

ИСИХАСТСКАЯ ФОРМАЦИЯ БОГОСЛОВИЯ И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Хорошо известно, что в аскетической традиции Православия, исихазме, существует особое понимание богословия, которое сложилось в ней уже на самых ранних этапах ее истории, в 4 в. Согласно этому пониманию, богословие (речь о Боге, о Божественной реальности, «вещах Божественных», как говорили прежде) лишь тогда истинно отвечает своему имени, когда представляет собою прямую передачу, прямое поведание личного опыта самим человеком, который испытал этот опыт. Опыт же «вещей божественных», как говорит исихазм, становится достижим для человека на высших ступенях аскетического делания.

Исток подобного взгляда на богословие находится, однако, не в аскетике, а в патристике. Богословие отцов-каппадокийцев, весь их способ мышления, включали в себя существенный нравственно-аскетический компонент, идею о том, что Богопознание с необходимостью требует нравственно-аскетических предпосылок. С наибольшей определенностью эта идея выражалась у св. Григория Богослова. Как он писал, для занимающегося богословием необходима аскетическая жизнь, следующая определенному порядку восхождения, который передавался триадой начал: очищение – созерцание – богословие, *katharsis – theoria – theologia*. Но уже весьма вскоре ученик св. Григория Евагрий Понтийский переносит идею на почву исихастской аскезы, где она сразу же занимает место более значительное, чем в патристике, усиливается и заостряется. Став первым систематизатором аскезы, Евагрий отчетливо проводит идеи св. Григория. Путь духовного восхождения в аскетическом делании разделяется им на два большие этапа, *Praxis* и *Theoria*, деятельность и созерцание, очевидным образом соответствующие очищению и созерцанию у Назианзина; в широком смысле, главное содержание *Praxis*, покаяние и борьбу со страстями, можно рассматривать как очищение. (Заметим, что концепт созерцания влечет активные коннотации с другими духовными традициями и с философией, где он несет совсем иной смысл, нежели в исихазме; и потому в исихастской литературе часто предпочитают сохранять греческую кальку, «Феория».) Прохождение этих этапов принимается в качестве необходимой предпосылки богословствования. Высшая стадия практики, Феория, соотносима с Боговидением, и Евагрий утверждает: «Кто не видел Бога, не может и богословствовать» (Гностические главы). В известнейшие основоположения исихастской аскезы вошло другое утверждение, сделанное им в знаменитом трактате «О молитве»: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься то ты – богослов». (гл. 61). Так закладывается фундамент исихастской трактовки богословия.

В дальнейшем, эта трактовка достигает достаточной отчетливости. Предполагается, что с достижением области Феории подвижник делается открытым для благодати, для встречи с Божественными энергиями, и в Божественных энергиях, в Духе Святом он приобщается ко Христу. Если не все, то некоторые, кому довелось испытать этот опыт Богообщения, оказываются способны его сохранить и выразить, поведать другим. Отсюда идет, в частности, типичное для исихастских трактатов название «Деятельные и богословские главы»: в содержании таких трактатов рассказ об опыте *Praxis* последовательно переходит в рассказ об опыте *Theoria*, опыте Богообщения, что, согласно аскетической позиции, и есть богословие. Это опытное понимание богословия – нередкая тема в исихастской литературе. После Евагрия, мы находим ее у Диадоба Фотикийского, в «Лестнице», у Максима Исповедника и так далее. При этом, у преподобного Максима и у Лествичника встречается и такой своеобразный мотив «от противного»: рассуждения о Боге, которые лишены опытного основания, сии отцы называют «богословием бесов». Например, Максим в письме к монаху

Марину говорит так: «Знание тех, кто им кичится без делания, есть богословие демонов»¹. Отражением этого понимания – причем не только уже в аскетическом, но и в общеправославном сознании – является и присвоение преподобному Симеону имени Нового Богослова: нельзя не признать, что все богословствование преподобного есть именно – прямое поведание испытанного им опыта. Палама практически отождествляет богословие и Феорию. Позднее, через посредство «Добротолюбия», данное понимание переходит и в исихазм двух последних столетий, времени Филокалического возрождения. И уже в наши дни его вновь и со всею определенностью утверждает и закрепляет архимандрит Софроний (Сахаров). В числе многих его речений на эту тему есть, например, такое: «Богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»².

