выше обычной исповеди. Это ежечасное постоянное пребывание послушника со старцем. Это сугубо монашеское делание. Это дисциплина, которая требует от двух сторон огромных усилий. Здесь нужно чтобы сошлись, синхронизировались две реальности: человека, который готов к подвигу послушания, и человека, который готов к подвигу старца. Поэтому, если они так сходятся, то это вообще большое счастье. Практика церковной исповеди в этом смысле не так требовательна, она представляет собой общедоступный уровень. Откровение помыслов — это реальность, связанная с людьми, которые восходят на ступень исихии, сведения ума в сердце. Если почитать исихастские писания, то понятно, чему учит старец: он ведет к бесстрастию. Это уже высокие ступени, очень высокие ступени.

Макеев Ю.К.: А состояние экстазиса какое время подразумевает? Хрональное, зональное или кайрос?

Сержантов П.Б.: Что касается экстазиса, то он фиксируется, по-моему справедливо, на ступени сведения ума в сердце. Он часто фиксируется как отстранение от космического времени, от физического времени, как погружение во время сугубо антропологическое, время внутренней реальности. Внутренняя реальность остается линейной, континуальной, там все течет по законам обычного времени, но внешнее время остается за пределами внимания. Внимание сфокусировано на внутреннем времени.

Макеев Ю.К.: А есть какая-то корреляция с тем, что происходит на литургии, на Евхаристии после возгласа «Благословенно Царство», — восходим в иное время?

Сержантов П.Б.: Есть корреляция, но она не совершается автоматически все-таки. То есть, конечно, исихастская традиция непосредственно связана с литургическим опытом. Более того, литургический опыт призывает людей к тому, чтобы участвовать в аскетико-мистической церковной традиции, но он не требует, чтобы все были, например, исихастами. Есть ступень покаяния, есть ступень борьбы со страстями, есть ступень исихии. И я так понимаю, что все христиане призваны к покаянию и к борьбе со страстями. А вот к исихии, я думаю, что вряд ли все монахи призваны к этому. Изначально исторический смысл у слова «исихаст» — это отшельник. Это особый подвиг, особое внимание. Это как бы лабораторные условия для «внимания себе»; и эти условия — то ли они есть, то ли их нет. Многие искали себе старца (в первом смысле слова) и не нашли. Преп. Силуан не нашел себе старца на Афоне, из-за этого, кстати, достаточно долго был в прелести, он много усилий потратил на то, чтобы из нее выйти.

<неизвестно?>: Есть известная поговорка: «Повторение — мать учения». Когда старец изо дня в день встает в одно и то же время на молитву, и по одной и той же траектории... Здесь есть какие-то отрицательные коннотации или нет? Вот встает, например, человек в одно и то же время и делает зарядку. Хорошо это или плохо?

Сержантов П.Б.: Мне кажется, что это может быть и хорошим, и плохим — в зависимости от того, что он делает и как он делает. С повторением связан такой аскетический исихастский термин как «хэксис», навык. Навык как вырабатывается? Повторением. Допустим, если это повторение Иисусовой молитвы, то закликает ли

повторение молитвенный помысел? Заключивает ли оно сознание подвижника, или нет? Вот этот большой вопрос.

<неизвестно?>: Да, это мой вопрос к вам, наверное. Ведь представление о циклическом времени имеет свои отрицательные коннотации.

Сержантов П.Б.: Я думаю, что это вопрос ко всем. Есть еще такое различие «законный – незаконный подвиг». Если подвиг молитвы Иисусовой законный, то нельзя в точном смысле слова говорить о повторении Иисусовой молитвы, можно говорить о частом возобновлении молитвенного помысла. Повторение — это автоматический процесс. Я сейчас не помню точно, но у кого-то из современных афонских подвижников по этому поводу дан очень хороший образ. Он говорит, что если человек невнимательно повторяет Иисусову молитву, то тем самым он уподобляется тиканью часов на стене — это механический процесс. Иисусова молитва все равно требует внимания, она требует мало внимания, но все равно требует. А что это означает? Это означает всегдашнее возобновление.

<неизвестно?>: А возобновление требует каких-то определенных социальных усилий, которые в этом смысле противоположны требованию отсечения помыслов?

Сержантов П.Б.: Возобновление связано с тем, что отсекаются посторонние помыслы, вредные и просто посторонние. Если молитва засорена помыслами, то это невнимательная молитва, она превращается из личного общения с Богом во что-то совершенно другое.

