

ФУНКЦИИ И ФОРМЫ ВЕРБАЛЬНОСТИ В ДУХОВНЫХ И БЛИЗКИХ К НИМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ¹

I. Слово в практике исихазма

II. Слово в эллинистических практиках себя, согласно концепции Фуко

III. Восточный пример: Слово в Дзэн

Почтеннейшие коллеги,

тема нашей лекции – о стихии Слова, о вербальности, какой она выступает, прежде всего, в духовных практиках. Это – антропологические практики, которые были развиты в основных мировых религиях еще в древности, но продолжают существовать по сей день. Больше того, в наше время они вызывают повышенный интерес, находят немало последователей и активно исследуются в науке. Какие именно практики мы будем рассматривать? Здесь, в стенах Института Христианской психологии, естественно начать с практики христианской, с исихазма, созданного в нашей, православной традиции. Ей мы и уделим главное внимание – возможно, всю первую половину лекции.

В целом же, лекция будет построена в компаративистском плане. В аспекте вербальности, весьма интересно сопоставить, как работает слово, в каких функциях и формах выступает вербальность в разных духовных практиках, а это значит, и в разных духовных традициях, культурах, мирах. Все духовные практики, по определению, направляются, т.е. преобразуют человека, к встрече с иным онтологическим горизонтом, иным образом бытия. Но при этом, согласно общей концепции духовных практик, развитой в предложенном мной подходе синергической антропологии, существует глубокое различие, так наз. *онтологическая бифуркация*, между практиками, что направляются к личностному образу бытия – скажем, в христианстве, к личному бытию-общению – и теми, что направляются к безличному, имперсональному Абсолюту. Возникает существенный вопрос: отражается ли, и как отражается, онтологическая бифуркация на вербальных аспектах духовных практик? Ввиду этого, мы также рассмотрим практику Дзэн-буддизма, в которой весьма выпукло выражены особенности дальневосточных духовных практик, стремящихся, в противоположность христианству, не к культивации, а к элиминированию всех свойств человека, связанных с личным бытием.

Помимо того, мы обсудим еще один класс антропопрактик, который близок к духовным практикам. Это – позднеантичные практики себя, глубоко изученные Мишелем Фуко. Напомню сразу, что и само понятие практики себя также было введено Фуко; говоря упрощенно, оно означает практику преобразования человеком самого себя, направленную к некой заданной цели и захватывающую всего человека в целом, на всех уровнях организации его существа. Практики себя, развившиеся в эпоху эллинизма, и прежде всего, практики поздних стоиков, Фуко считает имеющими особую антропологическую ценность и интерес, и в их анализе он вводит многие продуктивные понятия, которые сегодня уже прочно вошли в рабочий аппарат философии и антропологии. В том числе, давно стал признанно важным его анализ вербальных аспектов этих практик; а близость последних к духовным практикам делает наше к ним обращение вдвойне оправданным.

Замечу еще, что при обсуждении исихазма и Дзэн я буду опираться, главным образом, на собственные разработки в рамках синергической антропологии; а при обсуждении

¹ Лекция, прочитанная 6 ноября 2013 г. в Институте христианской психологии.

эллинистических практик себя – разумеется, на труды Фуко. Однако синергичная антропологии и теория практик себя Фуко оказываются методологически близкими.

В согласии с этим планом, мы сейчас перейдем к описанию вербальных аспектов исихастской практики.

I. Слово в практике исихазма

Прежде конкретных рассмотрений, в данной теме нельзя обойти общий вопрос, поверхностный, но все же законный: *разве же эта тема не пуста?* Общеизвестно, что синоним исихазма – безмолвие, или священнобезмолвие, и, казалось бы, для исихастской практики это предполагает отсутствие речи, устранение вербальности как таковой, по крайней мере, в стремлении, в идеале. Но это – грубейшее упрощение темы! Как есть множество форм вербальности, так есть и множество форм ограничения ее и отказа от нее; и исихазм создает углубленное понятие безмолвия, за которым стоит огромный опыт проработки всех этих форм. По существу содержания, к этому понятию ближе не столько «исихазм» или «исихия», сколько «трезвение», особая аскетическая модификация дисциплины внимания. Позднее мы опишем ее, а сейчас довольно сказать, что исихастское безмолвие чрезвычайно далеко от простого молчания, т.е. исключения и отсутствия всякой речи. Отличается оно и от так наз. мистического молчания, которое входит в круг главных символов или мифологем во многих мистических доктринах, особенно, гностического уклона (ср. гностические символы *syge*, *bythos*, etc.). Размежевание и с тем, и с другим кроется в самом назначении безмолвия: оно призвано обеспечить свободу, беспрепятственный простор для речи молитвы, для личного общения христианина со Христом. Но с другой стороны, ради этой цели, оно должно сдерживать, сокращать, обуздывать всякую постороннюю, лишнюю для духовного процесса речь. В итоге, исихастское безмолвие должно вести непростую, комплексную вербальную стратегию. Наша задача – раскрыть, как она воплощается в духовном процессе.

Исихастская практика обладает строгим методом и отчетливой структурой. Та особенность этой структуры, которая наиболее важна для нас, – это знаменитая «Райская Лествица», представляющая прохождение пути практики как восхождение по определенным ступеням аскетического опыта. Мы хотим раскрыть вербальное измерение практики, и ее лестничная структура указывает нам очевидную стратегию решения нашей задачи. Если практика разделяется на ряд отличных друг от друга ступеней, то описание ее вербального измерения должно быть сделано последовательно для каждой из этих ступеней. Что они представляют собой? Очевидно – определенное состояние человека; а человек в исихазме, а следом за ним и в синергичной антропологии, рассматривается в его энергиях, как некоторая энергичная формация, то есть совокупность или конфигурация всех своих энергий, физических, психических и интеллектуальных. Энергии человека пребывают в постоянном движении, в смене, так что отвечающая ему энергичная конфигурация, или энергичный образ, как говорят в синергичной антропологии, – это подвижная, меняющаяся характеристика. Соответственно, каждая ступень практики – это определенный тип энергичного образа человека, а путь практики, исихастская Лествица – это строго последовательное, направленное преобразование энергичного образа, начиная от типа образа, отвечающего вступлению на путь, событию Обращения, и заканчивая подступами к финальной цели исихастского подвига, Обожению, которое мыслится как совершенное соединение энергий человека с Божественными энергиями. Сама же полнота Обожения, часто называемая по-гречески Телосом, т.е. смысловой целью практики, – за пределами здешнего бытия.

В крупном, исихастская Лествица разделяется на три большие части, или блока, которые выполняют различные духовно-антропологические задания. Блок начальных ступеней имеет целью закрепить и развить событие Обращения в подлинный исход из мира –

выход подвижника из всей области обыденных, обращенных к мирской стихии стратегий существования. Соответственно, он носит название «Блока Отрыва» и включает в себя, прежде всего, две классические задачи аскезы – покаяние и борьбу со страстями. Следующий блок имеет задачу создать возможность восхождения по Лестнице, т.е. действительного продвижения к изменению способа бытия человека, к Преображению и Обожению. Это – центральная, ключевая часть практики. Бытийное продвижение невозможно за счет самих человеческих энергий, которые действуют и действительны только в здешнем бытии. Чтобы оно совершалось, эти энергии должны достичь встречи с Божественными энергиями, которые только одни и могут служить той силой, что возводит человека к Обожению. Такая встреча в Православии именуется синергией, и для ее достижения практика развивает особые методы, тонкие и сложные, которые и составляют суть исихастского искусства Умного Делания. В его основе непрестанное творение Молитвы Иисусовой, которое, в свою очередь, достигается путем неразрывного соединения Молитвы с Вниманием, ограждающим молитвенное делание от всех внешних и внутренних помех. Подобное соединение, сцепка Внимания и Молитвы способна, как открыли аскеты, служить своеобразным онтологическим двигателем, который с нарастающей интенсивностью направляет в молитве все энергии человека к Богу. Поэтому данный блок практики синергичная антропология называет «Блоком Онтодвигателя». Вслед за ним практика вступает в заключительный «Блок Телоса». Здесь делается все более явственным присутствие и преобразующее действие благодати, Божественной энергии и появляются зримые знаки начинающегося фундаментального переустройства человеческого существа. При этом, по свидетельствам опыта, эти знаки обнаруживаются, прежде всего, в сфере способностей восприятия, перцептивных модальностей человека. У человека возникают иные, новые способности восприятия, которые в исихазме носят название «умных чувств»; и именно эти, новые чувства доставляют тот вершинный исихастский опыт, который подвижники опознают как созерцание Фаворского Света.

