

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСИХАЗМА

0. Методологическая прамбула

Исследования исихастской традиции сегодня составляют обширную междисциплинарную область, которая уже несколько десятилетий находится в активном развитии. В ходе этого развития как проблематика исследований, так и сами научные представления о феномене исихазма успели кардинально измениться. Современный этап изучения исихазма ведет свое начало от работ богословов русской диаспоры в середине минувшего столетия. Первым в ряду этих работ стал замечательный труд о. Василия (Кривошеина) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы», написанный в 1936 г., когда автор его был афонским монахом; из многих последующих работ наибольшую роль сыграли книги Вл.Н.Лосского «Мистическое богословие Восточной Церкви» (1944) и о. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение св. Григория Паламы» (1959).

В чем существо обновления, принесенного этим этапом? Прежде всего, в предшествующий период оставалась до крайности недостаточной, ущербной сама феноменальная база исследований, историческая, источниковедческая и текстологическая; стоит лишь вспомнить, что вплоть до 1959 г. не был опубликован даже центральный памятник всей исихастской литературы, «Триады в защиту священнобезмолвствующих» Паламы. На новом этапе эта ущербность начала быстро преодолеваться. Последовал целый поток публикаций исихастских источников, не оскудевающий и до сего дня. В результате, в научный оборот был введен богатейший корпус литературы Исихастских споров, который впервые раскрыл для нас подлинный облик этого краткого, но ключевого для исихазма периода; а вся основная литература других периодов получила научные издания с современным академическим аппаратом. Но еще существенней были идейные, концептуальные продвижения. На предшествующих этапах изучение исихазма велось, разумеется, в рамках общей классической научной парадигмы, которой не улавливалась сама природа этого духовно-антропологического явления. Для понимания этой природы требовалось, прежде всего, преодолеть присущую старой парадигме взаимную оторванность рассмотрения аскетической практики, с одной стороны, и православного богословия, в первую очередь, богословия Божественных энергий, – с другой. Решающий шаг к этому преодолению был сделан уже в зачинательном тексте нового этапа, созданном афонским подвижником на Афоне. Здесь ясно проводилась точка зрения, новая для тогдашней науки, однако всегда хранившаяся в православном сознании: что православное богословие и умозрение не строятся как спекулятивные учения на базе отвлеченных понятий, но руководятся опытной установкой, зиждутся на связи с непосредственным опытом христоцентрического Богообщения. Была заново утверждена *опытная укорененность* православной мысли и православного богословского способа – что прямо вело к переосмыслению места и значения исихазма. Действительно, исихастская практика имела своею целью, всем своим содержанием не что иное как добывание, хранение, культивирование опыта устремления ко Христу и соединения с Ним – того самого опыта, что служит основанием православной мысли. И необходимый вывод отсюда тот, что *исихазм составляет собой подлинное ядро и стержень православного менталитета и православной духовной традиции.*

Этот вывод влек за собой обширные следствия. Конечно, он стимулировал рост внимания к исихазму и активизацию его исследований; но, кроме того, сфера этих исследований весьма расширилась и приобретала новый статус, новое положение во всей обширной области изучения Восточного христианства, византологии и богословия. Иначе представились границы исихастской традиции: она увидена была как цельное историческое и духовное явление, имеющее свои истоки в раннехристианском подвижничестве Отцов-пустынников IV-VI вв. и продолжающее свое существование до наших дней. Паламитское богословие переставало изучаться в оторванности от практико-аскетического контекста и постепенно интегрировалось в этот контекст, не только во внешних, исторических аспектах, но и в самой богословской проблематике. Явилась необходимость новой методологической парадигмы, даже нового дискурса для адекватного выражения православной мысли в ее специфической природе. Коль скоро, в согласии с исконным православно-аскетическим пониманием, «Богословие... есть поведание о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен»¹, – это богословие оказывается занимающим некое свое, особое место в контексте и дискурсе христианского богословия. Оно принципиально отлично от распространенного, а на Западе господствующего типа богословия как совокупности учений, что развивают теоретические построения на базе отвлеченных понятий. Такое отличие сказывается на многом и в том числе, на характере отношений, взаимодействий этого опытного богословия с другими учениями, богословскими и философскими. Поэтому при его учете, требуется, вообще говоря, иная постановка и пересмотр всей традиционной проблематики философско-богословских связей, заимствований и влияний.

Следуя нехитрому принципу *post hoc ergo propter hoc*, в старой науке по большей части сводили анализ позиций православной патристики и аскетики к подбору соседствующих и предшествующих течений мысли, всевозможных «-измов», влияниями которых эти позиции объяснялись. Нередко достаточно близких «-измов» не находилось, и в качестве определяющих влияний указывалось сразу несколько, их выбор столь же нередко оспаривался, их наборы менялись... К примеру, св. Григорий Палама в разные периоды объявлялся и платоником, и аристотеликом, и неоплатоником. Но сегодня сам этот способ анализа оказывается весьма подвопросным! Если разбираемая позиция есть, прежде всего, доподлинное свидетельство собственного опыта автора, то вместо ее редукции к набору влияний, по отношению к ней сперва следует задать кантовский вопрос: как возможны влияния? какую роль для нее могут они играть? Если за нею стоит не отвлеченное умствование, а живой, целостный духовный опыт, ее нельзя понять, раскладывая пасьянсы из «-измов», ибо сказано: *Что ищете живого среди мертвых?* (Лк 24,5). Это вовсе не значит, что все влияния, все взаимодействия с другими традициями и школами должны отрицаться, но это значит, что они должны быть увидены и учтены иначе, тоньше.

В первую очередь, должен быть усмотрен именно определенный живой опыт как реальное творческое и порождающее начало позиции или концепции; и тогда станет ясно, что все содержания, почерпаемые из внешних источников, в призме этого опыта, как в плавильном тигле, меняют свою природу, испытывая претворение, *переплавку*. (Напомним, что плавильный тигель – известный эпистемологический концепт Гумбольдта; и он полностью применим в нашем контексте.) Данная *переплавка в тигле опыта и должна стать предметом анализа, сменив «влияние» и «заимствование» в*

¹ Игумен Софроний (Сахаров), Старец Силуан. М., 1991. С.153.