Следует подчеркнуть, что описываемая позиция аскетической традиции вовсе не сводится к заявлениям о том, каким должно быть богословие. Эта позиция не декларативна, а конструктивна: в обширнейшем корпусе исихастских текстов существует и богатое собрание трудов на богословские темы, включая и немалый набор таких, которые уже в самом названии обозначаются как богословские (как, скажем, упоминавшиеся «богословские главы» различных авторов – Максима Исповедника, Иоанна Карпафского и др.). В данном собрании перед нами налицо основательный фонд «исихастского богословия», и это богословие предстает в нем как самостоятельная и оригинальная богословская формация.

Как уже сказано, определяющее отличие этой формации – ее строго опытный характер, опытная природа богословия. Но эта черта не означает, что исихастское богословие – чисто эмпирический дискурс, ограниченный простым описанием данных опыта. Оно не могло бы являться таковым, даже если бы стремилось к тому, ибо опыт, требующий передачи, в нем крайне специфичен: это – внутренний опыт, духовный опыт, на высших ступенях аскезы – опыт мистический, и его выражение ставит целый круг проблем. Поэтому даже в начальный период, в эпоху отцов-пустынников, исихастский дискурс, каким он дан, прежде всего, в «Апофтегмах», лишь на поверхностный взгляд может показаться чистой и наивной эмпирикой, рассказами разных случаев из быта отшельников. В действительности же, перед нами – притчи, каждая из которых точными и скупыми средствами доносит определенную «единицу смысла», связанную с аскетическим деланием. В дальнейшем же, в период зрелого византийского исихазма, аскетика становится не чуждой рефлексии и даже аналитического разума. Исихазм создает цельный свод своих правил или же органон, в классическом аристотелевском смысле этого понятия, который включает собственную методологию и герменевтику, собственный аппарат организации и проверки аскетического опыта. Исихастская критериология – это обширный комплекс разнообразных процедур, которые критически проверяют подлинность всех опытных феноменов, возникающих в ходе исихастской практики. Определенная часть этих процедур проводит проверку опыта, выходя за пределы самой сферы практики и рассматривая опыт в перспективе Писания и Предания.

Выстраивая органон своего опыта, исихастское богословие одновременно формирует определенные дискурсивные связи. С одной стороны, оно, как видим, интегрируется в сферу церковного и соборного знания и разума, укореняется в Писании и Предании, в патристике. Стоит подчеркнуть, что связи с греческой патристикой были в нем изначально, и в диаконском рукоположении Евагрия Понтика св. Григорием Богословом можно видеть своего рода символическое выражение их. Они носили обоюдный характер: как правило, православные Отцы Церкви, от святого Василия Великого до Максима Исповедника и Паламы, были искушены в аскетике. Они твердо признавали личный молитвенный и аскетический опыт необходимой предпосылкой и глубинной питающей основой богословствования. Прочную связь аскезы и патристического богословия закрепляет наличие у них особого пункта встречи: обожение, *theosis*, к которому направляется исихастская практика, одновременно является и предметом богословия. В силу этой двоякой

¹ Преп. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2008. С.212.

² Иеромонах Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С.153.

природы, обожение выступает как соединительное звено, топос, в котором сближаются и сходятся сферы подвига и святоотеческого учения, аскетике и патристике. Эта тесная органическая связь, в которой достигается синтез двух сфер, – важное типологическое отличие богословского способа православия, который может быть охарактеризован как патристико-аскетический дискурс.

С другой стороны, рефлексивная проработка исихастского опыта в его органоне создает почву общности исихастского богословия с философией, а наиболее близким образом – с феноменологией. Нетрудно увидеть общие черты в их отношении к опыту, в эпистемологических установках. Как исихазм, так и феноменология Гуссерля утверждают свою приверженность почве опыта и исключительную сосредоточенность на дескрипции опыта. В то же время, они отнюдь не стоят на позициях эмпиризма, но производят углубленную рефлексию своего опыта и тщательно структурируют, организуют его, выстраивая определенные формации сознания (структуры интенциональности и ноэзиса – в феноменологии, конфигурации энергий, отвечающие Лестнице духовного восхождения, – в исихазме). Но, как я показал в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998), общность идет и много глубже. Исихастское сознание, выстраивая ступени Лествицы, проводит ограничение своего горизонта миром опыта аскетической традиции, помещает себя в перспективу этого мира, отсекая, «беря в скобки» все воления и все предметы, не входящие в Универсум Традиции: и это, очевидным образом, значит, что *в исихастской практике осуществляется аналог феноменологической редукции.*