После этого вводного описания, мы наконец можем переходить к вербальному измерению практики. Мы уже наметили общий принцип: на разных ступенях практики функции и формы вербальности могут также быть разными, и потому их надо последовательно описывать для каждой ступени, восходя по Лестнице от ее начала, от Обращения и покаяния, к ее телосу, Обожению. Но в исихазме не сложилось единого, общепринятого разбиения практики на ступени, а кроме того, для близких ступеней, принадлежащих одному блоку практики, характер их вербальности, как правило, также близок. Поэтому принцип поступенчатого описания мы заменим поблочным, и будем последовательно проследивать вербальное содержание трех вышеуказанных блоков. При этом, в каждом случае анализ должен выяснить следующее:

чья речь участвует в данном блоке,

какие устные и какие письменные, текстовые дискурсы здесь присутствуют,

какие функции в практике выполняет каждый из вербальных дискурсов,

каково соотношение вербальных и невербальных составляющих практики.

Это – полная схема анализа вербальности, но в лекции я, конечно, смогу осветить лишь основные элементы.

Итак, какую речь мы находим в начале, на пороге духовного процесса? Можно сказать, что для всего первого блока, начиная с покаяния, вербальность имеет своим ядром два вида речи подвижника: *речь самообличения* (automempsia) и *речь самонаблюдения*. И то, и другое – виды внутренней речи, не обращаемой к слушателю, но их свойства и функции различны. Дело самонаблюдения – фиксация внутренних движений, выражающих духовно существенные черты энергийного образа; дело же самообличения – потрясение, раскачивание и разрушение старых стереотипов мышления и существования. Поэтому речь

самообличения характеризуют напор, экспрессия, эмоциональная окрашенность; ради силы воздействия, она может заимствовать и риторические приемы. Эта речь присуща и покаянию, и борьбе со страстями; в покаянии, для достижения цели его, всецелой умопрены и обращения, она стремится стать мощным непрерывным потоком, увлекающим человека. По своей организации, артикулированности, эксплицированности, это – один из видов внутренней речи, наиболее близких к «поверхности», к речи, говоримой слушателю или публике, и не столь редко он и становится такой речью. В качестве не переменных, но довольно употребительных о иорганичных своих форм, покаяние в Православии включает и формы прилюдные, когда слово самообличения выговаривается перед Другим или перед многими, близко смыкаясь со словом исповедальным. Далее, речь самообличения в покаянии не замкнута в себе, она непрерывно переходит в речь Обращения – самоизменения, премены ума, исправления путей своих, жажды укоренения в новой жизни во Христе. В этом подвизающийся уповает на помощь Божию – и поэтому речью обращения, в свою очередь, нераздельно слита с речью молитвы, о которой мы скажем позднее.

Что же до самонаблюдения, то в разных модификациях оно входит в число главных действующих факторов не только низших, но практически всех ступеней практики. Самонаблюдение обычного, «житейского» рода предшествует и сопутствует самообличению, доставляя пищу ему; затем оно должно усовершенствоваться и углубляться, усиливая свою зоркость и пристальность, дополняясь самоанализом. В этом развитом виде оно составляет основу икономии внимания, которую мы рассмотрим при обсуждении следующего блока практики. О самонаблюдении же на низших ступенях скажем лишь, что, поскольку оно тут еще не выстроено в четкие структуры внимания-трезвения, его речь остается в стихии довольно элементарной, низко организованной внутренней речи. Оно тут не является самоцелью, искомое – в тех выводах и оценках, что делаются с его помощью, и потому вербализация его данных сама по себе не нужна. Поэтому такая вербализация часто опускается или сокращается, так что данные самонаблюдения остаются в сырой форме не вполне вербализованных, вербально-визуальных (в смысле внутреннего зрения) содержаний сознания. Полностью же развертываются в слове лишь следствия и выводы самонаблюдения. В покаянии это – речь самообличения, в борьбе со страстями сюда присоединяется анализ страстных структур.

Здесь мы уже затронули и связь вербальных и невербальных факторов. Тесно сплетенные комплексы вербальных и невербальных содержаний ассоциируются и с речью самообличения. Дискурс самообличения не чисто вербален, в нем живо участвуют и образы, вызываемые сознанием. Но существеннее другое: речь самообличения предназначена для сильного психологического воздействия, притом немедленного, спонтанного. Это воздействие может выражаться в целом спектре эмоциональных и интеллектуальных проявлений, часто резких и неожиданных, необычных, затрагивающих поведение, поступки, решения человека. Так складывается новый комплекс: вербально-образный дискурс самообличения, слитый воедино с дискурсом сокрушения (*penthos*, одна из ключевых аскетических категорий) и обращения; а этот последний, в свою очередь, тоже синтетичен, включая разнообразные невербализуемые или частично вербализуемые внутренние движения (эмоции, мыследействия), а также внешние проявления – слезы и другие проявления сокрушения, акты покаянного самонаказания и т.п. Сравнительно с комплексом самонаблюдения, он более артикулирован и экстериоризован, выражен вовне, однако в обоих случаях налицо сплавленность вербального элемента с невербальным.

Прочие вербальные содержания низших ступеней отметим вскользь. Роль письма и текста как форм, отличных от живого слова, тут незначительна. Неглубока тут и вообще роль чужого слова. Хотя его действенность может быть и весьма велика, однако, говоря языком психологов, чужое слово тут может осуществлять не мониторинг а только триггеринг, запуск духовного процесса. Но постепенно эта роль – прежде всего, в форме речи духовного

наставника, старца – делается систематичней и глубже, что может происходить уже и на стадии борьбы со страстями.

Далее мы переходим к центральному блоку практики, где складывается само исихастское искусство Умного Делания. Здесь стержень практики, как мы сказали, – это двухчастная структура, неразрывное сцепление Молитвы и Внимания, охраняющего молитву. Соответственно, мы должны сейчас дать характеристику речи молитвы и речи внимания.

Молитва играет главную роль во всей исихастской практике, равно как и во всей христианской духовной жизни. Она имеет великое множество форм, и с нею связана многосторонняя и многосложная проблематика, затрагивающая самые фундаментальные вопросы об отношении человека и Бога. Нам важно войти в эту бездонную проблематику минимальным образом, отобрав лишь безусловно нужное для нашей темы о вербальности в исихазме. Прежде всего, стоит уточнить само отношение между молитвой и вербальностью. Все общие представления о молитве, все ее обычные характеристики как общения, беседы с Богом и т.п. склоняют считать ее вербальной практикой, действием, выражаемым в словах. Однако есть и зачаточные, зарождающиеся формы обращения и взывания к Богу, когда обращение – еще лишь на уровне аффектов и образов. О такой недоартикулированной, до-или пред-вербальной молитве свидетельствует, например, архим. Софроний (Сахаров): «У меня не было слов. Я молился неоформленными словом воздыханиями сердца моего»². Затем молитва делается словесной, произносимой устами или в уме, и это, разумеется, ее основной уровень или тип. Однако, когда в духовной жизни культивируются особенно углубленные, продолжительные, интенсивные молитвенные практики – начинают вновь возникать невербальные формы молитвенного выражения, но уже не пред-, а пост- или транс-вербальные, вырастающие из вербальных как высшие по отношению к ним, более высокоорганизованные. В частности, они вырабатываются в исихастской практике на ее высших ступенях, и вскоре мы скажем о них подробнее. Сейчас же лишь констатируем: молитва может быть и невербальной практикой. В многообразии форм молитвы, основной тип молитвы словесной как бы окаймляется стихией невербального выражения: вырастая из этой стихии, на своих вершинах молитва вновь уходит в нее. К этому необходимо добавить, что в исихазме и вербальная молитва не является чисто вербальной практикой: это – практика холистическая, в которой участвует все человеческое существо, дух, душа и тело. Искусство исихастской молитвы развивает особый дискурс телесности, и его значение, его функции были предметом многих дискуссий как в Православии, так и в межконфессиональных отношениях.

