

## ОБЩЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ, ИСИХАЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ: К ВЗАИМОСВЯЗИ ПРОБЛЕМ<sup>1</sup>

Созерцание и общение – две фундаментальные активности или же модальности, на которых изначально строится вся икономия религиозного опыта. Исток их фундаментальной роли – в самой конституции Человека, в основоустройстве сферы человеческих восприятий, где доминируют зрение и слух. К этим перцептивным доминантам восходят два изначальных способа и дискурса, в которых актуализуется связь Человека и Бога, визуальный дискурс созерцания и (соотносимый со слухом, слушанием) вербальный дискурс общения. Соотношение этих базовых модальностей – важнейшая характеристика всякой религии как таковой. В разных религиозных формациях и традициях сфера сакрального демонстрирует преобладание либо стихии созерцания, либо стихии общения, и от этой бифуркации зависит множество черт и особенностей религиозных практик, религиозной жизни, типологии и психологии религиозного опыта.

В первую очередь, бифуркация созерцание – общение связана с онтологическими измерениями религии и религиозного опыта. Ближайшим образом, она прямо соотносится с основной бифуркацией, или водоразделом во всем комплексе религиозных формаций и традиций: 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 религии западные; 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.

Очевидная логика подсказывает, что практики общения должны доминировать в религиях Личного Бога, тогда как практики созерцания – в религиях имперсонального Абсолюта. Но пристальный анализ двух базовых бифуркаций показывает, что это – упрощенное представление, которое требует существенных уточнений: в частности, оно не учитывает важных явлений контактов и преемственности, взаимных влияний и взаимодействий между культурами и духовными традициями. С другой стороны, возможна и противоположная упрощающая крайность: роль сторонних влияний может преувеличиваться (что весьма присуще современным компаративным методологиям), и это также увлекает к неверным выводам о соотношении модальностей духовного опыта.

Христианская духовность причастна как руслу общения, так и руслу созерцания, при безусловном приоритете первого из них. В ней складываются глубокие и сложные связи,

---

<sup>1</sup> Доклад на XIV Успенских Чтениях «Общение – *Communio* – *Koinonia*: Истоки, пути осмысления и воплощения» (Украина, Киев, сент. 2014 г.). Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (*Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology*).

переплетения этих двух модальностей или парадигм, которые весьма часто виделись неполно и трактовались неверно. Долгое время первенствующей парадигмой считали созерцание, ибо оно играло несомненную доминирующую роль в духовном опыте эллинской античности. В европейских концепциях духовного опыта, опыта актуализации отношения Человек – Бог, приоритет созерцания был безусловным, тогда как общение в них почти не принималось в расчет. Однако в последний период происходят крупные перемены: роль общения усиленно акцентируется, общение утверждается в качестве главной или даже единственной парадигмы христианского опыта связи с Богом, и самый способ Божественного бытия характеризуется как «личное бытие-общение». Возникает даже нечто вроде поветрия и моды: общение и тесно с ним связанное понятие диалога начинают звучать всюду, не только в научном, но и в публичном дискурсе, превращаясь в навязчивые мотивы и популярные слоганы.

Как показывает эта ситуация, в настоящее время важно избежать одностороннего подхода – очередного впадения в крайность, в утверждение монопольного господства некой универсальной парадигмы. Надежную стратегию для этого указывает феноменология: нужно держаться почвы опыта, обращаясь «к самим вещам», *zu den Sachen selbst*, по знаменитому девизу Гуссерля. Принимая эту стратегию, я рассмотрю в докладе конкретный пример явления из сферы православного опыта, в котором представлены обе модальности, и созерцание, и общение, и вся тонкая икономия их сочетания может быть въявь реконструирована и прослежена. Притом явление достаточно важно – оно принадлежит к высшим ступеням исихастской практики, которая ныне признается ядром и стержнем православной духовности. Это – феномен созерцания Фаворского Света в опыте непрестанной исихастской молитвы. Утверждаемая исихастами и признанная на Соборах Православной Церкви связь этого созерцания с евангельским событием Преображения Христа на Фаворе позволит нам опознать в исихастском созерцании совершенно особый род созерцания, недоступный античным и другим традициям созерцательной мистики: на поверку, это не только и не столько созерцание, сколько именно общение как специфическая модальность личного бытия – Личности, что была открыта в христианском опыте. Мы назовем это созерцание-общение «созерцанием по образу и подобию Преображения» и кратко его опишем.