<неизвестно?>: А если человек занимается написанием какой-то работы, он-таки пытается систематически возобновить в себе постоянно зарождающуюся в нем мысль. Он не отсекает от себя помыслы, не стремится к этому. Вот это как?

Сержантов П.Б.: Я отвечу словами Мераба Мамардашвилли. Он говорил о том, что вот мы читаем и перечитываем какие-то тексты, допустим, философские, которые стоит перечитывать. И он говорит, что наше чтение будет продуктивным, настоящим философствованием, если мы будем читать этот текст первый раз, потом «второй первый раз», «третий первый раз». Понимаете?

<неизвестно?>: Это соответствует религиозному идеалу в исихазме?

Сержантов П.Б.: Я считаю, что это каким-то образом корреспондирует с этим идеалом, но сказать, что в точности соответствует, конечно, нельзя. Но перекликается.

<неизвестно?>: По-моему, он полностью противоположен.

Сержантов П.Б.: Нет. Я бы не сказал, что он противоположный.

<неизвестно?>: Ну, как? Человек постоянно возобновляет себя в таком страстном состоянии, не смотря ни на что. Более того, чтобы ввести себя в определенное рабочее состояние он, например, напивается.

Сержантов П.Б.: Это, конечно, противоречит, но мы же не об этом говорим.

<неизвестно?>: Или он совершает какие-то ритуалы, пытаюсь возобновить в себе определенное состояние. Можно привести в пример художников, поэтов.

Хоружий С.С.: Тут уже широкая тема, которая у нас постоянно возникает. Смежная область — это психотехники с духовными практиками. И в психотехниках масса приемов оттуда и отсюда, рассчитанных на определенную функциональность и вовсе не ставящих целью вот того, о чем мы все время рассуждали, такой методологической чистоты, где все приемы относились бы к одному антропологическому ареалу.

Сержантов П.Б.: Исихастская практика не технологична. Нет.

Хоружий С.С.: Об этом и я говорил.

Ахутин А.В.: У меня реплика каким-то образом соприкасается с предыдущим вопросом. Дело в том, что тут во всех наших докладах очень значима формальная сторона дела, структура. Мы слушаем тут рассказы о разных духовных практиках, и поэтому очень важно, чем практика исихазма структурно отличается от других. Вот этого я не увидел. По содержанию, конечно, этот ареал очень определенный, и все специфицируется содержанием. А по форме — например, линейное, циклическое, дискретное, — ведь эту структуру мы найдем везде. Даже когда мы сосредотачиваемся, просто чтобы о чем-то подумать, а не рассеиваться вниманием, то есть даже в такой самой что ни на есть житейской вещи, с которой все сталкиваются, по структуре, по форме это очень похоже на духовные практики. Затем, если мы возьмем духовные практики, преодоление циклического времени и вхождение в полноту бытия как в некоторое мгновение, то это есть и в буддизме, хотя там на месте полноты бытия...

Сержантов П.Б.: Там обратный переход, от дискретного к континуальному.

Ахутин А.В.: От сансары — круга времени — там нужно избавиться. От постоянного вращения одного и того же надо избавиться. Но я не знаю эту сторону и не буду ее трогать. Но что я знаю, это античность. И здесь даже не надо брать неоплатонизм, не надо брать Платона, у Парменида все это уже продумано: мы только тогда мыслим бытие, когда нам дано «нюн», «теперь» — то есть сразу все. А остальное — крутится, вертится. Одиссей плавает, его носит по водам. И неважно, возвращается он на родину или не возвращается, это уже второе дело. А дело в том, что идет преодоление. Более того, даже такую экзотику как дискретность мы тоже там найдем: мгновение — оно, разумеется, внезапно.

Сержантов П.Б.: Дискретность — не экзотика.

Ахутин А.В.: Я просто ссылаюсь на слово Сергея Сергеевича, произнесенное относительно этой темы.

Хоружий С.С.: Вначале я говорил об этом, но, разумеется, в бытовом дискурсе.