По слову святителя Феофана Затворника: «Всякой степени приближения к Богу своя молитва и свои для нее правила»³. Отсюда следует, что и каждой ступени Лестницы соответствует, вообще говоря, своя форма молитвы и своя речь молитвы. Но к низшим ступеням мы не будем возвращаться: особая исихастская молитва, известная как Умное Делание, складывается только в центральном блоке практики, и мы сейчас перейдем прямо к ней.

Умное Делание есть школа непрестанной молитвы, то есть непрестанного творения Молитвы Иисусовой:

ГОСПОДИ ИИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНОГО!

Есть обширный корпус текстов подвижников об опыте непрестанной молитвы и есть развитое и глубокое учение о ней. Мы затронем сугубо лишь аспекты вербальности. Связано

² Архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С.35.

³ Цит. по: С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С.58. Далее в этом разделе ссылки на данное издание даются в тексте указанием номера страницы в скобках после цитаты.

ли как-нибудь ключевое отличие исихастской молитвы, ее непрерывность, с вербальностью? Да, учителя молитвы здесь указывают самую тесную связь. Практика непрерывного повторения текста, который при этом должен оказывать духовное воздействие, предъявляет высокие и трудные требования как к внешней форме, так и к содержанию текста. По форме такой текст должен быть сжат и краток, как говорит Феофан Затворник, должна быть «короткая молитовка», но в то же время, он должен вместить все главное, ядро обращения христианина ко Христу.

Далее, главное и уникальное качество непрерывной молитвы в том, что она становится онтологическим движителем, с ней человек достигает встречи, синергии с Божественными энергиями. Подобная онтологическая, бытийная практика не может быть чисто вербальной практикой, ибо восхождение к Богу и соединение с Ним должны совершаться всем существом человека. Поэтому Умное Делание – практика целостная, холистическая, и собственно вербальная практика интегрируется в его состав. Такая интеграция включает два особых важных раздела Умного Делания: сведение ума в сердце соединяет умственные энергии с психическими, со сферой эмоций, а соматические методы присоединяют к этому Богоустремленному единству энергий также и телесные энергии. Здесь вербальная практика творения молитвы превращается в практику всецелого устремления человека к Богу – всецелого, но такого, что именно речь молитвы служит его ядром. Таким образом, непрерывная молитва оказывается порождающим ядром особой антропологической и мета-антропологической динамики, и это ставит ее в разряд весьма редких сильнодействующих речевых практик, развиваемых в культовой и некоторых других сферах.

Но, как мы уже подчеркивали, подобное превращение возможно лишь при важнейшем условии: молитва должна охраняться активностью внимания. При этом, для дела охраны, стражи молитвы оказываются необходимы особые техники, особые формы внимания, и центром всей обширной дисциплины внимания в исихазме становится не само внимание, а знаменитая категория трезвения, *nepsis*, прямо пришедшая из опыта практики. Нам же, вслед за речью молитвы, надлежит рассмотреть вербальное содержание этой сферы трезвения – *речь трезвения*.

В силу его охранных функций, в трезвении на первом плане отнюдь не вербальность, а внутреннее видение и слушание, бдение внутренних чувств. Как говорит св. Исихий Синайский, трезвение – это «стояние ума у двери сердца... так что он видит и слышит» (330). Однако икономия трезвения очень разнообразна, и взглядевшись, мы в ней находим целый арсенал языковых средств. Таково, к примеру, «противоречие», *antirresis*, высокоразвитая форма борьбы со страстями, когда они пресекаются в зародыше: по тому же Исихию, «Кто подвизается, должен в каждое мгновение внутри иметь... противоречие (помыслам)... дабы, как только уразумеет, кто пришел, тотчас с гневом воспротиворечить» (331). Это своего рода «быстрое реагирование» или, по выражению Исихия, «избиение младенцев вавилонских», совершается вербально – мы пресекаем помысл, «бросая слова клятвы», «гневные подобранные слова». Отсюда видно также, что «противоречию» предшествует «уразумение» – распознавание, называние помысла, что есть тоже вербальный акт. Далее, в икономию трезвения входит смиренномудрие – важная аскетическая категория со своей малою суб-икономией, которая почти всецело вербальна: это воспоминания и размышления о своих падениях, «мысленный пересмотр» добродетелей ближних и сопоставление их с собственным недостойнством, и т.д. (об этом в трактате Исихия гл.64). Рядом со смиренномудрием – «суд совести», конечно, также словесный, «изрекающий, в чем долг наш» (св. Филофей Синайский). Этими примерами можно ограничиться.

С другой стороны, наряду с этим вербальным обилием, охранные функции диктуют, что речь трезвения должна быть в то же время скудна. Как мы упоминали, в исихазме трезвение – синоним безмолвия, и речь безмолвия необходимо несет печать скупости, минимальности, она должна быть строго привязана к главным задачам трезвения и потому тесно сплетена с его основными, невербальными выражениями во внутреннем видении и

слушании. Иными словами, речь трезвения вовсе не есть самостоятельный, свободно развертывающийся дискурс. Противление помыслам, «надзирательное внимание», стража – все эти базовые и типичные задачи трезвения порождают минимализованную, отрывочно-рубленную, усеченную речь «контрольно-наладочных функций», речь команды, реакции, отладки определенных свойств. Эта своего рода «производственная» или процессуальная речь является, к тому же, *заглубленной* речью: как видно на примере «противоречия», в духовном процессе необходимо препарировать самые корни и ростки внутренних движений, т.е. действовать в глубинных слоях сознания, вплотную к прото-мыслительным и невербализуемым содержаниям. Как и в классическом анализе Выготского, в анализе исихастской речи трезвения выявляется принципиальное различие, грань между мыслью и словом, и св. Феофан Затворник фиксирует это различие, говоря: «Сила не в словах, а в мыслях и чувствах» (114). «Слово трезвения» – это мысленное слово, вплотную граничащее с той мыслью, что уже не есть слово, и от этой мысли питаемое. Речь самообличения, обильно изливающаяся наружу, и речь трезвения, скупая и «безмолвствующая» у корней мысли, имеют то общее, что обе они не представляют собой самостоятельных вербальных дискурсов, но существуют лишь нераздельно сплавленными с невербальной стихией в тигле духовной практики.

Переходя в завершающий, высший блок практики, мы констатируем продолжение тенденции к убыванию вербального содержания. Новый принципиальный рубеж в том, что теперь эта тенденция захватывает и речь молитвы. Как мы уже говорили, на высших ступенях практики молитва создает для себя невербальные формы выражения. В этих формах ее содержание ничего не утрачивает и не теряет в себе, но постепенно как бы сгущается, стягивается, свертывается – и наконец сводится в точку: по словам игумена Софрония, «ум в особом акте синтеза мыслит все сразу» (57). Эта точка, собравшая в себе весь сложный, насыщенный эмоционально-мыслительный комплекс молитвы, отмечается всеми учителями аскезы, называясь по-разному: «неизреченная молитва», «молитва, творимая Духом, а не устами» (Симеон Новый Богослов), «чистая молитва» (Евагрий Понтийский, Максим Исповедник, Исаак Сирий), «созерцательная молитва» (Евагрий). Для этой предельной точки исихазм нашел очень емкий образ: в чистой молитве человек и ум его «приближаются к Богу, Который видит расположение сердца, отверстие подобно исписанной книге» (159). Всевременное, в единый миг предьявление Богу всего содержания сознания и судьбы человека есть акт бессловесный, но заключающий в себе все слова: на своей вершине Умное Делание сверхрационально преодолевает оппозицию вербального и невербального выражения. Здесь – граница как стихии молитвы, так и стихии вербальности. Завершающее весь путь созерцание Фаворского Света не относится уже к этим стихиям: традиция признает, что оно является общением со Христом в Духе, ниспосылающем Божественные энергии, однако это общение дается человеку уже чрез иные способности восприятия, «умные чувства».