1. Начнем продвигаться к искомому выводу. Нам предстоит проанализировать определенный комплекс, блок антропологического и религиозного опыта с тем, чтобы идентифицировать в нем элементы общения и элементы созерцания, а также и реконструировать их отношения, взаимосвязи. Данный комплекс мы, как сказано, избираем в области высших ступеней исихастской практики духовного восхождения. В этой области достигается и поддерживается исихастская непрестанная молитва, чистый образец молитвенного общения с Богом, так что феномены общения здесь идентифицируются непосредственным и очевидным образом (хотя позднее мы весьма уточним эту очевидность). Однако для элементов созерцания такой непосредственной очевидности здесь нет уже. Для их выделения и анализа требуется какой-то отдельный, особый сравнительный образец, эталон, который показывал бы, что такое опыт духовного созерцания, каковы его отличительные свойства. И нет никаких сомнений, что в универсуме европейского духовного опыта наиболее чистый образец практики духовного созерцания (свободной от сколько-нибудь заметных элементов общения) являет собой неоплатонизм. Это едва ли не идеальный образец, ибо духовный опыт здесь глубоко отрефлектирован и детально артикулирован.

В результате, наша тема «Общение и созерцание» естественно и почти необходимо выводит к теме «Исихазм и неоплатонизм», которая в богословском плане переходит, в свою очередь, в тему «Паламизм и неоплатонизм» – поскольку паламизм и есть не что иное как «богословский план» исихазма, богословие, стоящее на почве исихастского

опыта и к ней во всем отсылающее. Обе темы сегодня активно дебатуются в науке, причем в этих дебатах отчетливо выделяются две расходящиеся позиции. Одна из них принимает и отстаивает давно бытовавшее в науке отнесение богословия Паламы к руслу неоплатонизма. Понятно, что в более широкой теме «Исихазм и неоплатонизм» данная позиция означает отнесение к руслу неоплатонизма также и самого опыта исихастской практики; а следовательно, она утверждает и то, что исихастский опыт развивается в парадигме созерцания, конкретнее же – созерцания неоплатонического типа. Поскольку же в этом опыте элементы общения явно очевидны, существенны, и игнорировать их весьма трудно, то эта позиция, как правило, оставляет в стороне сферу непосредственного религиозного опыта, ограничиваясь обсуждением богословско-философских учений и построений. – Напротив, другая позиция, которая сформировалась позднее, на новом этапе изучения паламизма и исихазма, открывшемся в середине прошлого века, считает обращение к почве опыта необходимым и, опираясь на эту почву, приходит к выводам о коренных и принципиальных отличиях исихазма и паламизма, с одной стороны, и неоплатонизма – с другой. Уже один из начальных трудов этого этапа, капитальное исследование о. Иоанна Мейендорфа о Паламе (1959), в своем заключении констатировал: «Учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточнохристианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма»<sup>2</sup>.