Ахутин А.В.: У Платона в седьмом письме сказано, что момент наступает внезапно. Вот это его внутренняя характеристика. Его нельзя индуцировать ниоткуда и нельзя его удержать, следовательно, где оно и где мы — это разные миры, можно даже сказать, что они — онтологически разные. Иными словами, я хочу сказать, что на этом уровне, в этих структурах, в этих формальных описаниях разницы мы не увидим между исихастской практикой, может быть, буддистской и платонистской практикой. Все-таки какую-то разницу, формальную, а не содержательную вы тут усматриваете? Не в том, где речь идет об общении с Богом, о молитвах, а формально?

Сержантов П.Б.: Да, сближение налицо — между исихастской философией и античной, или какой-то другой философией.

Хоружий С.С.: Тут даже не о философиях речь, а о сферах опыта.

Сержантов П.Б.: Да, о сферах опыта.

Хоружий С.С.: Такие эффекты, действительно, тоже наблюдаемы в контекстах другого опыта.

Сержантов П.Б.: Да, но эти контексты разнятся. Я попытался в ходе доклада привязать эти переходы, которые можно найти в других случаях (линейное — циклическое время, дискретное — континуальное время), к ступеням исихастского опыта. И эти ступени, они очень специфические. С одной стороны, очевидны сближения. Например, ступень начинается с обращения, и это философский термин — философское «обращение». А совершенство достигается на ступени бесстрастия — это тоже философский термин. Стоики этим занимались, киники, да мало ли кто этим занимался. Но что между вот этими самыми ступенями мы находим? Мы находим покаяние — «метанойа», которое Адо отличает от «эпистрофе». Мы находим «сведение ума в сердце», но «сердце» не является концептом в

античной философии. Там такой антропологической реальности нет. Если она появляется в каких-то других духовных практиках, то она там наделяется принципиально другими чертами. Об этом достаточно много написано. Далее. Феномен дискретного времени, о котором здесь речь шла, наступает после стадии бесстрастия. Это чистая молитва и созерцание нетварного Света. Мистика света огромна. Безусловно, по всему земному шару мы ее можем найти. И в том числе, мистику некоего внезапного молниевидного блистания и так далее, у Мирче Элиаде по этому поводу собран материал. Здесь контекст совершенно другой. Тому, что вы говорили о структуре, как мне кажется, в ходе доклада я уделил внимание — в той части доклада, где речь шла о связанности этого опыта, этих состояний со ступенями восхождения. Ступени восхождения везде разные. В исихастской традиции они одни, в буддистской традиции — совершенно другие, в неоплатонизме об этом говорится иначе. То, что вы говорили о моменте «здесь и теперь» («нюн»), о стремлении поместиться в момент настоящего, где есть точка пересечения времени с вечностью, — это есть у Августина, у стоиков, в других традициях. Но что происходит в этой точке пересечения? Если мы каким-то образом посмотрим детальнее, то мы увидим, что исихастская традиция разворачивается совершенно в другие ступени и описывает совершенно другие процессы.

Ахутин А.В.: Какие?

Сержантов П.Б.: Покаяние, борьба со страстями, исихия. Борьба со страстями, опять же, есть везде, но с какими страстями борются? Декарт тоже боролся со страстями. Откройте его «Трактат о страстях», там нет ничего общего с христианством, там нет ничего общего с восточно-христианской традицией. Поэтому существенно: с какими страстями боролись, как боролись, как представлялся идеал бесстрастия. Какой идеал бесстрастия у буддистского мудреца, какой идеал бесстрастия у кинического мудреца? Кто такой софós у стоиков и кто такой у исихастов? Это два разных человека. Я не знаю, ответил или нет?

Ахутин А.В.: Вы мне ответили по содержанию, а я спрашивал о форме. Вот в чем дело. В эту форму извне нужно привнести ваше содержание или наше содержание. И тогда сама форма — внутри себя она исихастская, если, скажем, бороться с именно этими страстями, — совершенно иначе выстраивается. Или, наоборот, если форма иначе выстраивается, то у нас вырисовывается и то, что мы будем принимать как другие страсти. И этот ответ иной. А не просто: вот есть общая форма, мы извне туда вкладываем содержание. В этом случае есть буддийская форма, античная форма, они все разные по содержанию, а по форме они одинаковые.