В заключение стоит очертить отношение нашей темы к весьма близкой проблематике сакральной вербальности – к проблеме слова как сакрального, священного знака, которая издавна вызывает большой интерес в русской философско-религиозной мысли. Очевидно, что к сфере сакрального в духовной практике ближе всего молитва, которая несет в себе обращение к Богу и называет Бога по имени, произносит имена Бога. Следует задать вопрос: не обладает ли слово молитвы особую, сакральную природу, не является ли оно сакральным словом? В свою очередь, этот вопрос выводит нас к теме русского имяславия – учения, которое, как известно, отстаивало положительный ответ на этот вопрос, утверждая, что Имя Божие «есть Сам Бог», что оно актуально наделено Божественною природой. Мы не будем сейчас входить в эту тему, всем аспектам которой посвящена обширнейшая литература. В рамках нашей темы о вербальности в исихастской практике нам достаточно указать, что исихастская традиция определенно не рассматривает слово исихастской молитвы как сакральное слово. Об этом, в частности, с полной ясностью высказался преп. Феофан

Затворник: описав, как может Молитва Иисусова твориться с разными словами, разными Именами Божиими, он утверждает, как мы выше цитировали: «Сила не в словах, а в мыслях и чувствах».

В одной из своих последних работ этот вопрос бегло, но глубоко затронул В.М.Живов (1945-2013), лингвист и чуткий исследователь православной культуры. Как он замечает, религиозному сознанию неотъемлемо присуща тенденция к включению языка в сферу сакрального. Такая тенденция универсальна, но насколько широко и какие именно языковые формы и содержания оказываются актуально включенными в сакральную сферу – это очень различается в различных традициях и в различные эпохи. В частности, по его наблюдениям, в византийско-греческом православии тенденция к сакрализации языка выражена заметно менее чем в православии славянском. К тому есть общее основание: греческий язык, как и латынь, был языком великой культуры, литературным и книжным языком, задолго до христианства и независимо от него, тогда как у «православных славян... книжный язык был прежде всего языком христианским. Это был в первую очередь язык Священного Писания и богослужения... Поэтому всегда существовала потенциальная возможность рассматривать самый этот язык как сакральное начало»⁴. В соответствии с этим, по Живову, «актуализация отношения к словесному знаку как к священному, сакральному знаку – это характерный момент развития славянской религиозности»⁵. Отмеченное различие сказалось и в сфере духовной практики. Исихастская традиция формировалась в лоне византийского христианства, и Живов констатирует: «Я... не вижу никакого особого отношения к языку у византийских исихастов»⁶. В дальнейшей истории исихазма сформированный в византийскую эпоху метод и органон исихастской практики тождественно сохраняется и воспроизводится, а вместе с ним сохраняется и позиция воздержания от сакрализации слова. Ученый заключает: «В собственно исихастской традиции этого отношения к слову нет»⁷, и имяславческая попытка сакрализации языкового знака должна расцениваться как «отклонение от ортодоксальной точки зрения», ставшее возможным на славянской языковой почве.

II. Слово в эллинистических практиках себя, согласно концепции Фуко

Следующий класс практик, который мы рассмотрим, уже не относится к области духовных практик, но во многом к ней близок, и его сопоставление с исихастской практикой представляет интерес. Этот класс составляют определенные антропопрактики эпохи поздней античности, которые Мишель Фуко выделил в особую формацию или модель. Данная формация объединяет у него стоические, кинические и эпикурейские практики 1-2 вв. и носит название «эллинистической формации практик себя». Понятие практики себя мы кратко определили в начале лекции, и сейчас я приведу более развернутое определение, данное самим Фуко: практики себя – это «намеренные и отрефлексированные практики, посредством которых люди... стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии»⁸, причем измениться так (говорит Фуко уже в другом месте), «чтобы получить доступ к истине», т.е. осуществить «преобразование субъекта с целью сообразования его с истиной», и это преобразование «придает завершенность субъекту... позволяет ему сбываться»⁹. Эти емкие формулы показывают, что практика себя – это

⁴ В.М.Живов. Язык и вера // Он же. Светостта. Кратък речник на агиографските термини. София, 2002. С.146. Можно дополнить, что сближенность языка со сферой сакрального, большая нежели в византийско-греческом христианстве, имеет место также в иудейской религиозности.

⁵ Там же. С.147.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С.148.

⁸ M.Foucault. Usage des plaisirs et techniques de soi // Id. Dits et écrits II, 1976-1988. Paris, Gallimard, 2001. P.1032.

⁹ М.Фуко. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С.29. Далее в этом разделе ссылки на данное издание даются в тексте указанием номера страницы в скобках после цитаты.

направленное, телеологичное преобразование человеком самого себя, причем преобразование конститутивное, такое, в котором формируются структуры личности и идентичности человека. Практики себя образуют довольно общий, широкий вид антропопрактик. Как указывает Фуко, «это могут быть практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни» (27), и, в частности, все духовные практики, включая исихазм, также являются практиками себя. В строении всякой практики себя ключевым элементом, который будет главным и для нашей темы вербальности, является необходимость выхода за пределы индивидуальности, участие Другого. Фуко утверждает категорически: «Другой необходим в практике себя для того, чтобы определяющая эту практику форма достигла цели, обретя свой предмет, который есть я сам, и исполнилась им... Чтобы практикование себя привело к этому «я сам», ... нужен кто-то еще» (148). Однако в разных практиках себя роль Другого весьма различна.

Согласно Фуко, «эллинистическая формация практик себя» следует в истории за начальной, платоновской формацией и представляет собой наиболее развитую и зрелую форму, какой достигали практики себя в западном мире. Вместе с тем, эти практики получают и невиданное прежде распространение. Утверждается взгляд, согласно которому они нужны всем, необходимы человеку как таковому; и в целом, на их основе в позднеантичном обществе складывается то, что Фуко называет «подлинной культурой себя». В этой культуре себя присутствуют и весьма существенные вербальные компоненты, вербальные практики. Понятно, что в эллинистической формации, как и в других, стихия вербальности возникает в составе практики себя, в первую очередь, за счет отношения с Другим; а функции и формы вербальности в значительной мере определяются характером и содержанием этого отношения. В ранней формации, как она представлена Платоном в «Алкивиаде», Другой выступал в роли Наставника юноши (Алкивиада), дело которого – подготовка юноши к миссии властителя. В подобной практике себя конституирование субъекта, формирование его «души» (в платоновской лексике) – то, что именуется у Фуко «психагогика» – осуществляется лишь зачаточно и поверхностно, не выходя за пределы обычных задач воспитания и образования; иначе говоря, здесь психагогика – не более чем часть педагогики. Но в зрелой модели, практика себя уже не должна готовить человека к некоторой социальной роли, она имеет чисто антропологическую задачу формирования «истинного себя», и эта задача – уже не часть педагогики. Здесь психагогика выступает самостоятельно и во весь рост, как «такая передача истины, ... смысл которой в том, чтобы изменить самый способ существования подопечного» (441).

Соответственно, и Другой, Наставник в такой практике – это уже не педагог, а по словам Фуко, «специалист по налаживанию отношений субъекта с самим собой». Теперь Другой – это держатель той истины о субъекте, которая в результате практики должна открыться субъекту и быть им усвоена. Для такой роли Другой должен обладать двойкой компетенцией: во-первых, он должен проникать субъекта до глубины, ведать его личность, «самость» во всех ее особенностях; во-вторых, он должен указывать субъекту, каким образом ему надлежит преобразовывать свою самость. Обе эти задачи сближают данную роль с деятельностью пастырства, душепопечительства в христианстве, хотя есть и важные различия между ними; точное соотношение этих двух миссий – особая тема, в которую мы не будем входить. Сам Фуко проводит другое сближение, остающееся в рамках античной культуры: деятельность по управлению собой или другими он сравнивает с искусством врача и с искусством кормчего. Он замечает, что уже и в самой античности эти три рода занятий постоянно сравнивались и сближались между собой, и вкуче они описывают «некую *techné* (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий)» (276), или же, в иных терминах, «настоящую матрицу теории управления». Такая матрица и дает адекватную характеристику природы деятельности Другого, или Учителя, в рассматриваемой формации практик себя.

Отсюда ясно уже, что эллинистические практики себя в трактовке Фуко должны, безусловно, обладать вербальными измерениями, и в этих измерениях ведущую роль должна исполнять речь Учителя. Ясно также, что от этой речи требуются весьма особые свойства: она должна соответствовать «матрице управления» и в той сфере, куда она направляется, т.е. в мире Ученика, она должна действовать в каком-то смысле подобно тому, как действуют своим искусством врач и кормчий. Этот особый способ речи Фуко передает античным понятием «парресия» и анализирует его с великой подробностью и тщательностью: анализу парресии он целиком посвятил ряд своих лекционных курсов. Можно считать, что по Фуко, именно феномен парресии заключает в себе всю суть и специфику вербальности в эллинистических практиках себя.