Дальнейшие общие элементы мы обнаруживаем уже на конкретных стадиях исихастского восхождения. Упомянем сейчас лишь самый важный из них: полное сходство интенциональности с исихастской установкой трезвения (*nepsis*). На центральных, средних ступенях Лествицы у подвижника формируется специфическая структура сознания, способная стать ключом, наличие которого сообщает восхождению по ступеням беспрепятственный характер; и с появлением этого ключа подвижник вступает на высшие ступени, что выводит на подступы к обожению. Эта структура представляет собой прочное соединение, сцепление двух активностей, внимания, или же трезвения, и молитвы. Молитва (исихастская непрестанная молитва) – ведущее слагаемое, именно в ней сосредоточена восходящая способность и сила. Но роль внимания (трезвения) также критически важна. Только оно может создать условия для непрестанной молитвы: сосредоточив внутреннее зрение на процессе молитвы, исихастское трезвение бдительно охраняет этот процесс, отсекая с порога все внешние вторжения и пресекая в зачатке все чуждые, отвлекающие импульсы и помыслы. Это весьма сложная функция, и трезвение получает в исихазме особый статус: это не столько отдельная активность сознания, сколько специальное состояние или модус последнего, который соединяет в себе целый ансамбль активностей (впрочем, как ниже увидим, термин «активность» здесь не точен). Исихастское «сознание в модусе трезвения» включает в себя: внимание (членимое на ряд видов: внимание ума, сердца, внимание к себе и др.), память (также членимую – памятование о Боге, память смертная, память о грехах своих...), самонаблюдение, различение (*diacrisis*), хранение или стражу ума и – отдельно – сердца, бодрствование, бдительность, «внутри-пребывание» (особый род интроспекции, термин св. Феофана Затворника), сердечное безмолвие (*hesychia*), чистоту сердца. В этом многообразии можно выделить порождающее ядро, которым обеспечивается главное назначение модуса трезвения – прецизионно сфокусировать сознание на определенной конфигурации энергий человека, которая соответствует непрестанной молитве, и тождественно сохранять, воспроизводить эту конфигурацию. Параллель *трезвение – интенциональность* полностью ясна отсюда. Интенциональность есть также не отдельное свойство, но определенный модус сознания, который, по Гуссерлю, содержит в себе богатый набор интенциональных предикатов: *Abzielen, Erfassen, Aufmerksamkeit, Achtsamkeit* u.s.w. Нетрудно найти соответствие всем этим предикатам в модусе трезвения; и стоит также добавить, что, наряду с другими общими свойствами, трезвение и интенциональность разделяют и такую характерную особенность как

преодоление Аристотелевой оппозиции активности и пассивности: они представляют собой бдительную готовность к действию, alertность и собранность сознания, нацеленного на определенный предмет. Но в исихастской практике этот «интенциональный предмет» таков, каким его никогда бы не выбрала феноменология: исихастское сознание осуществляет интенцию на непрестанную молитву. И дело отнюдь не только в религиозно-мистической природе предмета: собрание энергий молящегося человека – подвижная, постоянно меняющаяся конфигурация энергий, притом включающая, помимо интеллектуальных, также эмоциональные и телесные энергии; и подобный интенциональный предмет неизмеримо сложнее всех, что когда-либо рассматривались в феноменологии. Феноменологические техники переносятся здесь на область предельного антропологического опыта.

Итак, хотя исихастское сознание и феноменологическое сознание работают в разных опытных горизонтах, однако за счет общих принципов примата опыта и строгой проработки опыта, за счет общего внимания к технике контроля и фиксации содержаний сознания, они приобретают ряд общих трансцендентальных структур. Исихастское же богословие обретает дискурсивную связь и близость к феноменологии.

Другая дискурсивная и концептуальная связь исихастского богословия, еще более существенная, находится на поверхности: развиваясь в контексте аскетической, ergo, антропологической (хотя также и мета-антропологической) практики, это богословие не может не иметь прямой близости к антропологии. Будучи интегрированы в такой контекст, богословские проблемы и концепты с неизбежностью опосредуются антропологическим опытом; и потому *исихастское богословие есть внутренне антропологизированное богословие*, которое уже в своей структуре и аппарате понятий несет связь с антропологическим дискурсом.