Хоружий С.С.: Я бы сказал так: в первом приближении мы не утверждаем исключительности. Мы действительно допускаем, что эти же формации темпоральности возникают и в других контекстах. И различие не в сути самой формации, не в темпоральной форме, а в тех других аспектах, на которые сейчас указывал Павел. Но все-таки нужно внимательнее посмотреть на сопряжение этих форм и на то, как происходит переход от одной формации к другой. Вот здесь, я полагаю, что уникальность уже резко возрастает. Каждая из формаций может быть встречена в десятках контекстов. Но именно такое их последование с именно так осуществляемыми переходами, здесь уже надо смотреть. Я не буду утверждать, что мы сразу же попадем в «уникальность», но, во всяком случае, здесь эта «расхожесть» резко уменьшится.

Лобач О.М.: Тут упоминался буддизм. Если я правильно прочитала, в частности, лекции Пятигорского, то в описаниях дхармы было сказано — в его изложении и интерпретации, — что в разных буддийских текстах дхарма — это единица сознания и она же единица измерения времени. Единично зафиксированное сознание относится к тому, как мы можем дальше фиксировать протекание времени в человеке. И если я правильно поняла, то вы попытались в единичную форму времени вместить помысел. В этом смысле по методологии того, что я услышала, я понимаю, что нужно стадии исихастского опыта раскладывать по разным возникающим осознаниям. А если говорить чисто о времени, то для

понимания того, что вы говорите, мне не хватает некоторых действующих единиц. В этом смысле ближайшее, что я смогла соотнести с вашим высказыванием по поводу помысла, это буддийский вариант, где дхарма — это единица времени, связанная антропологически с человеком через его сознание. Если можно, что-нибудь почетче по этому поводу скажите.

Сержантов П.Б.: Я не уверен, то, что мы вправе говорить о единицах времени, когда разбираем антропологическую реальность, я не уверен в этом. Мы вправе говорить о событийном наполнении времени, мы вправе говорить о деянии, об энергиях, которые это самое время конституируют. Определенная переключка с тем, что вы заметили, есть. Она связана не с тем, что я как-то интерпретирую, а на заднем плане есть Пятигорский с его размышлениями о буддизме. В работах Сергея Сергеевича тоже это звучало: это совершенно разные традиции — буддистская, неопрейдистская, и так далее. Одна рассуждает о дхарме, другая рассуждает о либидо. Речь идет о какой-то энергийной реальности. Человек рассматривается как энергийная реальность. Вот от этого, от этой точки отсчета человек пытается быть расшифровываемым. И мы в данном случае, рассуждая о реальности исихастского опыта, пытаемся прочесть человека из этой же энергийной реальности. Я в данном случае конкретизировал ее до понятия помысла. С точки зрения темпорального прочтения это справедливо. А говорить тут о единицах отсчета и так далее, по-моему, неправильно. В случае космологического времени и то есть сложности с единицами, а оно все-таки в этом смысле проще. А так: чем человека мерить?

Лобач О.М.: Вы сказали, что временем можно мерить энергийные состояния человека. То, о чем вы говорили, в принципе для меня близко и интересно.

Сержантов П.Б.: Соотносить можно.

Лобач О.М.: Если бы универсальной единицей соотнесения можно было бы выбрать время, то было бы очень интересно и забавно. По крайней мере, это открывало бы новые пути решения. Но в том варианте, который вы описывали, был один вопрос, который уже затронул отчасти Анатолий Валерьянович [Ахутин]. Таким образом, как вы описали, вы вычленили только время, относящееся к духовному опыту. Но при этом ничего нельзя сказать о человеке, находящемся в другой форме обыденного опыта. Если такой разрыв во времени существует, то эту границу нужно определить и сказать, что это есть граница начала духовной практики. А сам человек антропологически находится в линейном времени, и тогда в духовной практике время должно прерваться. Может, я чего-то не поняла?

Сержантов П.Б.: Нет, Вы все это очень точно сказали. Это то, что вначале я говорил о том, что классическая европейская антропология занимается человеком в структурах повседневности, а мы будем говорить о том, что за пределами структуры повседневности. И начинается это со ступени обращения, за структуру повседневности человек выходит после обращения.

Лобач О.М.: То есть они — «до», а мы — «после»?