В простейшем понимании, парресия – это свободная речь, которая высказывает все, без каких бы то ни было сдержек, ограничений, умолчаний; «высказывание всего», по одной из формул Фуко. Но в контексте практики себя (как и в любом другом социальном контексте) это явление сразу же обрастает множеством дополнительных аспектов, множеством разных связей, условий, следствий – так что, в итоге, говорит Фуко, «парресия – это понятие богатое, двусмысленное, трудное». В частности, в нашем случае недостаточность простейшего понимания очевидна: совершенно неясно, почему Наставнику достаточно лишь вести свободную и прямую речь без утайки, чтобы в его отношениях с Учеником осуществлялась матрица управления, и Ученик достигал актуализации истинного себя. В общем анализе парресии, который Фуко проводит в курсе «Управление собой и другими», на первый план выдвигаются следующие три дополнительных аспекта: «Parresia... обозначает добродетель, достоинство (есть люди, обладающие parresia и не обладающие ею); кроме того, это долг... и наконец, это техника, способ действия: есть люди, способные использовать parresia и неспособные к этому. ... Иначе говоря, parresia – это добродетель, долг и техника, которые должны быть присущи тому, кто наставляет других и помогает им определить отношение к себе»¹⁰.

Можно согласиться, что именно эти аспекты суть главные измерения в структуре концепта парресии, однако в контексте практики себя ключевыми оказываются другие аспекты – те, что затрагивают отношения между Учителем и Учеником. Недаром в «Герменевтике субъекта», курсе, целиком посвященном практикам себя, Фуко говорит уже немного иначе: «Главное в parresia – это... прямота, свобода, открытость» (403), т.е. свойства, характеризующие не столько самое речь, сколько процесс ее высказывания, атмосферу этого процесса, иными словами, атмосферу общения и отношений Учителя и Ученика. В некоторых определениях Фуко парресия прямо представляется как определенная атмосфера отношений: «parresia – это душевная открытость, это признаваемая обоими необходимостью ничего не скрывать друг от друга из того, что они думают, необходимость чистосердечного разговора друг с другом» (158). Здесь уже вполне проявляется «бинарная природа» парресии, в силу которой парресия – не только и не столько «свойство речи Учителя», сколько качество *отношения* Учитель – Ученик. Фуко подчеркивает, что это качество – не просто некая атмосфера, но определенная этика отношений; парресия всегда рассматривалась как «один из фундаментальных этических принципов руководства» (158). Парресия как этика включала в себя и важнейшее условие соответствия собственным речам в жизненном поведении или, как говорит Фуко, «совпадения субъекта высказывания с субъектом совершаемых им поступков». (443) Иными словами, от Учителя требовалось самому ощутимо присутствовать в своей речи, вкладывать самого себя в свои утверждения, и именно это условие доставляло необходимый критерий достоверности речей Учителя, удостоверяло их в статусе «истинных речей».

Установление этики абсолютного чистосердечия, еще не являясь финальной целью парресии, тем не менее открывает к ней путь: при таких отношениях, «истинные речи»

¹⁰ М.Фуко. Управление собой и другими. СПб., 2011. С.56.

Учителя могут действовать в качестве матрицы управления и продвигать практику себя к ее назначению, к актуализации Учеником «истинного себя». Благодаря такой этике, парресия раскрывает свой, пожалуй, решающий аспект: она выступает как речевая практика, несущая в себе и передачу речи, обеспечивающая восприятие речи ее адресатом. Это – речь, которая полностью способна себя донести. Фуко пишет: «*Parresia* ... обеспечивает *paradosis*, передачу правдивой речи от того, кто ею уже владеет, к тому, кто должен ее воспринять, проникнуться ею, научиться ею пользоваться, смочь ее субъективировать. Она – орудие этой передачи» (413).

Итак, парресия – это специфическая речевая практика, что лежит в основе рассматриваемого класса практик себя. Она представляет собой одновременно и способ, модальность речи Учителя, и особую этику отношений Учителя и Ученика. Но какова вербальная стихия роли Ученика, самого субъекта практики? В описании Фуко, в данном классе практик, путь практики для Ученика разбивается на совокупность определенных субпрактик, умственных, поведенческих, физических и др., которые он называет «духовными упражнениями» (классические их примеры – известные стоические упражнения «досмотра души», «размышления о смерти» или «предвосхищения зол»). Руководством для выполнения этих упражнений служат «истинные речи» Учителя, однако уже прошедшие усвоение Учеником. В результате этого усвоения, содержание речей превращается в то, что в практиках и затем у Фуко называется «оснащением», *paraskeue* (греч.) и представляет собой полный набор инструкций жизненного поведения и действия – своего рода «доспехи», экипировку того, кто успешно прошел практику. Можно считать, что оснащение – цель и окончательный плод парресии, когда уже произошла передача «истинных речей», и Ученик, как сказано выше, проникся их содержанием и научился его использовать; это та форма – форма исчерпывающих практических инструкций – в которую он претворил их для использования.

Таким образом, Ученик делает из речей Учителя свое оснащение и с его помощью выполняет духовные упражнения. Но, согласно Фуко, изготовление оснащения не включает речевых практик, Ученик должен лишь слушать и усваивать, проникаться, помалкивая. Ученик «в общем, ... не должен говорить, и если ему дают слово, то это лишь некоторый способ поддержания и развертывания речи учителя. Его собственная речь не самостоятельна, сама по себе она несущественна. Его дело, в сущности, – хранить молчание... Ученик должен хранить молчание, чтобы произвести субъективацию речи учителя» (394, 395). Надо при этом указать, что в состав духовных упражнений прочно входят слушание (речи), чтение и письмо, которым уделяется специальное внимание и придается статус самостоятельных упражнений. Письмо и чтение развиваются в высокоорганизованные искусства, которые занимают важное место в позднеантичной культуре себя, как и в культуре вообще. Понятно, что это – практики, занимающиеся словом, вербальные практики, которые, однако, не являются речевыми практиками. Что же касается речи, то Фуко твердо настаивает: минимизация, если не прямое отсутствие речи Ученика есть характернейшая черта эллинистических практик себя.

Здесь – один из ключевых пунктов всей культурной концепции Фуко. Данное утверждение есть, в свою очередь, часть более широкого тезиса: вообще, во всех процедурах и практиках продвижения к истине «ведомый к истине... не обязан говорить истину. И если он не говорит истину, то ему лучше не говорить. Нужно, чтобы он молчал, и ничего другого не надо» (392-393). Противоположная позиция, утверждающая необходимость высказывания истины о себе самим ведомым к истине, Учеником, есть, по Фуко, «что-то совершенно чуждое греческой, эллинистической и римской древности» (392). Именно здесь, как он убежден, проходит решающий водораздел между мирами античности и христианства. С установлением христианства, в соотношении между речью Учителя, наставника, и речью Ученика, ведомого, происходит своего рода инверсия, это соотношение принимает прямо противоположный характер. Здесь также выстраиваются практики, в которых индивид

формирует подлинного себя, но теперь в этих практиках главную роль играет речь самого индивида с высказыванием истины о себе. (Можно согласиться, что наше описание вербальности в исихазме, в целом, не противоречит такой характеристике христианских практик.) Главный труд в продвижении к истине, в формировании Учеником «истинного себя», в античности лежал на Учителе, в христианстве же он ложится на самого Ученика. Таким образом, имеет место фундаментальная противоположность христианства и античности в их персонологических (впрочем, лучше говорить просопологических) позициях, и эта противоположность четко проявляется в речевых практиках, входящих в состав соответствующих практик себя.