Обе позиции не раз вступали в открытую полемику. Один из самых значительных ее эпизодов произошел в Англии в 1977 г. на страницах журнала «Eastern Churches Review»: статья «Философские структуры паламизма» Роуэна Д. Уильямса, англиканского богослова (ныне архиепископа Кентерберийского) представляла старую позицию, тогда как новую защищал ответ на эту статью архим. Каллиста (Уэра), православного богослова (ныне митрополита Диоклийского)<sup>3</sup>. При этом в ответе архим. Каллиста главный акцент делался именно на том, что учение Паламы «необходимо оценивать по критериям опыта». В России же в полемику пришлось включиться и мне. Изначально придерживаясь опытной, «неопаламитской» позиции, я, однако, не занимался темой специально до тех пор, пока мои работы по исихазму не оказались предметом резкой критики в книгах М.Ю.Реутина<sup>4</sup>, выступавшего целиком со старых, внеопытных позиций. На эту критику я ответил в статье<sup>5</sup>, где был представлен также и обзор состояния проблемы. В дальнейшем я снова вернулся к теме и развил собственную аргументацию в поддержку «опытной» позиции, основанную на анализе исихастских «созерцаний Света Фаворского». Эта аргументация была, в частности, изложена в моих лекциях в Киевской Духовной Академии, позднее опубликованных<sup>6</sup>. Однако тема остается открытой по сей день, и старая позиция, несостоятельная и давно устаревшая, по моему убеждению, продолжает находить активных сторонников. Поэтому я счел целесообразным в этом докладе вновь повторить основу своей аргументации, хотя это и влечет некоторые повторения с публикацией 6. Прежняя аргументация будет, впрочем, дополнена рядом новых материалов и соображений.

---

<sup>2</sup> Протопр. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С.326.

<sup>3</sup> См.: R.D.Williams. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review, 1977, v. IX; Archim.Kallistos Ware. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review, 1977, v.IX. Аргументация обоих авторов сжато представлена в моем обзоре: С.С.Хоружий. Актуальные проблемы изучения исихазма // Он же. Исследования по исихастской традиции, т.2. СПб., 2012. С.416-444.

<sup>4</sup> М.Ю. Реутин. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. Он же. «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2011.

<sup>5</sup> С.С.Хоружий. О школах мистики и культуре полемики // Вопросы философии. 2012. № 8. С.166-176.

<sup>6</sup> С.С.Хоружий. Актуальные проблемы изучения исихазма // Труды Київської Духовної Академії. 2011. № 15. С.41-62. [NB: Текст не идентичен указанному в ссылке 3!]

2. Итак, мы должны прежде всего напомнить определяющие черты практик духовного созерцания, используя неоплатонизм в качестве их образцового примера. В тройственном строении неоплатонического пути восхождения Души к Единому (Катарсис – Хаплосис – Эносис) созерцанию отвечает высший этап, Эносис, соединение. Выделим главные свойства этого созерцания, какими они представлены в «Эннеадах».

1) Первое из таких свойств выражено уже в названии этапа. На высших стадиях духовного опыта, созерцание есть и соединение с созерцаемым: это фундаментальное положение мистического дискурса, впервые найденное у Платона в «Тимее» (Tim 90 d3), усиленно утверждается и многосторонне обсуждается Плотинем. Ср., напр.: «Исчезает всякое двойство... созерцающий отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, ... сливается с ним воедино... сам становится тем, что есть созерцаемое»<sup>7</sup>.

2) Что же есть созерцаемое? Свет Плотина – разумеется, не чувственный, физический свет, природа и все главные его свойства совершенно иные. Единое, представляющее как Свет, – «световой шар», стихия света, обладающая определенным устройством, в котором в точности репрезентируется парадигма всеединства. Именно эта световая репрезентация в «Эннеадах» и явилась первым развернутым описанием всеединства в мировой философии. Вот некоторые ключевые места описания: «В сверхчувственном мире... нет ни тени ни чего-либо такого что преграждало бы созерцание... свет тут со всех сторон встречается со светом, так что каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит все прочее, каждая из них везде, каждая есть всё и всё заключается в каждой – везде один необъятный свет, одно чистое сияние. Тут есть свое солнце и всяческие звезды, из коих каждая есть солнце, и все вместе суть солнце»<sup>8</sup>.

