

СОЗЕРЦАНИЕ ИЛИ ОБЩЕНИЕ: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ¹

Наша встреча посвящена практикам созерцания, созерцательному опыту традиционных религий. Практики созерцания принадлежат к сфере духовных практик, и с давних пор было принято считать, что они занимают в этой сфере центральное и особое положение. Согласно старому общепринятому взгляду, любая духовная практика на своих высших стадиях приходит к опыту сверхприродного, мистического созерцания совершенного бытия, божественной реальности; и таким образом, созерцание, созерцательные практики составляют универсальное русло мистического опыта. Однако в современной науке проводятся более строгие и детальные исследования духовных практик, более точно выясняется их структура, их движущие духовно-антропологические механизмы – и в результате, различия между духовными практиками разных религий и традиций оказываются более глубокими и существенными, чем предполагал прежний взгляд.

Тема моего сообщения касается именно различий: я буду говорить о существовании, наряду с практиками созерцания, духовных практик принципиально иного типа, основанных не на созерцании, а на общении, а также о взаимосвязях мистического опыта созерцания и общения. Однако подобный компаративный анализ духовных практик нуждается в общем фундаменте: мы должны задаться некоторым общим пониманием феномена духовной практики. Духовные практики во всем их комплексе лишь недавно стали изучаться как единый феномен и научный предмет, и в современной литературе нет никакой их общепринятой концепции. Тем не менее, в моих работах есть некоторая рабочая дефиниция этого феномена, и я начну с того, что приведу ее необходимые пункты.

Духовная практика есть духовно-антропологический феномен, по общему типу представляющий собой *практику себя* в смысле М.Фуко, т.е. процесс сознательного и последовательного самопреобразования человека, направляющегося к заранее поставленной цели. Но это особый род практик себя, а именно – духовный процесс на антропологической границе, т.е. процесс, включающий предельные антропологические проявления – такие, в которых достигаются границы горизонта опыта и сознания человека и затрагиваются фундаментальные предикаты человеческого существования, сам способ бытия человека. Это означает, что духовная практика имеет онтологическое измерение. Помимо того, духовная практика – холистическая практика, которая задействует все уровни организации человеческого существа, физические, психические и интеллектуальные.

Духовно-антропологический процесс носит восходящий характер, обладая членением на выраженные ступени, ведущие от начальных, отправных состояний к некоторому высшему духовному состоянию, или «телосу», несущему в себе цель и смысл всего процесса и отражающему специфику, определяющие черты соответствующей духовной традиции. Вследствие онтологического и предельного характера духовной практики, ее телос не принадлежит эмпирическому бытию, но имеет мета-эмпирическую и мета-антропологическую природу.

Этих особенностей нам будет достаточно. Данная дефиниция показывает, что каждая конкретная духовная практика определяется своим телосом, тем высшим духовным состоянием, к которому она направлена. В свою очередь, телос глубоко связан с

¹ Доклад на Международной конференции «Взгляд на традиционные практики созерцания и психическое здоровье человека» (Москва, 10-11 мая 2013 г.)

основоположениями той религии, которой принадлежит данная практика, и прежде всего, он несет утверждаемые этой религией характеристики Абсолютной Реальности (божественной реальности, абсолютного и совершенного бытия). И отсюда уже явствует, что коль скоро различным религиям и духовным традициям отвечают разные образы Абсолютной Реальности, то неизбежно оказываются различны и соответствующие духовные практики, причем их различия с необходимостью должны затрагивать их высшие стадии – стадии приближения к телосу.

Можно выделить одно главное свойство, по которому различаются представления об Абсолютной Реальности в мировых религиях. Эти представления подчиняются своеобразной онтологической дихотомии: в одних религиях Абсолютная Реальность представляется имеющей природу личности, личного бытия, в других – природу имперсональную, безличностную. Онтологической дихотомии соответствует географическая: Абсолютная Реальность представляется в персоналистской парадигме в так наз. Авраамических религиях, или, как говорят в исламе, религиях Книги – иудаизме, христианстве и исламе, которые происходят из Средиземноморского региона и с глобальных позиций могут, пусть с известной условностью, рассматриваться как западные религии; тогда как во всех религиях и духовных традициях Востока (или точнее, Дальнего Востока) принимается имперсональная парадигма. Кроме того, для нашей темы существенно, что имперсональной парадигме соответствуют также так наз. языческие религии и мистические традиции античного мира дохристианской и раннехристианской эпохи. Они составляли окружающую среду для формирующегося христианства, и христианская духовность, христианские практики испытали их сильное влияние.