Сержантов П.Б.: Не то, чтобы «до и после». Я, конечно, так ловко это нарисовал в виде зигзагов. И, конечно это можно описывать как девять ступеней, но, понимаете, никто не идет от первой до девятой ступени, человек все время соскакивает. Он поднялся на первую ступень и соскочил. Он вышел за структуру повседневности, но сможет ли он удержаться? Вот об этом я как раз говорил, что непрерывная молитва — это не молитва до гробовой доски, а молитва, которая может быть на два часа, а может — на сутки. То есть человек может ее творить во сне, но доживет ли он с ней до вечера? Сумеет ли он ее хранить? Она же — помысел, его нужно хранить. Не бывает такого гладкого восхождения от первой до последней ступени. Человек все время сходит с этого пути и все время возвращается в эти структуры повседневности. Хорошо, если в структуры повседневности, а если в структуры одержимости, например, тогда как? Означает ли это, что все вышесказанные слова имеют значение, как сейчас любят говорить, «узко конфессиональное»? Если раньше, в 1930-е годы,

говорили «контрреволюционер», то сейчас говорят это «узко конфессиональная работа». То есть автора можно не принимать во внимание и не читать. Это смерть автора, больше никто им никогда не будет интересоваться. Мне представляется, что исихастская антропология описывает опыт, который, конечно, происходил и происходит в рамках реально существующей конфессии, христианского исповедания, однако он имеет значение и для людей самых разных исповеданий. То, что в работах Сергея Сергеевича произошел переход от исихастской антропологии к синергийной антропологии, на мой взгляд, решает вопросы об общей значимости исихастского опыта человека. Поэтому то, что писал Пятигорский, — это очень интересно, но имеет значение только для буддистов. А то, что говорится об исихастском опыте, это касается исихастов, но и не только их. Поэтому говорить о том, что это где-то там за дверью, а мы тут все в структурах повседневности, — не приходится. Реальность человеческого инобытия рядом; ближе, чем мы думаем.

Лобач О.М.: Мой текст относился не к идеологии, а к методологии мышления.

Вопрос: Как Вы считаете, когда человек читает интересную книгу, или когда он ждет у столба другого человека, они находятся в одном и том же времени или в разных?

Сержантов П.Б.: Как Вы считаете, когда я думаю об основах бытия, я — Парменид?

Продолжение вопроса: Я не занимаюсь китайскими коанами, я объясню суть вопроса. Как можно описать структурные составляющие времени, которое Вы полагаете предметом вашего исследования, у ожидающего и нервничающего человека, когда минуты тянутся как часы, и у человека, читающего интересную книжку и не замечающего, что уже наступило утро? У них бывает разное время? Или все-таки человек пребывает в одном и том же времени?

Сержантов П.Б.: Я не считаю, что речь тут идет действительно о временных изменениях.

Хоружий С.С.: Разговор о разных житейских ситуациях — это совершенно не разговор о разных темпоральных формациях. Формации темпоральности — гораздо более крупные и универсальные категории. Говорить о разных формациях темпоральности в житейских ситуациях — это абсолютно несерьезный разговор. Это безудержная чистая психологизация времени, которая просто целиком нас вообще изымает из теоретического горизонта. Это, что называется, не разговор.

Реплика: Старец используется или проживается как некий камертон. И в соответствии с камертоном идет настройка. И в этом смысле это фиксирование определенного пути, постоянная подстройка к камертону. Так, по крайней мере, я воспринимаю то, что я слышу. С этой точки зрения возможно поиграться в таком ключе, но не во всех практиках так. Был озвучен вопрос про буддизм, там немножко другое по ощущениям.

Сержантов П.Б.: Не во всех практиках так, хотя духовное руководство подразумевается практиками. Если это развитая духовная практика — это огромная традиция, и человек входит в традицию с помощью других людей. И не только тех, которые оставили после себя тексты, но и тех, кто живет сейчас и этот опыт способны каким-то образом передать.

Продолжение реплики: Я понимаю. Но когда задавался вопрос, кто такой старец, то для меня он — камертон или не камертон.

Сержантов П.Б.: Я воспринимаю старца не столько как камертон, сколько как руководителя, который помогает человеку восходить на очень высокие духовные ступени. Он помогает ему бороться со страстями и выходить собственно на исихастские ступени.

Продолжение реплики: Через что? Через свое состояние.

Сержантов П.Б.: Да, вместе с ним проходя все это. Это то, что мы говорили на счет синхронизации. Синхронизируется опыт двух людей.