3) Из этих свойств уже явствует и главное о созерцающем – о душе или уме, восходящих к Единому. Прежде всего, для сопоставления с исихазмом надо подчеркнуть очевидное: *созерцающий – отнюдь не человек!* Телесное естество человека резко отделено от духовного в человеке, и одно из важных заданий духовного – блюсти и еще усиливать эту отделенность. Исключительно душа или ум, но никак не тело, в родстве с Единым и проходят путь возвращения к Нему, завершаемый созерцанием Его. Далее, коль скоро созерцание есть соединение, созерцающий входит, включается во всеединство Света, в «светосферу», и согласно природе всеединства, сам также претворяется в Свет – становится одним из содержаний светосферы, обретая тождественность каждому другому содержанию. «Кто удостоится такого единения, тот ... видит себя просветленным, в сиянии духовного света – даже более – видит себя как самый свет»<sup>9</sup>.

4) Способность, или модальность созерцания, разумеется, не совпадает со способностью чувственного зрения. В платонической и неоплатонической логике, способность созерцания в сверхчувственном, умопостигаемом мире есть совершенный первообраз способностей восприятия, а равно и познания в мире эмпирическом: эти последние должны рассматриваться как несовершенные, ущербные исхождения, «эманации» определенных предикатов умопостигаемой реальности, в которой восприятие и познание, а также и все модальности восприятия между собою тождественны. Тем самым, эта способность есть первообраз не одного лишь зрения, но всех модальностей чувственного восприятия, телесных чувств; а в обратной перспективе реальности эмпирической, созерцание Света представляется как соединение, синтез этих чувств,

---

<sup>7</sup> Плотин. Эннеады. VI 9, 11; VI 9,10. СПб., 1995.С.291

<sup>8</sup> Там же. V 5, 8. С.124.

<sup>9</sup> Там же. VI 9,9. С.290.

«синэстезис» (термин Плотина, который можно интерпретировать как некое обобщенное все-восприятие).

5) Коль скоро созерцание есть претворение ума в Свет и его (со-)включение в Светосферу как всеединство, – очевидно, что оно не является активностью, направленной на внешний объект. В силу определяющего принципа всеединства, все его энергии, активности несут не направленность на нечто внешнее, но сосредоточенность в себе, они интериоризованы. Это значит, что Платинов синэстезис имеет двустороннюю, обоюдонаправленную природу: в нем соединились и отождествились способности ума познавать и быть познанным, воспринимать и быть воспринятым. «Для Плотина... когда зрение становится духовным, нет больше различия между внутренним и внешним светом... В свете есть нечто вроде видения самого себя»<sup>10</sup>.

Очевидно, что эта двунаправленная модальность может толковаться как совершенный первообраз не только познания и восприятия, но с равным правом – и *общения*. Однако для Плотина такое толкование принципиально исключено, оно в корне противоречит природе неоплатонического Единого<sup>11</sup>. Напротив, с позиций христианства, такое толкование органично и необходимо, и все его предпосылки присутствуют в христианской догматике. В христианском опыте совершается приобщение человека личному бытию, становление человека личностью, осуществляемое за счет его связи с Личностью Божественной. Но в сфере личного бытия связь есть не что иное как личное общение! 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 простая схема, уже упомянутая в начале: созерцательные практики должны развиваться в составе тех религий и духовных традиций, что имеют своим основанием имперсональный Абсолют и, соответственно, принадлежат к ареалу восточных религий и традиций. В отличие от этого, в рамках религий Личного Бога, принадлежащих к авраамическому сообществу, 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, напротив, почти не выделяются как особый самостоятельный класс практик. Конечно, с личным общением теснейше связана молитва – одна из главных форм мистического опыта христианства и других авраамических религий. О ней христианство (устами преп. Иоанна Лествичника) говорит очень прямо: «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: так, по Евагрию Понтийскому, первому систематизатору христианской молитвы, одна из ее ступеней есть «созерцательная молитва».

<sup>10</sup> П.Адо. Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С.67.

<sup>11</sup> Могут здесь заметить, что в рус. переводах платиновых текстов о «высшем духовном состоянии» термин «общение» вполне встречается. Проверка показывает, однако, что в оригинале в соответствующих местах никогда не употребляются термины, утверждающие подлинное взаимное общение, но всегда лишь термины, выражающие соприсутствие, приобщение и т.п. Так, в финальном трактате VI,9,9 Г.В.Малеванский передает *syneinai* через «общение», но более искусственный А.Ф.Лосев избегает этого.