качестве основного рабочего понятия. Говоря о ее необходимом присутствии, мы не открываем, разумеется, ничего нового; именно на языке переплавки описывал дело христианского разума о. Георгий Флоровский: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении... Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия»². Но, к сожалению, прослеживание переплавки любых философских и религиозных понятий в тигле живого христианского (христоцентрического) опыта по сей день не стало необходимым правилом православного богословия. Радикальная трансформация, переплавка античных понятий и дискурса в учении Каппадокийских Отцов признана и общеизвестна, и никому не вздумается трактовать это учение как «вариант среднего платонизма» (представим, какими окажутся вся мысль, вера, история христианства при такой трактовке!). Однако по отношению к исихастской мысли, имеющей ту же природу, что и это учение (только еще прямее и теснее связанной с опытом аскезы), трактовки такого рода поныне держатся и приумножаются.

Можно сказать, в итоге, что в исследованиях исихазма и паламизма существуют два различных русла или подхода, следующие, соответственно, старой парадигме, остающейся на уровне учений и доктрин, или более новой, обращающейся к порождающему опыту. Разделяющие линии двух русел очень ясно дает увидеть небольшой обмен текстами, состоявшийся в 1977 г.: на статью «Философские структуры паламизма» Роузена Д. Уильямса, крупного англиканского богослова, специалиста по православной мысли (ныне архиепископа Кентерберийского) последовал ответ в статье «Спор о паламизме» архим. Каллиста Уэра, крупного православного богослова (ныне митрополита Диоклийского).

Первый текст вполне отвечает своему названию: он движется сугубо в горизонте философских конструкций, избирая при этом за основу аристотелианский дискурс, трактуемый как дискурс эпистемологический, но не онтологический. На этом пути автор естественно воспроизводит основные тезисы давней антипаламитской полемики томизма, приходя к выводам о «путанице» и «неверных пониманиях» Аристотелевой системы у Паламы, со следующим финальным заключением: «В философском отношении, паламизм – это довольно неудачный брак между Аристотелевой и неоплатонической системами, в котором предельный реализм, характерный для неоплатонической метафизики, окрашивает (и запутывает) терминологию, более понятную в рамках языка (пускай, возможно, и неадекватного) Аристотелевой логики, уже применявшегося к христианской триадологии»³. В ответной статье архим. Каллист указывает, в первую очередь, глубокую неадекватность всего подхода Уильямса: цель его – лишь «абстрактный анализ философских структур паламизма», и это влечет за собой «главный недостаток статьи Уильямса – отсутствие какой-либо ясной исторической перспективы», неучет «исторического контекста богословских положений». Исторический же контекст, как поясняется, в данном случае означает опытно-практическую мотивацию и основу. В корне неверно «рассматривать Паламу как философствующего богослова, чья главная цель – приложение к христианскому вероучению тех или иных философских категорий, взятых

² Г.В.Флоровский. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С.75. Добавим, что даже томист Жильсон, принадлежащий той линии, что всего активнее вносит «внешнюю философию» в христианское умозрение, твердо заявляет: «Любой элемент эллинистического или любого другого происхождения, ставший элементом христианского синтеза, претерпел в нем ассимиляцию, а стало быть и трансформацию». (Э.Жильсон. Дух средневековой философии. М., 2011. С.288.)

³ R.D. Williams. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review. 1977, IX. P.41.

из платонизма или у Аристотеля... Из текстов Паламы совершенно ясно, что различие сущности и энергии он утверждал *не по философским причинам, а на основании опыта*⁴. И, игнорируя эту опытную основу, «Уильямс никогда не схватывает истинных паламитских позиций»⁵. Раскрытие ущербности абстрактно-метафизического подхода к опытному исихастскому умозрению выводит к необходимым общим принципам трактовки исихазма и паламизма: «Акцент на живом опыте есть ключ ко всякому правильному пониманию паламизма... Те, кто подходит к паламизму исключительно с философской точки зрения, рассматривая его как «метафизическую теорию»... неизбежно упустят истинный смысл того, что Палама хотел выразить⁶ ... В XIV в. св. Григорий был признан Православною Церковью как богослов личностного опыта, и по тем же критериям опыта необходимо оценивать его учение в наши дни»⁷.

Последние слова – завершение статьи архим. Каллиста. К ним, действительно, нечего добавить – установки современной опытно-ориентированной рецепции паламизма и исихазма здесь выражены с отменной английской ясностью. Однако укажем все же, что опытный подход тоже может стать одностороннею крайностью. Одна апелляция к «живому опыту» еще не является самодостаточным принципом понимания духовной традиции и тем более толкования источников. Исключительный акцент на опыте может легко увлечь к декларативности, произволу, и тогда опытный подход превращается в подход идеологический и попросту идеологию. Принцип переплавки должен пониматься как конструктивный, а не идеологический принцип, и должен включать в себя полноценный учет культурного преемства, взаимодействия интеллектуальных традиций и сред. Поэтому два подхода не следует полярно противопоставлять друг другу – скорей, они должны сочетаться. Сегодня подобное сочетание уже успешно достигается во многих исследованиях.

Новое обращение к исихастскому опыту, принесенное современным этапом православной мысли, небесполезно увидеть и в широком контексте процессов и перемен, происходивших в XX в. в сфере гуманитарного знания. Пресловутый процесс «преодоления метафизики» в европейской мысли XX в. имел феноменологический мейнстрим: эссенциалистское и постулативное философствование преодолевалось путем нового обращения к опыту, «к самим вещам», *zu den Sachen selbst*, по знаменитому девизу Гуссерля. Это обращение включало новую углубленную рефлексию опыта и новую оценку его роли; и мы по праву можем рассматривать восстановление опыта христоцентрического Богообщения в его источной роли для православного богословия как параллель «преодолению метафизики» и как часть общего «феноменологического поворота» в европейском сознании. В самой философии феноменологические задания, в целом, были давно выполнены, и процесс ушел дальше, так что, скажем, в конце XX в. Фуко и Делез уже преодолевают феноменологию – при этом полностью учитывая ее уроки. Но, помимо философии, классическая метафизика и ее эссенциальный дискурс доставляли эпистемологическую базу и для всего комплекса гуманитарного знания. Различные гуманитарные дискурсы имеют очень разные опытные основания, и в каждом из них задачи переосмысления опыта и переоценки его роли должны ставиться по-своему. Поэтому весьма по-разному протекает и выполнение этих задач; и в иных секторах

⁴ Archim. Kallistos Ware. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977, IX. P.57-58. (Курсив автора.)