Указанная дихотомия не может не сказываться на духовных практиках: свойства телоса в значительной мере определяют, как должна строиться практика восхождения к нему и соединения с ним. И вот самое существенное для нас: если телос имеет природу личного бытия, то приобщение к нему, которое устанавливается в духовной практике, есть приобщение человека личному бытию, становление человека личностью, осуществляемое за счет его связи с Личностью Божественной. Но в сфере личного бытия связь – это личное общение, и следовательно, в духовных практиках, соответствующих личностной Абсолютной Реальности, должно развертываться личное общение – разумеется, некоторого особого рода, отличное от общения между эмпирическими индивидами. Напротив, созерцание, включая и созерцание мистическое, что мыслится как соединение с созерцаемым, не предполагает общения (хотя, вообще говоря, не предполагает и непреходящей имперсональности созерцаемого). Созерцаемое не обращается к созерцающему, а если созерцающий обратится к нему, то от него не ожидается ответа. «Не Он глядит на все прочее, а напротив, все прочее в него вглядывается», – говорит Плотин о Едином (Энн. VI,8,16). Созерцание есть односторонняя связь, тогда как общение – связь двусторонняя, обоюдная.

Намечается очень простая схема: созерцательные практики должны развиваться в составе тех духовных практик, которые направляются к имперсональному телосу и, соответственно, отвечают восточным религиям и традициям. В отличие от этого, в составе духовных практик, которые направляются к личностному телосу и, соответственно, отвечают авраамическим религиям, должны развиваться практики мистического общения, Богообщения. Однако такая схема расходится с действительностью. Созерцательные практики присутствуют и в религиях авраамического круга, играя в них роль важную и заметную, тогда как практики личного общения особо не выделяются и не изучаются. Конечно, присутствие элементов личного общения в мистическом опыте христианства и других авраамических религий не подвергается сомнению, ибо с такими элементами теснейше связана молитва – одна из главных форм этого опыта, о которой христианство (устами преп. Иоанна Лествичника) говорит: «Молитва по своему характеру есть общение» (Лествица 28,1). Но молитва – широчайшая сфера со множеством самых

различных видов, и в целом, эта сфера отнюдь не интерпретируется как сфера практик личного общения. Она и не может так интерпретироваться, в частности, уже потому, что свои виды молитвы существуют и в религиях с имперсональным образом Абсолютной Реальности. Помимо того, традиционно существуют и связи молитвы с практиками созерцания: по Евагрию Понтийскому, первому систематизатору христианской молитвы, одна из ее ступеней есть «созерцательная молитва».

В итоге, место и роль личного общения в практиках восхождения к личностному телосу оказываются неясными: общие аргументы говорят, что общение должно существенно участвовать в этих практиках, однако такого участия мы пока не обнаруживаем. Продвинуться к пониманию ситуации помогает учет неоплатонических влияний. Базируясь на всем наследии античной мысли, неоплатонизм создал самый изощренный дискурс и богатейший, фантастически дифференцированный концептуально-терминологический фонд для выражения духовного опыта. Влияние этого фонда и этого дискурса на позднейшие философские и мистические течения было мощным, устойчивым и, в частности, под этим влиянием в большой степени сформировался язык выражения духовного опыта, духовных практик не только в христианстве, но также и в исламе, в позднем иудаизме. Христианство выдвинуло новый фундаментальный принцип Личности и положило в основу духовной жизни принцип христоцентрического Богообщения – однако новый дискурс, соответствующий этим принципам, создавался лишь постепенно и медленно. Неоплатонизм же обладает не личностным, а имперсональным образом Абсолютной Реальности, и его мистический опыт есть чистый образец мистического созерцания. И можно сказать, пожалуй, что неоплатонический дискурс мистического созерцания, лишь поверхностно христианизированный, сделался своеобразным койнэ, общепринятым языком для описания мистического опыта в христианстве. Однако усвоение этого языка вело к тому, что описание христианского духовного опыта оказывалось не вполне адекватным его истинной природе: опыт в таком описании приобретал иную окраску, иную типологию, и мистика личного общения со Христом представлялась как созерцательная мистика. Тем самым, ее действительная природа маскировалась, и роль личного Богообщения в духовной практике оставалась невыявленной.

Далее мы рассмотрим один конкретный пример, иллюстрирующий описанные отношения религиозных дискурсов: пример, в котором общераспространенный дискурс мистического созерцания использован был для выражения опыта, являющегося, в действительности, опытом мистического Богообщения. Пример этот достаточно важен, ибо он относится к опыту исихастской практики, которая признается ныне ядром и стержнем православной духовности.