В итоге, место и роль личного общения в практиках восхождения к личностному Абсолютному Началу оказываются неясными: общие аргументы говорят, что общение должно существенно участвовать в этих практиках, однако на первый взгляд мы такого участия не обнаруживаем. Продвинуться к пониманию ситуации помогает учет неоплатонических влияний: если немного разобраться, то мы увидим, что их присутствие заметно затушевывает и скрадывает, маскирует роль элементов личного общения во многих явлениях и процессах духовной жизни. 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. Можно сказать, пожалуй, что неоплатонический дискурс мистического созерцания, лишь поверхностно христианизированный, сделался своеобразным койнэ, общепринятым языком для описания мистического опыта в христианстве. Подобная его функция не раз отмечалась – к примеру, на этих же Успенских Чтениях о ней напомнил в прошлом году о. Кирилл (Говорун), который говорил так: «Неоплатонизм возник и развивался как система взглядов. Но у отцов Церкви он стал языком... Это... основное отличие неоплатонизма Плотина или Прокла от неоплатонизма Максима или даже псевдо-Дионисия... Язык... вспомогательная конструкция, служащая не системой взглядов, а средством коммуникации»<sup>12</sup>.

Из этого суждения видны обе стороны дела: прежде всего, в христианском дискурсе неоплатонизм заведомо не принимался как «система взглядов», т.е. в самой сути его позиций; но в то же время, он служил «языком». А роль языка, как то очевидно и как замечал там же о. Кирилл, – это никак не простое передаточное средство для любых взглядов и смыслов. «Язык... больше чем инструмент – он влияет на формирование смыслов и их восприятие»<sup>13</sup>, и это влияние становится для христианства проблемой, которая в разных сферах христианской мысли и жизни встает и решается очень по-разному. В богословии, как мне приходилось не раз писать, решение обретало форму «переплавки понятий», которую описывал еще о. Георгий Флоровский и классическим примером которой служит создание понятия ипостаси у каппадокийцев. Сейчас же мы рассматриваем несколько иную область, область духовной практики. Как складывалась здесь судьба неоплатонических влияний? – Христианство выдвинуло новый фундаментальный принцип Личности и положило в основу духовной жизни принцип христоцентрического Богообщения – однако дискурс дескрипции духовного опыта, соответствующий этим принципам, создавался лишь постепенно и медленно. В самом деле, коль скоро неоплатонизм обладает не личностным, а имперсональным образом Абсолютной Реальности, и его мистический опыт есть чистый образец мистического созерцания, то усвоение его языка вело к тому, что описание христианского духовного опыта оказывалось не вполне адекватным его истинной природе. В таком «неоплатонизированном» описании опыт 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.

---

<sup>12</sup> Архимандрит Кирилл (Говорун). Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод. Успенские Чтения. Киев, 2014. С.87-88.

<sup>13</sup> Там же. С.86.

3. Определив, таким образом, основные контексты проблемы созерцания и общения, перейдем наконец к примеру из исихастской практики – примеру, в котором обе фундаментальные модальности религиозного опыта весьма нетривиально сопрягаются между собой. Как мы увидим, в этом примере общераспространенный неоплатонический дискурс мистического созерцания использован был для выражения опыта, который в действительности является опытом мистического Богообщения.

Как известно, в словаре 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 формула 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, как мы сказали уже, сегодня подверглись крупному пересмотру. В области богословских идей глубокие размежевания исихазма и неоплатонизма были основательно выявлены и подчеркнуты уже в трудах о. Иоанна Мейендорфа в середине прошлого века. Однако в изучении собственно мистического опыта, его структур, обновление шло медленней, и те наблюдения и выводы, которые я далее опишу, были сделаны лишь недавно в моих работах<sup>14</sup>.