⁵ *Ib.* P.57.

⁶ *Ib.* P.58.

⁷ *Ib.* P.63.

гуманитарной науки «преодоление метафизики» еще не закончилось до сих пор. Так, в частности, обстоит дело и в исследованиях по истории религиозной мысли и духовных традиций. С учетом этого, наш текст имеет и определенную методологическую направленность: на первый план мы прежде всего выдвигаем темы, что лежат в русле феноменологического поворота и раскрывают ключевую роль исихастского опыта.

В своей природе, опыт исихастской практики есть антропологический опыт. Новое обращение «к самим вещам», ставшее необходимостью с уходом классической парадигмы, в сфере изучения исихазма означало трактовку исихазма как определенной антропологической практики и ставило задачу систематической дескрипции или реконструкции антропологии исихазма. Этот «антропологический поворот», являющийся прямым развитием феноменологического и также имеющий аналоги во многих областях гуманитарного знания, стал главным содержанием моих работ по исихастской тематике. Русло исследований исихастской антропологии далеко не исчерпано по сей день, и в этом тексте мы остановимся, в первую очередь, на его проблемах. Затем мы рассмотрим и некоторые актуальные темы, касающиеся отношений исихазма со смежными явлениями и практиками, как в христианстве, так и за его пределами. В целом, наш выбор тем охватывает, как мы надеемся, наиболее существенные и актуальные тематические поля; хотя, разумеется, он и не притязает на полноту.

1. Исихастская антропология и концепция «тела без органов»

Начнем с парадоксального сопоставления двух концепций человека, диаметрально далеких друг от друга: антропологии исихазма и современного постструктуралистского «шизоанализа» Делеза и Гаттари. Мы усматриваем в них важный общий момент: конститутивную роль предельного опыта человека; хотя и опыт, и человек трактуются абсолютно по-разному.

Как издавна известно, путь исихастской практики разбивается на ступени, идущие от начала пути (его представляют обращение, метанойя, покаяние) к премирному его завершению (обожению) и вкуче составляющие знаменитую «Райскую Лествицу» (преп. Иоанн Лествичник, 7 в.). Помимо отдельных ступеней, Лествица естественно членится на крупные части, ступени которых близки между собой по своему назначению в практике. Эта крупная структура включает три комплекса или блока, которые в моем описании именуются так:

Блок отрыва (имеющий задачу выделить и отделить духовную практику от «мира», т.е. всех установок и стратегий обыденного существования, не совместимых с восхождением к Инобытию);

Блок онтодвижителя (создающий в сознании сцепку активностей Молитва – Внимание, которая служит «движителем онтологического восхождения», эффективным орудием размыкания сознания к Инобытию);

Блок Телоса (ступени его – уже на подступах к Телосу, что свидетельствуется начинающимися трансформациями человеческого существа и, прежде всего, перцепций, которые обретают радикально новую форму «умных чувств»).

Эти три крупные части практики очень различны по своему характеру и содержанию, по создаваемым конфигурациям энергий сознания. Поэтому антропологическая дескрипция практики также естественно распадается на три комплекса

антропологических задач, или три «блочные антропологии»: антропология покаяния и борьбы со страстями, антропология Умного Делания, или же диады Молитва – Внимание, антропология Умных чувств. Исследование каждой из этих антропологий еще крайне далеко от завершения. Особенно значительные открытые проблемы связаны с двумя высшими блоками, опыт которых несет уже специфические особенности мистического опыта.

Сейчас мы кратко рассмотрим проблемы, связанные с феноменом умных чувств. Природа этих граничных, отчасти уже мета-антропологических явлений остается, по существу, неизвестной и непонятой, хотя фонд свидетельств аскетической литературы не так уж мал и включает в себя прямые поведания личного опыта – в том числе, столь яркие и развернутые как описания преп. Симеона Нового Богослова. Противоречия в этом, однако, нет: в высшем блоке практики, на Антропологической Границе, опыт настолько специфичен, что даже прямое его поведание, как правило, не доносит истинной его картины и не раскрывает его природы. Известные герменевтические проблемы, связанные с проблемой выразимости внутреннего опыта, достигают здесь максимальной остроты. К тому же, на этих ступенях практики становятся все более существенны и явственны воздействия Божественной энергии, аскетический опыт делается благодатным, в собственном смысле *мистическим опытом*, и потому все параллели и аналогии из сферы естественных процессов утрачивают свою законность. И тем не менее, руководясь герменевтическими принципами, созданными в самом исихазме, я прихожу в своих работах к выводу, что претворение перцептивных модальностей на вершинах исихастской практики может быть охарактеризовано как *синэстезис* и *панэстезис*.

Синэстезис (отнюдь не тождественный синестезии, известной в психологии восприятия) – соединение, синтез перцепций: как говорит опыт исихастов, умные чувства представляют собой уже не набор из пяти отдельных модальностей восприятия, а новое единое восприятие, соединяющее в себе все модальности и превосходящее их, совершенное. Панэстезис, или «всечувствие» – принцип нового основоустройства сферы перцептивных способностей. Восприятия человека перестают осуществляться посредством особых «органов чувств», вместо этого они осуществляются всем радикально меняющимся человеческим существом. Обретаемая способность целостной, холистической восприимчивости – стойкий мотив в свидетельствах исихастских учителей (с аналогами и в других традициях). «Беседы» Макария/Симеона, Симеон Новый Богослов, Палама – все говорят согласно, что на вершинах пути аскезы, в событиях встречи с Божественными энергиями, воспринимаемыми как свет, подвижник воспринимает этот Нетварный Свет не физическим зрением, а всем существом, «сам весь став светом», по повторяющемуся у мистиков выражению. Отсюда явствует, что исихастский панэстезис, передача способностей восприятия от органов чувств всему человеческому существу, может интерпретироваться как возникновение в финале аскетической практики некоторого *«тела без органов»*. Этот новый образ или модус телесности человека не должен, однако, мыслиться аналогично прежнему телу в пространстве-времени, поскольку в опыте приближения к Телосу пространственно-временные измерения опыта также радикально трансформируются (в частности, проявляются эффекты дискретной темпоральности). Панэстезийная формация тела проявляется как энергичное, динамическое образование.