Гурский Н.М.: Наверное, тут лучше не использовать слово «синхронизация», а использовать какое-то другое, потому что синхронизация предполагает относительную выравненность. Что является управляющим фактором в исихастской практике? Наверное, это был бы и ответ на вопрос об особенностях формы данной практики. Управляющий фактор, так или иначе, является решающим в определенном опыте отношений послушника и старца. Нужно выделить фактор управления — будет ли это икона, молитва или личность. Сказали «личность» — значит уже заявили некую единицу. Какова она? Как к ней подобраться? Как найти учителя?

Сержантов П.Б.: Можно говорить об управляющей динамике, можно говорить о совете, можно говорить о том, что люди вдвоем живут одну жизнь. И т. д. Можно многими способами говорить об одном и том же, но наша задача состоит в том, чтобы говорить об этом на темпоральном языке.

Гурский Н.М.: А по существу денотация — это как раз указание на управляющий фактор — кто таким является и для кого. А иначе можно так разбрестись, что каждый под исихазмом будет понимать свое. Я сейчас говорю о необходимости русла. Эта дискуссия ведется во имя русла, направляющего русла. Если не будет направляющего русла, то каждый останется при своем. И я вижу насущность и актуальность направляющих усилий. А так получается непонятное размывание.

Хоружий С.С.: Давайте я попытаюсь быть личностью, направляющей в русло. Я даю слово Дмитрию.

Щукин Д.: У меня возник вопрос относительно бытия бесов, если можно так сказать. Кажется удачным слово «похищение» для обозначения той возможности бытия, которой демоны могут обладать. Человеческая в данном случае жизнь и бытие похищаются. И соответственно отношение к вопросу, есть ли бесы или нет, очень субъективен. Если мое бытие свободно, тогда его нет у меня в моем горизонте. А если оно действительно оказывается этим помыслом похищено, тогда действительно оно разворачивается и можно сказать, что оно живет уже во мне как некое существо. Интересно было бы узнать, как вы оцениваете такую точку зрения?

И второе. Было сказано, что Иисусова молитва есть помысел, как некая первичная единица сознания. По мере молитвы помысел меняет свои свойства. Вопрос такой: действительно ли Иисусова молитва — это именно единичный и укороченный помысел, и к такой минимизации помысла нужно стремиться?

Сержантов П.Б.: К минимизации стремиться не следует. Речь не идет о каких-то математических реальностях, о единице, которую мы минимизируем, ищем общий множитель, делим помысел на дхарму и получаем что-то еще. Речь идет о том, что помысел — это действительно крошечная, такая динамическая переливчатая реальность, которая отражает темпоральные изменения, происходящие в человеке. Прослеживая эту реальность, мы можем прослеживать, как человек «временится», как Хайдеггер говорил.

Гурский Н.М.: Я ничего не услышал и ничего не понял, что значит помысел?

Сержантов П.Б.: Помысел кажется ничтожным, добавьте слово «навязчивый». Помысел приходит навязчиво, когда человек встречается с ним третий, двадцатый, пятидесятый раз, и начинает думать: «а ведь и правда», «это резонно». Эти помыслы управляют человеческими поступками, несмотря на свою крохотность, ничтожность и мелочность.

Гурский Н.М.: Все ли помыслы управляют?

Сержантов П.Б.: Не все. Но те, которые осуществляют вот это навязчивое кружение. Несмотря на малость свою, они оказывают колоссальное воздействие на человека. И исихасты открывают это колоссальное воздействие на человека и поэтому начинают за помыслами следить.

Гурский Н.М.: Может здесь поможет слово «самоорганизация»? Оправданный помысел — это помысел самоорганизующийся?

Сержантов П.Б.: Определенная переключка с самоорганизацией, безусловно, есть: синергия, синергетика и т.д. Но это именно только переключка, нельзя это свести ни к юридической стороне дела, ни к идеологической стороне дела, ни к религиозной стороне дела. Речь идет о другом.

Клеопов Д.А.: Я бы хотел вернуться опять к помыслам, к их онтологическому статусу. Вот вы сказали несколько раз, что помыслы — это некое энергичное образование. А Сергей Сергеевич говорил о каком-то протобульоне, из которого все это происходит. Пользуясь аристотелевской триадой, на которую ссылается и Сергей Сергеевич, хочу обратить внимание на один из членов этой триады — на дюнамис, возможность. В этом смысле мне кажется, что описываемая реальность — это скорее динамическая структура, чем энергичная, она требует энергии для своего воплощения.

Сержантов П.Б.: Исихастская антропология трактует энергию, приближая ее к дюнамису.