Разумеется, также и новый анализ прежде всего констатирует немалое родство исихазма и неоплатонизма в их световом опыте. И в той, и в другой традиции разворачивается 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»<sup>15</sup>.

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

---

<sup>14</sup> См., напр.: С.С.Хоружий. Свет Плотина и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира. Ред А.М.Лидов. М., 2013. С.37-44.

<sup>15</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С.79, 89, 300, 82, 338.

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*.

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, немислимым 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. Покажем конкретно их различия.

Как свидетельствует исихастский дискурс, 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 Божественной 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»<sup>16</sup>. 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 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.

4. Наш итоговый вывод о соотношении двух фундаментальных парадигм религиозного опыта можно резюмировать так: ***в христианском созерцании, в сути и глубине его опыта, открывается общение***. К этому выводу мы пришли, рассматривая «созерцание Фаворского Света», что достигается на вершинах исихастской практики. Но, когда вывод уже получен, мы можем апостериори заметить его немалую универсальность: подобный же опыт общения, которое на поверку открывается в событиях, первоначально воспринимаемых в визуальном дискурсе, как события созерцания, мы находим во многих и разных сферах христианского опыта. Приведем в заключение один-два примера, подтверждающих эту широту обнаруженного явления.

Преподобный Силуан Афонский (1866-1938) никогда не говорил о своем духовном опыте как о созерцаниях Фаворского Света или о достижении высших ступеней Умного Делания. Однако однажды он поведал о духовном явлении, которое он пережил еще в начале своего афонского монашества, как молодой послушник Симеон. Это явление он описывает так. «Я пошел в церковь на вечерню и, глядя на икону Спасителя, сказал: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного». И с этими словами увидел на месте иконы живого Господа, и благодать Святого Духа наполнила душу мою и все тело»<sup>17</sup>. Ясно, что «глядя на икону» есть опыт созерцания; но этот опыт сразу, неким «коротким

<sup>16</sup> Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. граес. 694). М., 2002. С.652.

<sup>17</sup> Иеромонах Софроний, Старец Силуан. М., 1991.С.407-408.

замыканием», превращается в опыт встречи с живым Христом – так что слова Иисусовой молитвы становятся личным обращением, которое тут же получает ответ: действием «живого Господа» благодать тут же наполняет молящегося, и духовное событие предстает несомненным и полноценным событием общения. Здесь также налицо сопряжение созерцания и общения, при котором общение со Христом выступает как продолжение созерцания и как его увенчание, его предельная и совершенная полнота.

Пример несколько иной можно обнаружить – что заслуживает особого внимания – уже в Новом Завете, вне сферы духовной практики, которая тогда, разумеется, не была еще создана. Посмотрим на текст Послания к евреям с весьма известным образом «облака свидетелей»: «Посему и мы, имея вокруг себя такое облако свидетелей, ... будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. 12,1). Стих Писания говорит о том, что путь христианина совершается со взиранием на Христа, и в сем взирании нам содействует и соучаствует «облако свидетелей». Свидетели же, как о том изъясняет предыдущая глава, Евр. 11, это суть «свидетельствованные в вере», принесшие свидетельство своей веры – пророки и мученики. Очевидно, что и здесь созерцание, или «взирание» на Христа, коль скоро в нем соучаствует все «облако», сонм свидетелей, мыслится как общение со Христом, причем это общение – не что иное как совключение, принятие нас в тот мир общения, где уже за пределами земного времени общаются свидетели со Христом. И здесь не только созерцание предстает как общение, но и общение раскрывается как своего рода необычайный полилог, как некая стихия всеобщего, всех со всеми, общения: универсум совершенного общения. Так, может быть, неожиданным путем, через экзегезу известного стиха Павла, мы приходим к позициям современного православного богословия, принимающим, что Божественная реальность есть «личное бытие-общение». По сути, эта последняя формула уже имплицитно несет в себе наши основные выводы о связи общения и созерцания в христианском опыте.