За счет таких свойств, здесь возникают известные переключки с современным концептом тела-без-органов, впервые появившимся у А.Арто и получившим большую

популярность в постмодернистской философии (благодаря, прежде всего, «Анти-Эдипу» Делеза и Гаттари). Согласно Делезу-Гаттари, тело-без-органов – это некий «носитель, основа, которая присваивает себе производство потоков» и, представляя «наиболее примитивную форму жизни», противопоставляется дифференцированным «машинам желаний»; причем эта основа также проявляется сугубо в энергиях, в «интенсивностях». Данный концепт относится к описанию явлений, связанных с бессознательным, – явлений Онтической топики, в терминах синергийной антропологии. В синергийной антропологии мы убеждаемся, что структура и динамика явлений в этой топике и в духовных практиках во многих определяющих аспектах противоположны, ибо они конституируются в одном случае энергиями бессознательного, а в другом – Божественными энергиями, принадлежащими иному образу бытия. Аналогично и здесь: панэстезийное энергийное «тело-без-органов», плод трансцензуса перцепций на вершинах исихастского восхождения, противоположно «наиболее примитивной форме жизни», недифференцированной энергийной прото-формации. И однако, введение единого понятия, связующего две топики, может быть плодотворным. Мы можем считать, что в исихастском опыте и в опыте, описываемом в шизоанализе Делеза-Гаттари, возникают две различные репрезентации тела-без-органов. Их сравнительный анализ мог бы выявить новые черты телесности человека в ее предельных проявлениях, и проведение такого анализа – одна из открытых проблем исихастской антропологии.

При всем том, для понимания предельных феноменов исихастской практики парадигма тела-без-органов, хотя и полезна, но побочна. Ключевая особенность этих феноменов – в другом: в том, что они, как и весь путь практики, развертываются в парадигме личного общения и, принадлежа высшим ступеням этого пути, уже представляют собой начатки целостного энергийного претворения человеческого существа в бытие Личности: что и есть обожение. В бытии Личности – «личном бытии-общении», по терминологии православного богословия – реализуется парадигма перихорезы, полной, непрестанной и вневременной самоотдачи бытия, совершаемой между тремя Божественными Ипостасями. И суть трансформаций, которые испытывает человеческое существо на подступах к обожению, заключается в начинающемся обретении свойств этого образа бытия. Именно в свете этого следует пытаться осмыслить феномен умных чувств. Перихореза – парадигма совершенного общения: полнота самоотдачи в общении, предоставленности себя общению. С этими качествами тесно сближаются предикаты, которые издавна сопоставлялись высшим ступеням духовного опыта: открытость и прозрачность («прозрачность для благодати»). Высшие формы молитвенного делания суть христоцентрическое Богообщение, которое приобретает уже черты общения по образу перихорезы, и в нем подвижник начинает всем своим существом обретать прозрачность для благодати. Сильный образ для описания этой прозрачности был найден еще Нилом Анкирским, одним из ранних (4-5 вв.) исихастских учителей: как он говорит, в «высшей молитве совершенных» подвижник «приближается к Богу, Который видит расположение сердца, отверстие подобно исписанной книге»⁸. Понятно, что этот образ, как и образ исихаста «всецело ставшего светом», выражает совершенную прозрачность для благодати. Но, в равной мере, оба образа выражают всецелую прозрачность человека для общения с Богом и могут рассматриваться как образы исихастского панэстезиса.

⁸ См.: Добротолюбие. Т.2. Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1992. С.229. Здесь данный текст (из соч. «К Магне, диаконисе Анкирской, Слово о нестяжательности») приписан св. Нилу Синайскому, которому в 19 в. атрибутировались сочинения св. Нила Анкирского.

Легко согласиться, в заключение, что трактовка панэстезиса как тела без органов менее адекватна для раскрытия главных аспектов исихастской практики – персонологических, связанных с конституцией личности. Именно в сфере персонологии позиции исихазма и шизоанализа расходятся, может быть, сильнее всего. Структуры личности и идентичности, конституируемые на высших ступенях исихастской практики, выражают, в первую очередь, уникальность каждой человеческой личности. Этот ключевой предикат христианской концепции личности ярко передается в образе преп. Нила Анкирского: ведь у каждого в его «исписанной книге» написано свое, не то же, что у других. Он же явно выражается в дискурсе света Макарием/Симеоном: «Все соделается световидным, но... Петр остается Петром, Павел – Павлом и Филипп – Филиппом; каждый, преисполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»⁹. В греческом оригинале тут стоит *hypostasei*, прямо указывающее на обретение личности-ипостаси, облика, предельно чуждого постмодернистскому мышлению.

2. Постмодернистская рецепция аскетизма

Продолжая первую тему, рассмотрим, какой вклад в изучение исихастской антропологии внесли многочисленные исследования в постмодернистском русле, которые, в отличие от Делеза и Гаттари, непосредственно обращаются к феномену аскезы. Начало постмодернистских исследований аскезы было обещающим: эти исследования возникали под влиянием трудов Питера Брауна и Мишеля Фуко, а эти знаменитые авторы, хотя и проводили весьма различные идеи, но оба рассматривали феномен аскезы с антропологических позиций, намечая новые плодотворные подходы к антропологии аскетических практик. Но сколько-нибудь основательного развития этих подходов не последовало.