Но тема «богословие и антропология» сегодня имеет весьма насыщенную историю, в свете которой установка антропологизации богословия вызывает в Православии сомнения и вопросы. Порождаются они тем, что связь богословия с антропологией выдвигалась на первый план, прежде всего, в протестантстве, где давно сложилось широкое и влиятельное русло антропологизации богословия; и богословские установки в этом русле, как правило, расходятся с православными позициями. Корень расхождений прост и прозрачен: в протестантских стратегиях антропологизации православное сознание обычно видит редукцию богословия – тенденцию к снижению роли Откровения и догматов, к урезанию или полному отсечению всех аспектов, выражающих мистическую жизнь Церковного Тела и каждого христианина. К такому взгляду есть основания. Нельзя отрицать, что на все русло протестантской антропологизации богословия оказала самое сильное, стойкое влияние философия Фейербаха. Именно она содействовала объединению всех разнообразных антропологизирующих проявлений в протестантстве; в известной мере, она задала матрицу протестантского типа антропологизации: матрицу, в центре которой знаменитый фейербаховский тезис: «Вся тайна и подлинный смысл теологии есть антропология». Конечно, концепции, оставшиеся в границах христианского вероучения, не проводили вполне «антропологизации по Фейербаху», означавшей уже не столько редукцию, сколько полный разрыв с этим вероучением. Но вектор, сформированный купно Шлейермахером, школой исторической критики, Фейербахом, всегда сохранял влияние и силу, и те или иные проявления редукции легко отыскать во всех без исключения протестантских опытах антропологизации богословия. Это верно, в частности, и для самого популярного из таких опытов, экзистенциальной теологии Бульмана: лежащая в ее основе концепция демифологизации решительно редуцирует множество существенных содержаний христианского опыта, как соборного, так и аскетического.

При всем том, православное богословие в целом не отвергает установки антропологизации. О. Иоанн Мейендорф писал: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что богословие в наше время должно стать антропологией. Православный богослов может, и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого

начала принято было *открытое* воззрение на человека»³. Это его высказывание имеет прямое касательство к нашей теме. О. Иоанн – крупнейший исследователь византийского богословия и исихазма, и можно с уверенностью сказать, что под «открытым воззрением на человека» он понимал то православное воззрение, которое видит природу человека не замкнутой в себе, но размыкающейся в восхождении к обожению, делающей себя открытой навстречу Богу. Такое видение человека утверждается в патристике и воплощается на практике в православной аскезе, в исихазме. И в свете этого, позиция Мейендорфа означает, что обсуждаемое нами исихастское богословие, которое мы квалифицировали как «внутренне антропологизированное», несет в себе антропологизацию богословия иного типа, не связанную с редукцией догматических и мистических содержаний богословия. Действительно, опыт исихастской практики есть опыт онтологической открытости, опыт человека, который открывает, размыкает себя навстречу Богу. Богословие и антропология здесь достигают взаимного равновесия, они друг к другу взаимно обращены и обоюдно служат непрерывным продолжением друг друга. И за счет этого, в исихастском богословии реализуется стратегия антропологизации богословия, принципиально отличная от протестантского русла и чуждая редукции богословия.

Можно подвести итог. «Исихастское богословие» обрисовалось у нас как определенная богословская формация, специфическими чертами которой служат прямая опора на исихастский опыт, последовательная (но не редуцирующая догматико-мистические аспекты) антропологизация и эпистемологический аппарат, близко родственной феноменологии. Нельзя не согласиться, что это – оригинальный набор свойств, создающий глубокие отличия от обычной формации богословия как определенной школьной, теоретической дисциплины, которая главным образом занимается всевозможными рассуждениями и построениями на базе догматов Церкви и основных вероучительных положений. Однако необходимо учитывать, что этот традиционный, «классический» тип богословия, по типу дискурса и природе понятий соотносимый с классической метафизикой, вместе с последней давно уже испытывает кризис, и в богословской мысли происходят активные поиски и попытки обновления. В контексте этого богословского поиска, особенности исихастского богословия должны привлекать к нему внимание.