Как известно, в самой исихастской традиции опыт высших ступеней исихастской Лестницы духовного восхождения получил название *созерцания Фаворского Света*. Данная формула, на первый взгляд, полностью соответствует неоплатонической парадигме мистического созерцания Духовного Света: созерцания, в котором созерцается свет, отличный от физического, природного света, и которое осуществляется не чувственным зрением, вообще, не телесными чувствами, а иною, сверхприродной способностью. В согласии с этой парадигмой она и воспринималась традиционно; никакой связи с личным (Бого)общением здесь не усматривалось. В тесной связи с этой неоплатонической интерпретацией исихастского опыта развивалась и интерпретация богословия св. Григория Паламы, которое также трактовалось в русле неоплатонизма; и соответственно, православная мысль и православная духовность в целом квалифицировались как «христианский неоплатонизм».

Эти привычные позиции старой науки подверглись значительному пересмотру в последний период. Глубокие размежевания исихазма и неоплатонизма в области богословских идей были основательно выявлены и подчеркнуты уже в трудах о. Иоанна Мейендорфа во 2-ой половине прошлого века. Однако в изучении собственно мистического опыта, его структур, обновление шло медленней, и те выводы о природе исихастского опыта, которые я кратко опишу, были сделаны лишь недавно в моих работах.

Разумеется, также и новый анализ прежде всего констатирует немалое родство исихазма и неоплатонизма в их световом опыте. И в той, и в другой традиции развертывается восхождение к Свету что превыше чувственного, земного света, и это восхождение завершается созерцанием Света. И в той, и в другой традиции созерцание есть в то же время соединение с созерцаемым. И столь же определенно исихазм отличает и отделяет способность созерцания Света от способности чувственного зрения, как и от всех телесных чувств вообще. У Паламы отличие проводится едва ли не скрупулезней, чем у Плотина: его анализ указывает, что созерцание Света отлично не только от внешнего, физического зрения, но и от зрения внутреннего, зрения ума, созерцающего умственные образы: «Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений... Апостолы видели этот Свет даже не разумной силой... Это то, что мы называем «разумением сверх ума», желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх их обоих... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом... Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом, они чувством видят сверхчувственное и умом – высшее ума, когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят что нам не по силам»².

Усиленное утверждение того, что созерцаемое не только сверхчувственно, но и сверхразумно, уже не согласуется с мистикой «Эннеад», для которой ум, в противоположность телу, несет в себе божественное начало. Здесь сказывается уже различие онтологий неоплатонизма и христианства; и от параллелей и сходств мы переходим к различиям. Весь комплекс их может быть выведен из одного ключевого обстоятельства, вся глубина которого, как правило, недооценивается и не раскрывается в литературе: Свету своих созерцаний исихасты прочно усвоили название *Фаворский Свет*. Утверждаемая здесь связь исихастского светового опыта с евангельским событием Преображения на Фаворе – верная путеводная нить к пониманию этого опыта; и то понимание, к которому она выводит, раскрывает разительные отличия Фаворского света от Света неоплатоников.

Принятое в Православии истолкование Преображения восходит, главным образом, к Максиму Исповеднику и Паламе. В согласии с ним, это священное событие видится как преобразование или превращение, свершившееся с апостолами и давшее им возможность восприятия Божественной реальности; и, как ясно из его описания (Мт 17, 1-9), это восприятие апостолов может характеризоваться как созерцание-соединение (включение в Божественную реальность). Поэтому событие на Фаворе, действительно, представляет собой евангельский первообраз опыта обожения и опыта исихастских созерцаний. Обладание таковым первообразом исихасты рассматривали как ключевое, определяющее свойство своей аскетической практики. Связь с ним вполне можно передать богословской формулой «образа и подобия» (напомним, что понятие подобия выражает динамический аспект связи, ее актуализацию, воплощение, которые имеют произойти). И в итоге, данное исихастами самоназвание их опыта ведет нас к его определенной квалификации: созерцания в исихастской практике надо рассматривать как особый род светового опыта – *созерцание по образу и подобию Преображения на Фаворе*.

² Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С.79, 89, 300, 82, 338.

Фаворское Преображение – несомненно, одно из тех основных евангельских событий, в которых сгущенно, квинтэссенциально воплощается Благовестие о новой жизни во Христе. В таких событиях явлена новизна этого способа жизни – прежде всего, новизна по отношению к главным прежним способам, эллинскому и иудейскому. Поэтому, когда в эллинском духовном русле возник неоплатонизм, Преображение не могло не оказаться радикально «не-неоплатоническим» событием, немислимимым в мире Плотина. И вслед за ним, радикально отличным от всего, что совершается в этом мире, иноприродным ему, оказывается и «созерцание по образу Преображения». Нетрудно в этом наглядно убедиться.