Из антропологической тематики в работах данного направления затрагиваются почти исключительно проблемы телесности. Неудивительно: тело, как мы знаем, едва ли не главный концептуальный персонаж постмодернистской мысли. В соответствии с ее предпочтениями, тематизация «тела подвижника» не столько строит концепт в автономном дискурсе телесности как таковой, сколько сдвигает его в господствующие дискурсы постмодернистского философствования: дискурсы власти, политики, желания, – подчиняя антропологическую перспективу социальной и политической (меж тем как Фуко все же сумел освободиться от такого подчинения). «Строительство аскетического тела имело следствием тело политическое... Аскетический дискурс по самой природе предполагал дисциплину и определенность, он не допускал открытого вызова, терпимости, неопределенности... Целью аскетизма и аскетического дискурса необходимо служит господство, и потому им с высокой вероятностью присуща нетерпимость... Со временем, сама аскетическая практика отождествилась с политикой Византийского государства... Византийские монастыри стали участниками игр власти и подчинения... И само авторитарное Византийское государство сделалось репликой аскетического субъекта»¹⁰. Вопиющий редукционизм выраженной здесь позиции, практически целиком игнорирующий и духовную, и антропологическую суть явления (так что собственно о телесности мы тут не узнаем ничего), – не крайний, а скорее типичный пример. В

⁹ Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. граес. 694). М., 2002. С.652.

¹⁰ A.Cameron. Ascetic closure and the end of Antiquity // Asceticism. Ed. by V.L.Wimbush, R.Valantasis, with the assistance of G.L.Byron, W.S.Love. Oxford Univ. Press, 1995. 157-158.

развитом постмодернистском дискурсе, тело, как и все прочие концептуальные персонажи, призвано служить Высшему Началу, коего имя – Текст. «Постмодернизм придает телесности конфигурацию фокуса интерпретации»¹¹, и жаргон «нарративного тела», «тела как текст, как цепь означающих» и т.п. успешно преграждал путь к сколько-нибудь глубокому раскрытию реальной антропологической роли тела. Как правило, в «фокус интерпретации» попадали лишь дежурные гендерные и сексуальные аспекты.

Тем не менее, отдельные работы все же подходили к антропологии аскезы конструктивней и глубже. Стоит здесь указать, в частности, ценный текст Р.Валантасиса, в центре которого – аскетическая демонология, и ее анализ производится в рамках достаточно адекватной трактовки аскезы, лишь с малыми воскурениями идолам Тела и Текста. Монашеская борьба с бесами осмысливается здесь на базе известного психологического подхода, описывающего структурирование человеком своего опыта как «метафорический» механизм, в котором для структурирования одной области опыта служат гештальты, переносимые из другой области. «Как аскеза, так и демонология суть метафорические системы, в которых метафора организует и коммуницирует опыт монаха: действия беса – метафора, ибо это – гештальт из определенной области, используемой для организации и объяснения монашеского опыта... Бесы – это персонификации антропологического опыта, используемые для объяснения сложных отношений между частями тела, телесными желаниями и активностями и естественным противлением телесным изменениям, требуемым культивацией добродетели»¹². При скудости современных исследований аскетической демонологии (и, пожалуй, полном отсутствии исследований аналитических, с попыткой научной интерпретации), критический анализ предложенного здесь подхода, внимательно сопоставляющий его с позициями самой аскетической традиции, ее органа, надо признать нужной задачей.

Помимо проблематики тела, под прямым влиянием Фуко изучались также «технологии себя»: структуры самоидентичности в аскезе и способы их конституции. В одной из немногих работ, пытающихся провести установку и методологию участности, понимания аскетического сознания изнутри, Мэрилин Надь обнаруживает у Фуко крупные преувеличения сходств и заимствований раннехристианской аскетики у стоиков, равно как игнорирование важных различий между этими двумя руслами – различий, вносимых, в частности, глубоким родством и преемством между аскезой и мученичеством (Фуко полностью игнорирует их связь). Анализируя «технологии себя» в аскезе, она оценивает их совокупность как «альтернативный путь к самости (the self). Самость, формируемая таким образом, по праву может быть названа *контркультурной идентичностью*»¹³. Как видно отсюда, установка участности приносит плоды: что отнюдь не типично для постмодернистской рецепции аскетизма, в оценке аскетических стратегий личностного строительства автор весьма приближается к раскрытию подлинных мотиваций аскетического опыта – как опыта радикальной альтернативы мирскому способу существования. Как в этой оценке, так и в критике Фуко, выводы работы близки также к позициям синергичной антропологии. Но многие существенные вопросы здесь остаются не раскрыты. Связь христианской аскезы и мученичества, лишь бегло

¹¹ E.Wyschogrod. The howl of Oedipus, the cry of Heloise: From asceticism to postmodernist ethics // Asceticism. P.26.

¹² R.Valantasis. Daemons and the perfecting of the monk's body: Monastic anthropology, daemonology, and asceticism // Semeia. 1992, v.58. P.70-71.

¹³ M.Nagy. Translocation of parental images in Fourth-century ascetic texts: Motifs and techniques of identity // Semeia. 1992, v.58. P.16.

отмеченная М.Надь, для самого аскетического сознания (а равно и общецерковного) основоположна и конститутивна: подвижник стремится осуществить тот же опыт совершенного соединения со Христом, который достигался в мученичестве. Понятно, что данная связь не могла остаться и не оставалась лишь чисто идейной, но имплицировала и некоторые соответствия в антропологии двух столь внешне различных практик; в частности, должны были создаваться определенные моменты сходства и общности между «телом подвижника» и «телом мученика». Раскрытие связи аскезы и мученичества в ее антропологическом содержании остается сегодня одной из открытых проблем исихастской антропологии.

Что же до постмодернистской рецепции, то она, в итоге, оказывается довольно неоднородным явлением. В целом, она не стала заметной вехой в изучении исихазма, по двум весомым причинам: во-первых, ее ведущие принципы скорее мешали, чем помогали увидеть главные измерения предмета, религиозные, онтологические и антропологические, в их действительном значении; во-вторых, за пределами ее внимания практически целиком остался зрелый поздневизантийский, а также и русский исихазм, без учета которых невозможно понимание феномена исихазма в его цельности. Однако, как мы видели, ее авторы и ее работы порой преодолевали давление постмодернистского канона – и в таких случаях, новые техники и методологии, развитые постмодернистской мыслью, успешно служили углублению современного понимания исихазма. Возможности подобного их использования еще отнюдь не исчерпаны.