Прежде всего, подобный тип богословия – богословие, передающее живой религиозный опыт, использующее язык практик, – актуален сегодня как реальная возможность ухода от языка отвлеченных категорий старого школьного богословия. В таком богословии, на почве опыта и на языке практик, иначе ставится, в частности, актуальнейшая проблема отношения к Другому – проблема выстраивания отношений богословия и православного сознания с сознанием секулярным, иноконфессиональным и иноверным. Уход от отвлеченных категорий означает здесь уход от идеологического дискурса, выстраивающего отношение к Другому посредством бинарных оппозиций, полярных противопоставлений и идеологических конфронтаций; принцип примата опыта указывает возможность замены этого дискурса диалогом практик, что исходит из разной опытной почвы и, храня верность своему опыту, в то же время сопоставляют его с опытом Другого практически, а не идеологически. Здесь открывается возможность феномена, который я описывал, дав ему название «встречи на глубине». Это – феномен возникающего расположенного взаимопонимания и неформализуемого, нерегламентируемого обмена опытом между разными духовными традициями. В идеологическом плане, по отношению к Другому в религии и вере отнюдь не возникает участного сознания, но в плане духовных практик такое сознание способно возникнуть. Из глубины моего опыта, благодаря его глубине и подлинности, я способен ощутить и удостоверить подлинность опыта Другого. И тогда складывается ситуация, в которой глубокие различия становятся побуждением не к

³ Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С.175 (курсив автора).

враждебности и конфликту, но к взаимной заинтересованности и взаимному расположению, стоящим на признании подлинности опыта Другого.

«Внутренняя антропологизированность» исихастского богословия создает предпосылки его приложения и к другой актуальной сегодня проблематике, персонологической. Кризис концепции Декартова субъекта и шире, классической европейской модели человека обратил европейскую мысль к поискам новых модусов субъектности и новой парадигмы конституции человека. Но духовная практика – и, в частности, исихазм – есть именно *конститутивная* антропологическая практика, ибо в ней формируются структуры личности и идентичности человека. При этом, реализуемая в ней парадигма конституции человека является заведомо неклассической, поскольку не опирается на понятие сущности человека, лежащее в основании классической модели. В свете этого, раскрытие парадигмы конституции человека, заложенной в исихастской практике и реализуемой в восхождении по ее ступеням, составило бы ценный вклад не только в исихастское богословие, но и в решение проблемы отыскания новых модусов субъектности – проблемы, насущность которой сегодня быстро растет. Но пока в изучении личностных структур, конституируемых в исихастской практике, сделаны только первые шаги⁴.

Можно констатировать, что сегодня исихазм – и, в частности, «исихастское богословие» – отнюдь не только древнее наследие, изучаемое современной наукой. Налицо значительные примеры плодотворного развития исихастского богословия современными представителями традиции. В трудах игумена Софрония (Сахарова, 1896-1993) классические предметы исихастского опыта представлены заново на языке современного сознания, притом с особым вниманием к опыту высших ступеней аскезы, Богообщения и приближения к обожению: здесь перед нами доподлинное исихастское богословие XX века, столь же твердо как прежде стоящее на почве опыта подвига. Для трудов же митрополита Каллиста (Уэра), присутствующего на нашей конференции, характерно особое внимание к исихастской *парадигме возврата*, согласно которой подвижник-исихаст, по достижении искушенной зрелости в подвиге, вновь обращается к миру и обществу для помощи им на путях духовного наставничества, просвещения исихастским опытом. Выражая эту установку возврата, его труды часто обращаются к насущным проблемам мирского разума и современного общества, вбирая их в орбиту исихастского богословия.

Образцовым примером, который мы кратко обсудим в заключение, может служить его известная работа «Молиться телом: исихастский опыт и не-христианские параллели»⁵. Современная культура испытывает огромный интерес, усиленную тягу к проблематике тела и телесности человека, и обращение митрополита Каллиста к этой теме – явный пример его «установки возврата». В старом богословии осмысление телесности принимало бы форму «теологии тела», одной из типовых «частных теологий» в эссенциальном богословском дискурсе. Здесь тело и телесность выделяется как отдельный изолированный предмет, и «теология тела» строится стандартным образом как составление и последующий анализ фонда скриптуральных, догматических, патристических и аскетических источников, говорящих о сем предмете. Но в обсуждаемой работе никакой изолированной «теологии тела» отнюдь не строится. Богословский дискурс тела возникает как органическая часть, аспект антропологического, или антропологизированного богословия, которое описывает актуализацию конститутивного отношения Человек – Бог в комплексе практик; и он представляет собой феноменологическую и аналитическую дескрипцию опыта этих практик.

Как нам представляется, этот пример хорошо демонстрирует как свойства исихастского богословия, так и его перспективность в современной духовной и научной ситуации.

⁴ См.: С.С.Хоружий. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. 2007. №1. С.75-85.

⁵ Рус. пер. см.: Символ (Париж – Москва), 2007. №52. С.13-50.