Преображение совершается с учениками, что пришли на Фавор и переживают происходящее всем своим цельным существом; иконография Преображения ярко передает эмоциональные и телесные, кинестетические измерения события. Равным образом, в исихастском «созерцании по образу Преображения» человек участвует всем своим существом; по часто приводимой цитате, «тело вместе с душой проходит духовное поприще» (Палама/Максим Исповедник). Опыт же неоплатоников – сугубо интеллектуальное созерцание, истово очищаемое и отделяемое от всех влияний телесности (см. выше п. 3). Отличие известное и банальное, но которое надо напомнить: перед нами водораздел меж двумя типами мистических практик – мистикой спекулятивной и мистикой холистической. Здесь неоплатонизм и исихазм – по разные стороны. Исихастское Умное Делание – принципиально холистическая практика, которая заведомо не могла быть заимствована у неоплатоников, но длительное время вырабатывалась в самой исихастской среде. В частности, и холистическое созерцание заведомо не может быть идентично чисто интеллектуальному созерцанию. Ниже их различия будут видны конкретней.

Фаворское Преображение может рассматриваться и как созерцание; но это – новое и особое созерцание, для которого даже формула «созерцание-соединение» весьма недостаточна. В евангельском описании, событие предстает, прежде всего, как интенсивное *общение*, личное и диалогическое. Созерцание-соединение учеников с Божественною реальностью есть их включение в эту реальность как в мир общения, где пребывают «Моисей и Илия, с Ним беседующие» (Мт 17, 3). И они включаются не как безгласные наблюдатели, все синоптики сообщают реплику Петра – и это значит, что человек в *христианском* созерцании-соединении (обождении) – участник общения, диалога с Богом. Здесь – самое резкое различие с неоплатонизмом: устремление ума к Единому и созерцание-соединение с Единым – принципиально не обоюдный процесс, ему полностью чужды диалог и синергия (согласное действие Бога и человека, ярко рисуемое Паламой в финале приведенной цитаты из «Триад»). Все это «для эллинов безумие».

Но можно продвинуться и дальше. По содержанию, реплика Петра (Мт 17, 4) – его личное мнение и личная инициатива, на ней печать его личности; и отсюда – крайне существенный вывод: в событии Преображения оставалась сохранена идентичность человека, его личностная уникальность. Это свойство евангельского прообраза затем переходит и в «созерцание по образу Преображения», в исихастскую практику, о чем ясно свидетельствует Макарий/Симеон: «Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»³. Здесь в полной мере проявляется персонализм христианской онтологии, главное отличие христианства как «религии Личности». Исихастская практика – не только холистическая, но, что важнее, *личностная* практика. Ее высшая ступень, «созерцание по образу Преображения», есть созерцание-соединение с Божественной Личностью, Ипостасью; и, в отличие от соединения с Единым, такое соединение есть процесс личностного

³ Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М., 2002. С.652.

строительства, конституция личности: без утраты собственной идентичности, «залога личности», человек входит, включается и претворяется (хотя не сущностью своей, а энергиями) в бытие личности как таковой, Ипостаси, в «личное бытие-общение», по формуле современного православного богословия. В этом претворении человек сам конституируется в личность. Личностные измерения соединения сочетаются со световыми: соединение-претворение осуществляется в опыте световых созерцаний, и именно Светом совершается в человеке личностное строительство, ибо Божественный Свет «актуализует в нас ипостасное начало», как говорит современный исихастский учитель игумен Софроний (Сахаров). Не требует доказательств, что все описанные личностные аспекты исихастского созерцания-соединения полностью отсутствуют в неоплатоническом созерцании. Сопряжение начал Света и Личности, световой и личностной икономии – сугубая принадлежность христианства.

Холистический и личностный характер исихастского светового опыта имплицитно еще немало отличий от аналогичного неоплатонического опыта. Нам нет, однако, необходимости их описывать, ибо вся глубина расхождения двух традиций и двух формаций опыта уже ясна. Как явствует из рассмотрения личностного содержания исихастских созерцаний, их опыт – конститутивный опыт, в нем формируются структуры личности и идентичности человека. Тождество опыта Света и опыта личного общения, конституирующего человека: в этом сама суть того нового рода светового опыта, что дан в «созерцании по образу и подобию Преображения». В этом же – суть всех отличий Фаворского Света и Света Плотина. Два рода Света и световых созерцаний отвечают не просто разному опыту, но разному *конститутивному антропологическому опыту*: за ними стоят разные личностные структуры, разная персонология и антропология. Коротко – разный человек!

Итак, мы обнаруживаем, как и было заявлено, что исихастский опыт осуществляется не столько в парадигме созерцания, сколько в парадигме общения. Эта другая парадигма духовной практики, аутентично христианская парадигма, соответствует не только иному типу мистическому опыту, но и больше того, иной антропологии. Подобное различие влечет крупные и многообразные следствия – в том числе, и в сфере религиозной психологии, которая относится к проблематике нашей встречи.

2013 г.