3. Исихастская практика и практики церковности

За пределами антропологии, актуальной и малоизученной проблематикой являются отношения исихастской традиции с ее внешним окружением. Конечно, это окружение многообразно; можно условно представлять его в виде последовательности концентрических сфер, располагающихся вокруг исихастского ядра, от его ближайшего окружения ко все более отдаленному. С каждой из этих сфер отношения строятся по-своему; мы рассмотрим два примера из числа наиболее существенных.

Первый пример касается самого близкого окружения. Исихастская традиция – часть сложной, гетерогенной религиозной традиции, объемлющей литургическую и богослужебную жизнь Церкви, догматику и богословие, церковную иерархию и церковные институты. В этом универсуме церковности, к ее самому узкому окружению принадлежит обширный комплекс религиозных практик: участие в таинствах Церкви, практики литургического и храмового благочестия, иконопочитание, формы молитвы, отличные от Умного Делания, и т.д. Каковы отношения между исихастской практикой и всеми этими видами практик? Это немаловажный вопрос, а точнее, целый круг вопросов, от которых весьма зависит положение исихазма в жизни Церкви и его восприятие в широком церковном сознании. Но к ним никогда не было особенного внимания. По большей части, они возникали внутри самой исихастской традиции как вопросы ее практического существования, вопросы об отношении исихастов к обычным, всеобщим формам церковной жизни. Обращаясь же к их анализу, мы видим, прежде всего, что ввиду огромного разнообразия и разнородности церковных практик, проблема необычайно дробится. Разные практики обладают и весьма разным религиозным содержанием, в основе их лежат разные виды опыта – и априори их отношение к исихастской практике тоже может быть очень разным. Поэтому ответ на вопрос следует искать, избирая тот или

иной конкретный класс практик. Сейчас мы рассмотрим всего один такой класс, однако самый существенный: практики, основанные на соборном опыте Церкви.

Соборный опыт – специфический вид коллективного или интересубъективного опыта, отмеченный тем, что в Восточнохристианском дискурсе именуется «Богодухновенностью», присутствием благодати. Это – один из ключевых видов религиозного опыта в Православии, на котором зиждутся основоположные феномены церковного бытия: прежде всего, сама *Церковь*, для которой «соборность» – ее «третий признак», один из определяющих атрибутов; затем *Евхаристия*, определяемая православным богословием как «таинство собрания» (ср., напр.: «В природе самого Евхаристического собрания лежит совершение Евхаристии... предстоятелем в сослужении всего церковного народа»¹⁴); и наконец, *догмат* – догматические определения, рождаемые в рамках феномена Собора. Наряду с этими главными феноменами, соборный опыт является конститутивным и в целом ряде прочих церковных практик, в частности, в остальных таинствах (помимо Евхаристии) – ибо они суть таинства *Церкви*, имеющие необходимо предпосылкой соборное бытие Церкви. Проблема отношения подобных практик к исихастской практике сводится, таким образом, к определению отношения исихастского опыта и соборного опыта. Поскольку же опыт исихастской аскезы в своем основном содержании индивидуален (хотя включает и транс-индивидуальные аспекты), то между двумя видами опыта имеются важные различия, и отвечающие им практики – существенно различного характера. В известной мере, русло *аскетических практик* и русло *соборных практик* независимы друг от друга, и в жизни Церкви, в церковном сознании они могут соотноситься между собой по-разному; в частности, одному из этих русел может отдаваться предпочтение перед другим.

Как мы говорили выше, с середины XX в. в православной мысли стало признанным, что именно исихастский опыт есть квинтэссенциальный опыт, стяжаемый в Православии, и исихазм есть ядро и стержень православной духовности. С другой стороны, однако, имеются основания и к тому, чтобы важнейшим и ключевым видом христианского опыта признавался бы опыт соборный – в первую очередь, опыт Евхаристии. «Евхаристия – квинтэссенция всего служения Христа... Божественная Евхаристия выражает, и открывает, и осуществляет в истории саму Церковь»¹⁵. Наряду с исихастско-паламитским богословием, начиная также с середины XX в., в Православии формируется «евхаристическое богословие», развиваемое в трудах о. Николая Афанасьева, отчасти и о. Александра Шмемана, а затем митрополита Иоанна Зизиуласа. Оформление двух таких направлений в православной мысли естественно: в них выражают себя два указанных рода религиозного опыта, на которых, в свою очередь, базируются два типа или уклона в православной религиозности и православном благочестии.

На поверхностном уровне, два направления могут видаться как по-разному строящие иерархию ценностей и приоритетов в христианской духовности, диктующие различные стратегии христианской жизни, а потому – конкурирующие или даже враждующие. Не раз каждое из них обвинялось в односторонности, преувеличении роли одних слагаемых христианского бытия за счет других и в ущерб целому. Не уходя вглубь истории, можно указать, например, что выпадами и подозрениями в адрес аскетико-паламитской линии в богословии пестрит «Дневник» Шмемана, где автор пишет, в частности, так: «Меня беспокоит отождествление этой линии с Православием. Это уже не *pars pro toto*, а

¹⁴ Прот. Николай Афанасьев. Трапеза Господня. Рига, 1992. С.55.

¹⁵ Митрополит Иоанн Зизиулас. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева Пустынь. 2009. С.45.

выдавание ее за само “toto” ... Богословы в Сербии строчат диссертации – и все, почти без исключения, о паламизме, о спорах XIV века... словно ничего другого в Православии нет... Мне кажется ошибочным само выделение этой «духовности» в какую-то Ding an sich, некий ... тонкий «нарциссизм», во всем этом разлитый»¹⁶, и т.д. и т.п. Сходные обвинения в недооценке соборного (экклезиального, евхаристического) опыта вызывали и мои работы по исихастской традиции (ср., напр.: «Хоружий... отделяет «полноту прямого Богообщения» [в исихастской практике – С.Х.] от евхаристической жизни Церкви», питает «откровенное равнодушие к не нужной ему по существу экклезиологии»¹⁷). В свою очередь, в адрес евхаристического богословия направлялись довольно симметричные упреки; как писал Зизиулас, «Время от времени высказываются мнения о «чрезмерном» отождествлении этих двух реальностей [Церкви и Евхаристии – С.Х.] и об «однобоком» выделении Божественной Евхаристии в ущерб другим составляющим Церкви»¹⁸.