С другой стороны, наряду с этой противоположностью, Фуко указывает, что, по крайней мере, в одной важной области – причем также связанной с речевыми практиками – эллинистические практики себя тяготеют к христианству, в них пробиваются черты христианской культуры себя. Эта область – все та же парресия, когда она реализуется во всей должной полноте, как атмосфера и этика отношений Учителя и Ученика. Благодаря совершенному чистосердечию и открытости, благодаря требованию вкладывать самого себя в свои речи, возникающие здесь отношения несут существенное углубление человеческого общения. Общение перестает быть простой передачей информации, и все более важной частью его делается обмен эмоциональными и экзистенциальными содержаниями. А это уже и есть переход к той парадигме общения, какая сложится в христианстве, т.е. к *личному общению*. По христианскому учению, само Божественное бытие есть общение, «личное бытие-общение», и это общение соответствует патристической парадигме перихорезы, совершенного обмена бытием меж Лицами Пресвятой Троицы. Межчеловеческое же общение ориентировано к этому совершенному общению: оно включает в себя иерархию форм, в которых общение вовлекает в себя все больше содержаний, аспектов, измерений внутреннего мира человека, восходя постепенно от обмена битами информации к обмену бытием (который в полноте, однако, не осуществим в нашем образе бытия). И в описаниях Фуко мы видим, что в эллинистических практиках себя было определенное тяготение и продвижение к такой модели общения. Позднеантичный мир остался вне концепции личности и личностного дискурса, но в ту эпоху вся историческая атмосфера была проникнута «рождением личности», и эта проникнутость так или иначе сказывалась и за пределами христианства. Этот многосмысленный факт отражается и в сфере речевых практик, и на его констатации мы и закончим.

III. Восточный пример: Слово в Дзэн

Каковы наши первые, самые общие представления о Дзэн? Дзэн – духовная практика в рамках буддизма, одна из дальневосточных духовных практик, которые в качестве своего финального состояния, *телоса*, направляются к некоторому безличному, имперсональному образу бытия, чуждому не только личностного, но и всякого динамического начала, неотличимому от небытия (так что само применение западных понятий бытия и небытия в их сфере условно и не вполне оправданно). Отсюда можно ожидать, что, принадлежа к парадигме духовной практики, Дзэн в своих структурах, субпрактиках, вербальных практиках будет иметь общность с исихазмом; а как практика с имперсональным телосом, он должен иметь некоторую общность с эллинистическими практиками себя, которые тоже не знают личного бытия. И вкуче, по двум вышеописанным видам практик уже можно, казалось бы, представить общий облик Дзэн, а также и понять, каким должно быть слово в Дзэн. Однако эти ожидания не оправдываются. Нельзя сказать, чтобы наши дедуктивные соображения были неверны, и предполагаемой общности совсем не было; но ее проявления никак не находятся на первом плане и не играют определяющей роли.

Вместо этого, в практике Дзэн ярко и выпукло выделяется одно центральное, кульминационное событие, ядро практики, к которому она направляется и вокруг которого

строится. Ядро это – самый известный и знаменитый элемент Дзэн, *сатори*, что обычно переводится с японского как «просветление». (За недостатком времени я опускаю все общие сведения о Дзэн, в частности, и о китайских истоках Дзэн как Чань-буддизма.) Именно сатори создает Дзэн его специфическую репутацию в широком сознании: репутацию практики с ярко выраженным контркультурным или, если угодно, авангардным колоритом – практики, работающей на шоковых, агрессивных приемах, абсурдных жестах, на вызывающе алогичных, антирассудочных техниках. Надо при этом уточнить, что все эти свойства характеризуют не столько само событие просветления или озарения (подобные события можно часто встретить в составе духовных практик), сколько путь к этому событию, избираемые средства продвижения к нему. Поэтому событие сатори надо рассматривать вместе, в комплексе с продвижением, подступами к нему, и этот комплекс представляет собой единое динамическое образование, цикл тесно связанных состояний сознания и всего человека: *предельное нарастание психического напряжения – внезапная кульминация, взрыв – разрядка напряжения, с приливом положительных эмоций (чувства свободы, радости, обновления...)*. Этот динамический комплекс можно называть саторическим ядром, и наша задача – описать, какими средствами осуществляется это ядро, а главное – какую роль в этих средствах играют вербальные и речевые практики.

В школе Риндзая, одной из двух главных дзэнских школ, наиболее сосредоточенной на «саторическом ядре», стратегия продвижения к сатори заключается в том, чтобы загнать сознание в тупик. Данная стратегия воплощается в создании таких ситуаций, когда обычные механизмы и способы работы сознания терпят крах, оказываются непригодными и несостоятельными. В Дзэн развит богатейший репертуар самых разнообразных приемов, которые дают подобный эффект. Центральное место в этом репертуаре занимает *коан*, не менее популярный, чем сатори, элемент Дзэн. Обычный перевод этого слова – загадка. Коан – это краткий рассказ или вопрос, который можно, действительно, считать особого рода абсурдно-иррациональной загадкой, не допускающей разумного истолкования и логического решения. Вот несколько самых известных примеров.

Коан 1 из сборника «Застава без врат» («Коан Пустоты», или «Коан Му»). Чжаочжоу спросили: Обладает ли собака природой Будды? Чжаочжоу ответил: Нет! (*Бу*, кит.; *Му*, яп.)

Коан 23 из сборника «Застава без врат». («Коан изначального облика»). Шестой патриарх сказал ученику: Покажи мне твой облик, каким ты был до появления твоих родителей!

Коан 30 из сборника «Застава без врат». Дамэй спросил: Что такое Будда? Ма-цзу ответил: Это сознание и есть Будда.

Коан 33 из сборника «Застава без врат». Один монах спросил: Что такое Будда? Ма-цзу ответил: Нет сознания, нет Будды.

Коан Хакуина. Что такое хлопок одной ладонью?

Работа с коанами – основное содержание дзэнской практики в школе Риндзая. Она развернута в особую дисциплину, куда входят, прежде всего, длительные медитации над коаном, который задал Учитель, и встречи наедине с Учителем, или *сандзэн*, где Ученик представляет плоды своего погружения в коан и получает наставления. В ходе этой работы, которая может протекать годы, постепенно воплощается «саторическое ядро». Сознание сползает в логический и психологический тупик, его беспокойство и дискомфорт переходят в более острые негативные эмоции, а затем постепенно и в состояние полного отчаяния и иссякания сил. В этом экстремальном состоянии сознание оказывается созревшим к разрядке, которую – что весьма важно – приносит уже не внутренний, а внешний фактор, внешнее вмешательство, в типичных случаях – неожиданного, резкого, шокового характера, но иногда и малое, совсем незаметное. Это может быть внезапное, грубое действие Учителя, неожиданный звук, наконец, что угодно. И чем острее, глубже было чувство тупика и

отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем радикальнее перелом в сознании и тем ярче рождающаяся вспышка озарения, то есть сатори.

В известном смысле, описанный процесс – это квинтэссенция Дзэн. Наша задача – проанализировать его вербальные аспекты. Как и всюду в Дзэн, за ними нам обнаружатся парадоксальные, амбивалентные цели и установки. С одной стороны, Дзэн развивает тонкую словесную культуру. Существует богатая литература дзэнского учения – комментарии на сутры и на коаны, своды коанов, рассказы о мастерах и о практике. Наряду с этим, Дзэн знаменит своею тесной связью с искусством, и область «дзэнских искусств» включает и вербальные жанры, прежде всего, различные виды поэзии. Кроме того, как во всякой духовной практике, в Дзэн есть субпрактики ритуальной рецитации текстов традиции – скандирование сутр, аналогичное псалмопению в исихазме. Но в то же время, вся эта обширная сфера дзэнской вербальности – совсем не главное, она если и не вне сути, смыслового ядра Дзэн, то на периферии по отношению к ним. Для сути же важнее другое: изначально, от своих китайских истоков, Дзэн питался мощным контркультурным или, может быть, апофатическим импульсом разрыва со всеми принятыми формами выражения и передачи смысла, со всеми законами языка и дискурса. Искомое в буддийской жизни – так называемая недuality: снятие всех различий, преодоление всякой множественности; и Дзэн прокладывает самый радикальный путь к недuality. Смотря в корень, он видит, что уже сами язык и дискурс как таковые – несомненные оплоты множественности и различия, и очень последовательно стремится к дистанцированию от них. Суть буддийской практики – передача Дхармы от Учителя к Ученику, и Дзэн настойчиво отделяет этот духовный акт от вербальной и дискурсивной деятельности. Этот мотив четко выражен уже в древнейшей легенде об истоках Дзэн, где описывается событие, которое стало первообразом, архетипом дзэнского духовного акта: однажды Будда в ответ на просьбу изложить свое учение, взял в руки цветок лотоса и взглянул на него, его ученик Кашьяпа, бывший среди присутствующих, при этом почти незаметно улыбнулся, поняв Учителя, – и так произошла безмолвная передача Дхармы. Затем, также в древний период, появляются уже твердые постулаты, «Четыре принципа Бодхидхармы», утверждающие, что передача Дхармы – это особая передача истины, помимо учения и письменных знаков, прямо от сердца к сердцу. Как видим из события между Буддой и Кашьяпой, передача совершается и без устной речи, без всякой вербальности вообще.