Клеопов Д.А.: Приближая, но до конца не сливая.

Сержантов П.Б.: Это скорее к Сергею Сергеевичу вопрос: сливая или не сливая?

Хоружий С.С.: Чего с чем?

Сержантов П.Б.: Вот аристотелевская триада: дюнамис, энергия и энтелехия. Дюнамис с энергией сближается до того, что различие остается или уже нет?

Хоружий С.С.: Различие остается, конечно же.

Сержантов П.Б.: И где тут помысел?

Хоружий С.С.: Различие остается, и тогда, действительно, разумно, как это отметил Дмитрий, различать природу динамическую и энергичную. Но я думаю, что здесь происходит некоторое злоупотребление терминами. В привычных коннотациях термин «динамический» несет уже совсем другое содержание, чем прилагательное, относящееся к «дюнамис» в античном смысле. Это уже совсем разные вещи, здесь огромная дистанция. «Динамический» — это прилагательное, происходящее от «динамики», это определение к динамике, а вовсе не к «дюнамис».

Клеопов Д.А.: Но это различие предвзяло мой вопрос: откуда помыслу взять энергию? Только у самого подвижника. В конце концов, подвижник принимает решение, какие ростки, какие помыслы заслуживают продолжения, а какие нет. Мне было интересно, откуда берется на начальных степенях дискретное время? А все очень просто. Принимается некое решение о том, чему дать развитие, ход, а чему не дать. И, таким образом, раньше всякой мистики возникает дискретное время. Это то время, которое как «кайрос», противоположное времени как «хронос».

Хоружий С.С.: Нет, это как и в случае разговора о том, что есть разная темпоральность, возникающая в двух житейских актах: налил воду из чайника в одной темпоральности, а выплеснул в другой темпоральности, так и здесь. Разумеется, при разговоре об этих актах выбора нет никаких причин говорить о формировании какой-то совсем иной темпоральности.

Клеопов Д.А.: Но если это стратегии спасения и обожения, наверное, можно?

Хоружий С.С.: Так, Павел совершенно корректно с самого начала ограничил ту область, в которой действительно можно всерьез проследить феномен дискретной темпоральности как очень специфическую область высших ступеней опыта. А область вне каких-либо ступеней, просто область решений «да» и «нет» не имеет никакого отношения к этому. Причем тут темпоральность?

Сержантов П.Б.: Я бы хотел добавить, если можно, к тому, что Дмитрий говорил здесь об аристотелевских понятиях — дюнамис, энергия, энтелехия. Это имеет отношение к вопросу. Время конституируется энергией. Энергия бывает у человека разной. Когда человек меняется, его энергии меняются. Если человек восходит по этим ступеням к своей антропологической границе, к обожению, его энергии деэссенциализируются, дезэнтелехизируются и дюнамизируются. Ужасные слова говорю, да? Энергии приближаются к понятию «дюнамис». И это дает в итоге дискретную темпоральность. Так что то, что Вы говорили, здесь звучало, но только в других терминах — деэссенциализации или размыкания.

Рупова Р.М.: В конце доклада прозвучало то, что ангелы движутся циклично. Но порочность этой формы была выявлена на помыслах, которые носят циклическую природу. Как это соотносить?

Сержантов П.Б.: В ходе доклада я говорил про это, но подчеркивал, что это не имеет никакого отношения к исихазму. Этот текст взят из псевдо-Ареопагита. И меня удивляет, почему Каллист Уэр именно ему уделяет какое-то особое внимание, хотя митрополит Каллист — большой специалист именно по исихастской традиции, он мог бы обратиться к понятию о времени в исихастской традиции, а он, тем не менее, обращается к Арёпагиту. Мне кажется, что тут есть какой-то момент античного наследия. Как то, что мы находим у Оригена. Ориген говорит, что после воскресения люди будут обладать сферическими телами. С точки зрения современного человека — это глупость. Конечностей не будет, человек будет шариком, как это уже звучало на семинаре. Но с точки зрения античности это совершенная форма человека. Мне кажется, что вот рассуждения Арёпагита из того же самого разряда. Это символ времени. Это не его геометрия, не антропология. Это совсем другое.

Хоружий С.С.: Да, это символический дискурс. Друзья, думаю, на этом мы завершаем наше заседание. Поблагодарим Павла Борисовича.