По нашему убеждению, однако, подобные упреки и противопоставления двух русл неплодотворны и, главное, не обоснованны; аскетический и соборный (в первую очередь, евхаристический) опыт в Православии внутренне согласованы и взаимно необходимы. Так подчеркивал о. Георгий Флоровский, особо ссылаясь здесь на богословие преп. Максима Исповедника: «Таинства и подвиг – это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни»¹⁹. Исихастский подвиг совершается исключительно в Церкви, во включенности в жизнь Тела Христова, и евхаристическое общение он видит необходимым и достаточным условием этой включенности, отнюдь не расходясь с евхаристической экклезиологией. Евхаристия – его необходимая и непрменная предпосылка. Об этом сколько угодно свидетельств самих подвижников; и о. Иоанн Мейендорф резюмирует: «По мысли Паламы, вся исихастская мистика основана на таинствах, в особенности, на Крещении и Евхаристии»²⁰. Однако и евхаристическая экклезиология при ближайшем рассмотрении выводит, в свою очередь, к необходимости аскетического измерения христианской жизни. Убедиться в этом возможно многими путями, в частности, опираясь на общий обеим сферам «эсхатологический вектор». В качестве одной из опасностей для Церкви митрополит Иоанн указывает утрату этого вектора, когда «Церковь рискует удовольствоваться своей деятельностью в истории, своими таинствами... и не ожидать уже пришествия Царствия Божия»²¹. И можно считать по праву, что в опыте подвига Церковь борется с этой опасностью – воспроизводит свою эсхатологическую устремленность, опыт ожидания «последних вещей». С митрополитом Иоанном прямо перекликается митрополит Каллист (Уэр): «Исихасты исполняют пророческое служение в Церкви, указуя на грядущее Второе Пришествие Христа»²². Устремленность к обожению в исихастской аскезе есть, как многими отмечалось, именно эсхатологическая устремленность, установка приуготовления себя к «последним вещам»; и *аскетическая составляющая в опыте Православия близка и родственна эсхатологической составляющей*, необходимость которой подчеркивает Зизиулас в своем евхаристическом богословии. Но есть и еще более существенная почва общности. Исихастский подвиг находит богословское выражение в

¹⁶ Прот. Александр Шмеман. Дневники 1973-1983. М., 2005. С.539, 577.

¹⁷ И.Б.Роднянская. Несколько философских вопросов к современной версии «православного энергетизма» // Континент, 2008. Т.138. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/138/ro21.html>.

¹⁸ Митрополит Иоанн Зизиулас. Цит. соч. С.45.

¹⁹ Г.В.Флоровский. Византийские Отцы V-VIII вв. Изд. 2. Gregg Int. Publ. 1972. P.221.

²⁰ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и Восточно-христианская мистика. М., 2003. С.319.

²¹ Митрополит Иоанн Зизиулас. Цит. соч. С.41.

²² Archim. Kallistos Ware. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977.IX.P.53.

современном православном «богословии личности», тогда как для опыта соборного и евхаристического руслом такого выражения выступает «богословие соборности». Я в свое время проделал сопоставление этих богословских русл – и пришел к выводу об их сущностной тождественности: «Позиции богословия соборности во всем главном, в своем онтологическом и догматическом содержании, целиком тождественны позициям богословия личности»²³. Корень этой тождественности – в общей обращенности ко Христу: «Тело Христово изначально и неотрывно связано с Главою, и экклезиология, верная истинному христианскому опыту, не может не ставить себя в христоцентрическую перспективу. Будучи же поставлена в эту перспективу, она не может не стать сущностно тождественной богословию личности»²⁴. И в силу этого, соборный опыт, опыт евхаристического общения в своей глубине и полноте не могут не выводить к признанию необходимости – для каждого в свою меру! – аскетического измерения христианской жизни. Впрочем, в луче духовно-нравственного чувства этот вывод ясен и без теологических ухищрений: чем может стать соборный и церковный опыт без аскетической составляющей, без личного, собственного труда стяжания Духа Святого, ярко рисует Блок в хрестоматийных строках про русского прихожанина после литургии: «... А воротясь домой, обмерить на тот же грош кого-нибудь / И пса голодного от двери, икнув, ногою отпихнуть»... Вновь обратимся к Флоровскому, который передает богословие преп. Максима так: «Дары, подаваемые в таинствах, должны быть удержаны и возвращены. И только через произволение [нравственно-волевой, аскетический акт! – С.Х.] они могут проявиться, претвориться в действительность нового человека»²⁵. И, что нельзя забывать, церковная практика Православия давно и прочно включила определенную аскетическую подготовку в сам евхаристический опыт, связав причастие с покаянием на исповеди и постом.

4. Исихазм и неоплатонизм: сопоставление на материале мистики Света

Следующая тема – также об отношениях исихазма со своим внешним окружением, но теперь с дальним окружением, за пределами христианства: а именно, с мистикой неоплатонизма. Эта дальность, однако, относительна, ибо давно и не без оснований считалось, что в кругу мистических и интеллектуальных традиций, исихазм и паламизм – в ближайшем соседстве и родстве с неоплатонизмом. Их отношения – весьма важная и активно обсуждаемая тема, в частности, оттого что ввиду глубоких неоплатонических влияний в истории мысли, в этих отношениях коренится и решение многих существенных компаративистских проблем: исихазм (паламизм) и псевдо-Дионисий, исихазм и Экхарт, равно как и шире, исихазм и западная мистика, исихазм и классический немецкий идеализм и др. При этом, в науке с давних пор преобладала позиция, согласно которой исихастская мистика и богословие Паламы принадлежат неоплатоническому руслу или, по меньшей мере, несут его определяющее влияние. Эта позиция имела под собой солидные основания.

Исторически, исихазм начинает складываться немногим позднее неоплатонизма, и в том же поздне-эллинистическом мире. Хотя первые отцы-пустынники Египта и

²³ С.С.Хоружий. Богословие соборности и богословие личности: Симфония двух путей православного богословия // А.С.Хомьяков: Poet, Philosopher, Theologian. Holy Trinity Seminary Press. Jordanville, N.Y., 2004. P.64.

²⁴ Там же. С.65.