Имея такие стимулы в предании и учении, дзэнская практика уверенно проводит в жизнь линию третирования и вытеснения вербальности. Дзэн говорит: ни слова, ни тексты не нужны для просветления, любые тексты – это «палец, указывающий на луну»: обращаясь к ним, человек видит лишь палец и не видит ни луны, ни лунного света. В школе Риндзая и ее «саторическом ядре», в дисциплине коанов эта линия доходит до своих крайних пределов. Слагаемые работы над коаном немногочисленны: сам коан – медитация над ним – *сандзэн*, встречи с Мастером – решение коана, просветление той или иной степени (есть целая номенклатура состояний, близких к сатори). Коан – вербальная формула, но формально – абсурдная, ее истинное содержание не извлекается логическими и аналитическими средствами; иначе говоря, оно невыразимо в словах, в языке, и чтобы его достичь и постичь, необходим выход за их пределы. Тем самым, вербальность коана – особая вербальность, провокативная и трансгрессивная, а сам коан – вызов, бунт против рассудка, дискурса и языка.

Что делает сознание с этим вызовом? Известно, что коан имеет решение, и цель встречи с коаном – это решение найти. Также известно, что решение, то бишь истинное содержание коана, лежит за пределами языка и дискурса. Ergo, сознанию нужно проложить путь за эти пределы. Традиция выработала способы и стратегии для этой цели, и в основе их – медитация на коан, особый оригинальный вид медитации во множестве всех существующих ее видов. Коан, повторим, вербальная формула, так что медитация над ним – вербальная практика. Но! эта практика должна выводить за пределы вербальности, она должна

отбрасывать обычные способы обращения с языком и дискурсом и разрушать их; иначе говоря, *эта вербальная практика должна быть практикой девербализации*. Кратко опишем, как она строится.

Сознание концентрируется на коане; и коль скоро в медитации должно воплощаться саторическое ядро с его нагнетанием напряжения, то эта концентрация должна углубляться и нарастать. Углубление в коан должно происходить непрерывно, не только в базовой субпрактике Дзэн, медитации в сидячем положении (*дзадзэн*), но и во время деятельности. Для содействия этому используется прием так называемой «головной фразы»: из коана выделяется краткая экспрессивная формула или фраза, как бы сгущенно несущая его в себе (например, «Му» в Коане 1, «Изначальный облик» в Коане 23). Ввиду ее сжатости, на ней просто концентрироваться, и ее возможно иметь при себе постоянно; иногда рекомендуют поместить ее звучание в нижнюю часть живота и поселить там. В частности, это так с формулой «Му!» (Нет!). Отвечающий ей Коан 1 – образцовый коан во всех отношениях. Буддийский Путь – путь отрицаний, по преимуществу (но всесторонних и интегральных, в отличие от чисто спекулятивного *Via Negationis* западной метафизики и мистики). Он требует освободиться от всего, что обуславливает меня, отбросить весь накопленный груз засевших во мне стереотипов, позиций, мнений, отвергнуть, вообще говоря, весь арсенал конвенциональных навыков речи, мышления и поведения. И усиленная концентрация на «Му!», «Нет!» оказывается мощным средством для этого. При этом, контркультурные, девербализационные установки практики диктуют, что концентрация на коане не должна становиться рефлексией, анализом, дискурсивным рассуждением. Рано или поздно Ученик открывает, что все подобные средства не могут вести к успеху. Растет убеждение, что для решения коана нужно что-то другое, его могут принести лишь какие-то внерассудочные, внедискурсивные, внеязыковые режимы работы, модусы сознания. Однако в обычной жизни такие модусы пребывают в сознании далеко вытесненными, заблокированными. Поэтому Ученик не находит их в своем распоряжении, и постепенно им все сильнее овладевает чувство, что для решения его задачи необходимо что-то, чего у него нет. Он усиливает до предела свою концентрацию на коане, но это приводит лишь к дальнейшему усилению этого чувства, к нарастающей фрустрации и сгущению негативных эмоций. Затем появляется состояние отчаяния и полного иссякания сил. Такова траектория, ведущая к «точке кипения» (Хакуин), в «психологический тупик», ключевую и рубежную фазу «саторического ядра».

Движение по описанной траектории направляют и корректируют встречи Ученика с Учителем. Они предельно далеки и от модели «исповеди у старца», и от модели «консультации у профессора». Учитель ведет тщательный, проницательный мониторинг духовного процесса, но вовсе не устраивает для этого развернутого собеседования или расспроса. Учитель поддерживает и стимулирует продвижение Ученика, но вовсе не путем прямых указаний и поучений. Как и должно, сандзэн строится в русле девербализации. И в этом русле, главное в миссии Учителя – быть живым примером прошедшего то самое просветление, которого ищет Ученик, и являть такой пример во всем, в осанке и позах, в жестах и поведении, следуя дзэнскому принципу «действия говорят громче слов». Встреча же протекает как быстрый взаимный обмен, в котором Ученик представляет свое понимание коана, а Учитель оценивает, как снимаются шоры и обусловленности у Ученика и как его сознание продвигается к большей спонтанности и гибкости, к более интуитивным и внедискурсивным, внелогическим модусам активности. Нередко, это безмолвный или почти безмолвный обмен, для Учителя бывает достаточен уже язык тела Ученика. Есть дзэнское изречение: «Я обязан всем моему учителю, потому что он ничего мне не говорил».

Наконец, в событии сатори, как яркая вспышка, достигается искомый прорыв сознания, преодолевающий дискурсивное мышление, языковой строй, логические структуры. В этом кратком обсуждении мы не будем ни давать описаний сатори, ни рассматривать вопрос о том, что же есть та реальность, в которую совершается прорыв, инсайт – вопрос тонкий, каверзный и собственно, не имеющий окончательного ответа. Следуя нашей теме,

ограничимся лишь характеристикой вербальных аспектов сатори. В событии выделяют две фазы. Первая фаза – сама вспышка озарения, пребывание в событии мгновенного прозрения и полнейшего прорыва из всех рамок и распорядков, что опутывали и оковывали сознание. Здесь достигаются все базовые буддийские отрицания, апофатические предикаты: человек и его сознание предстают как не-ум, не-сознание, не-Я, не-самость и т.д. Это значит, что в данной фазе у человека отсутствуют способности восприятия, выражения, рефлексии, теряется ощущение себя и т.д. Однако при всем сгущении негативных характеристик, предикатов отсутствия, это отнюдь не состояние мертвенности, а торжество жизни! Здесь самым активным образом выражены и позитивные предикаты, только особого рода – не связанные с дуальностью и разделением, имеющие интегральную, целостную природу; и прежде всего, это – огромный прилив энергии и всеохватывающий вал положительных эмоций. Далее, вторая фаза несет возвращение «способностей левого полушария», как тут можно сказать для краткости, то есть логических и аналитических способностей. Но событие никоим образом не минует бесследно, всегда отмечается, что в сознании и в человеке остается его значительное последствие. И в частности, одним из его плодов является и полученное в сатори решение коана.

Вербальное содержание сатори уже довольно ясно отсюда. В первой фазе – онемелость, отсутствие связной речи и отсутствие самого языка, отключенность языковой активности. Но при этом, то отношение к языку, которым сопровождается это отсутствие, – никак не чувство ущербности, беспомощного невладения языком. Напротив, это чувство преодоления языка, достигнутой свободы от него и победы над ним. И есть основания к такому чувству, поскольку и в самом деле, озарение было достигнуто не благодаря языку и дискурсу, а вопреки им, в борьбе с ними, которая увенчалась успехом. (Хотя надо отметить и то, что при длительной задержке опыта сатори может возникнуть «дзэнская болезнь» – нервное расстройство с потерей речи и нарушениями самоидентичности.) В следующей же фазе, это преодоление языка отмечается специально: Ученик, прошедший сатори, сочиняет краткое стихотворение, в котором передает суть своего опыта. Такие стихотворения образуют особый малый жанр в дзэнском искусстве – жанр так называемых «венчающих фраз». К нему близко примыкает, как некий особый случай, сингулярность, один из самых знаменитых дзэнских текстов: уже не столь краткий «Гимн просветления», сочиненный великим мастером Хакуином (18 в.) в саторическом состоянии. Эта вербальная практика может, я полагаю, рассматриваться как своего рода удостоверение состоявшейся девербализации.

Расставаясь с Дзэн, стоит вспомнить, что, как мы говорили, есть и обширные сферы дзэнской вербальности, лежащие вне прямой связи с саторическим ядром: практики рецитации, литература дзэнского учения и дзэнского искусства. Эти сферы не находятся в противоречии с главным вектором девербализации. Можно заметить, например, что во многих сферах дзэнского искусства происходящее со словом как бы тяготеет к девербализации. Особенно отчетлива такая тенденция в каллиграфии: здесь вербальные элементы – письменные знаки, слова – функционируют как визуальные содержания, т.е. выводятся в другую, невербальную модальность. Это же можно сказать и о самом популярном жанре картин, сопровождаемых стихами: здесь вербальное и визуальное находятся во взаимном подвижном равновесии, так что нельзя сказать, находится ли перед нами картина, снабженная подписью, или же стих, снабженный иллюстрацией. Вербальное и визуальное сливаются и перетекают друг в друга в неразрывном единстве, и такое единство – это тоже одна из аватар девербализованного слова. Таким слегка эстетским примером мы и закончим тему о слове в Дзэн.

Если обозреть весь рассмотренный комплекс практик в целом, можно сделать немало компаративистских наблюдений и выводов. Здесь возникает свой круг вопросов, в которые мы уже не можем входить; но в порядке исключения я все же отмечу два существенных

пункта. Во-первых, есть интересная, но почти не развитая тема о горячих и холодных практиках и дискурсах. Температурная метафора используется часто в обычной речи для характеристики многих явлений как на антропологическом, так и на социальном уровне: говорят о теплом или холодном приеме, о горячем общении, о пылких чувствах и кстати, ближе к нам, о теплых или холодных словах, речах. Исихазм тоже использует этот язык: к примеру, Феофан Затворник учит о необходимости «возгревания чувств». В науку эта метафора вошла с Маклюэном, который ввел оппозицию, противопоставление аудиального и визуального дискурсов как, соответственно, горячего и холодного. Согласно этой оппозиции, дискурс личного общения, дискурс молитвы – это также горячий дискурс, тогда как дискурс созерцания или образной медитации – холодный. Далее, оппозиция естественно обобщается на антропопрактики, которые базируются на подобных дискурсах. Для краткости говоря довольно огульно, мы приходим к тому, что духовные практики, направляющиеся к личностному телосу, – горячие, а практики с имперсональным телосом – холодные¹¹.

Здесь начинаются уже вопросы в русле нашей темы. Анализируя вербальность в антропопрактиках, мы приходим к разделению на горячие и холодные речевые практики, на слово горячее и холодное. Надо конкретно, в материале, провести это разделение и понять, продуктивна ли, целесообразна ли температурная метафора в этой сфере, применительно к слову, к речи. И в предварительном порядке, мы можем сразу заметить один содержательный результат ее применения. При анализе Дзэн, мы описывали саторическое ядро и его основную практику, медитацию на коан. Легко увидеть, что эта вербальная практика должна быть признана горячей практикой: сознание в ней концентрируется на сжатой «головной фразе» коана, как в исихазме – на «краткой молитовке», эта концентрация усиливается, до предела наращивает напряженность – и в температурной метафоре это явно отвечает разогреванию и даже раскаливанию сознания; тем паче вспомним, что Мастер Хакуин тут говорит о доведении сознания до «точки кипения». Итак, *слово сатори и саторического ядра – это горячее слово*. Сам по себе, этот вывод мало дает; но надо учесть, что сатори – часть Дзэн, буддийской духовной практики с имперсональным телосом, ergo, практики холодной! В свете этого, Дзэн выступает как практика очень специфического, контрастного и если угодно, противоречивого строения: холодная буддийская практика, ключевым и кульминационным блоком (но не телосом!!) которой служит горячая субпрактика саторического ядра. И это уже довольно содержательный вывод: в нем получает новую отчетливую характеристику особое положение, своеобразная сингулярность Дзэн в мире духовных практик. В этом же русле немало и других проблем. Скажем, речь исихастской молитвы может рассматриваться как классический, эталонный пример горячего слова; но стоит найти и рассмотреть аналогичные образцы слова холодного. Или как следует оценить паррессию в данном аспекте? В целом же, вся тема ждет более основательной разработки.

Другой и последний пункт – замечание о том, как в сфере вербальности отражаются самые общие черты практик, их культурная принадлежность. На первом плане мы видим существенную общность всех разобранных видов практик. Во всех этих видах формируется антропологическая диада Учитель – Ученик. Можно также считать, обобщая Фуко, что в этой диаде всегда реализуется некоторая матрица управления, которая и направляет ход антропологического процесса. В матрице же управления всегда и с необходимостью присутствует вербальное измерение. Далее, однако, начинаются не менее существенные различия. Возьмем эллинистические практики себя, в центре которых – искусство паррессии. Это – «высказывание всего», свободная и прямая речь Учителя, где полностью артикулируются все предметы и темы, имеющие касательство к практике. По праву можно сказать, что это – *триумф вербализации*, вербализация исчерпывающая и красноречивая,

¹¹ Подробнее об этом см., напр.: С.С.Хоружий. Визуальный опыт и пространственный опыт в практике исихазма // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 401-403.

недаром Фуко уделяет много внимания тому, чтобы отделить паррессию от совсем близкой к ней риторики. В другом полюсе диады, паррессия служит субъективации Ученика, формированию его «себя», его самости. И трудно не согласиться, что во всем этом – ярко выраженный дух и стиль западной культуры. Паррессия выступает как характернейше западный род вербальности, и самые прямые нити идут от нее ко всей дальнейшей истории Запада и западного человека, вплоть до сегодняшних принципов западной демократии и западной общественной и личной этики. — Если же теперь обратиться к Дзэн, мы увидим разительную противоположность. В основе дзэнской матрицы управления – не паррессия и вообще не вербальность, но комплексные техники, подталкивающие продвижение Ученика к полному разочарованию в возможностях логического рассудка, дискурса и языка – через тупик и кризис – к *триумфу девербализации* в сатори. И при всей условности этих огульных квалификаций, мы можем признать, что девербализация в Дзэн – это радикальное воплощение «восточного» отношения к вербальности. — Наконец, посмотрев на исихазм под этим же обобщенно-типологическим углом зрения, мы обнаружим, что исихастская вербальность не следует ни тому, ни другому типу. Прежде всего, надо подчеркнуть, что само понятие «матрицы управления» к исихазму применимо довольно плохо: оно отсылает к дискурсу власти, меж тем как в исихастском наставничестве осуществляется не столько управление или иное властное отношение, сколько общение любви. Что же до исихастской вербальности, то вербальное измерение исихастской Лествицы показывает, что здесь сочетаются обе описанные тенденции, оба противоположных вектора. Само название традиции, священнобезмолвие, говорит об уходе от речи, а на высших ступенях Лествицы присутствуют выраженные явления девербализации; но в то же время, в других частях исихастской практики развивается изощренная вербальная артикуляция опыта, не лишенная своеобразной концептуальной и спекулятивной культуры. Обе стихии сложно переплетаются между собой, однако при этом исихазм не принимает за самоценность и самоцель ни беспредельной вербализации (как в паррессии), ни радикального бунта против языка (как в Дзэн). Здесь, как и во многих других отношениях, Восточнохристианский дискурс проявляет себя как самостоятельная формация, не западная и не восточная: как Западосток, если употребить понятие, которое иногда применяют к русской культуре.

На этой констатации мы и закончим лекцию.