²⁵ Г.В.Флоровский. Цит. соч. С.221

Палестины принадлежали скорее копто-язычной, чем греко-язычной среде, и их практика отнюдь не имела особой интеллектуальной направленности, однако уже и ранний исихазм заведомо не избежал некоторого неоплатонического влияния, равно как и влияния стоиков, другой из главнейших позднеантичных школ. В дальнейшем, по мере постепенной разработки Умного Делания и создания исихастского богословия, взаимодействие с неоплатонизмом углубляется. Обе школы развивают практики духовного восхождения и мистических созерцаний, и притом их связует существенная *дискурсивная общность*: они используют один язык, греческий, и в немалой степени, также один концептуально-терминологический фонд, созданный неоплатонизмом: богатство этого фонда и его изошренная дифференцированность породили заимствования из него едва ли не в большинстве европейских мистических и философских течений. И вкуче из этих факторов легко сделать заключение, что оба духовных явления имеют одну и ту же природу, исихазм следует в русле неоплатонизма – что и утверждает указанная позиция.

Однако, если не ограничивать анализ уровнем спекулятивных структур, но учесть и уровень структур опыта, следуя описанной в Преамбуле современной рецепции исихазма, – за почти одинаковым языком выражения обнаруживаются глубоко разные явления. Согласно этой рецепции, взаимодействие двух школ, базирующихся на разных формациях религиозного опыта, представляет собою не столько влияние, сколько переплавку почерпаемых элементов и их интеграцию в принципиально иной контекст. Входя в контекст исихастского опыта, мы наглядно убеждаемся в этом. Прежде всего, мы констатируем первое глубокое размежевание: если неоплатонизм (даже и поздний теургический неоплатонизм Ямвлиха-Прокла) принадлежит руслу спекулятивной мистики, в которой путь созерцания-соединения проходит ум, то исихазм принадлежит руслу духовной практики, в котором достижение созерцания-соединения – духовно-антропологический, холистический процесс, проходимый цельным человеческим существом. Это размежевание, в свою очередь, отражает более крупномасштабные различия в антропологии и онтологии, разделяющие уже не столько исихазм и неоплатонизм, сколько в целом античную и христианскую мысль. Для античности, ум – божественное начало (*онтология единого бытия*) и, следуя своей природе, он высвобождается из связей с телесностью и всем, что чуждо уму (*дуалистическая антропология*), и достигает возвращения, *epistrophe*, в стихию чистой божественности. Для христианства, мир и Божественное бытие онтологически разделены (*дуалистическая онтология*), но Боговочеловечение создает предпосылки преодоления разрыва, и человек как целое, как духовно-телесное единство, трансцендируя свою природу, имеет осуществить это преодоление (*интегральная, или холистическая антропология, anthropologie unitaire*).

Разумеется, все пока отмеченные различия – из разряда отлично известных общих мест. Но более детальное вхождение в конкретику опыта позволит добавить к ним другие, которые прежде почти не отмечались в науке, хотя они идут в самую суть и в корень сравниваемых явлений. Сейчас мы заведомо не можем рассмотреть опыт исихазма и неоплатонизма хотя бы с относительной полнотой, но мы выберем для сопоставления двух традиций ключевой предмет их опыта: *свет мистических созерцаний*.

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»²⁶.

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»²⁷.

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 – бжюности 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»²⁸.

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

5) Коль скоро созерцание есть претворение ума в Свет и его

²⁶ Плотин. Эннеады. VI 9, 11; VI 9,10. СПб., 1995.С.291

²⁷ Там же. V 5, 8. С.124.

²⁸ Там же. VI 9,9. С.290.

(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 Платонов 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»²⁹. 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. Напротив, с позиций христианства, такое толкование органично и необходимо. Все его предпосылки присутствуют в христианской догматике, и в исихазме оно закрепляется практическим опытом.

К исихастскому опыту мы и перейдем, ограничиваясь, однако, его высшими ступенями, что подводят к световым созерцаниям. Исихастский дискурс света представлен почти у всех учителей исихазма, от Евагрия Понтика (IV в.) и до наших дней; но на всем этом пути выделяются три автора, кого можно назвать Учителями Света *par excellence*: Макарий/Симеон (IV-V вв.), Симеон Новый Богослов (X-XI вв.) и Палама (XIV в.). Световой опыт у них особенно богат и выражен особенно ярко, развернуто. Но если у двух первых авторов это выражение почти целиком описательно, образно и эмоционально, то у Паламы уже налицо и богословская рефлексия, зрелый концептуально-аналитический подход. Он вполне выдерживает сопоставление с дискурсом Плотина, и, главный труд Паламы, «Триады», дает полную возможность сравнения умной оптики «Эннеад» с исихастским учением о Свете.

В первую очередь, надо констатировать немалое родство со световым опытом неоплатонизма, параллелизм духовных процессов. И в той, и в другой традиции развертывается восхождение к Свету что превыше чувственного, земного света, и это восхождение завершается созерцанием Света. И в той, и в другой традиции созерцание есть в то же время соединение с созерцаемым. И столь же определенно исихазм отличает и отделяет способность созерцания Света от способности чувственного зрения, как и от всех телесных чувств вообще. У Паламы это отличие проводится еще резче чем у Плотина: он подчеркивает, 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»³⁰.

Усиленное утверждение того, что созерцаемое не только сверхчувственно, но и сверхразумно, уже не согласуется с мистикой «Эннеад», для которой ум, в

²⁹ П.Адо. Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С.67.

³⁰ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С.79, 89, 300, 82, 338.

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

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

Фаворское Преображение – 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, немислимим в мире Плотина. И вслед за ним, «созерцание по образу Преображения» тоже оказывается радикально отличным от всего, что совершается в этом мире, иноприродным ему. 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; «тело вместе с душой проходит духовное поприще» (Палама/Максим Исповедник). Опыт же неоплатоников – сугубо интеллектуальное созерцание, истово очищаемое и отделяемое от всех влияний телесности. 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. Укажем различия их конкретней.

Фаворское Преображение вполне по праву рассматривается как созерцание; но это – новое и особое созерцание, для которого даже формула «созерцание-соединение» весьма недостаточна. В евангельском описании, событие предстает, прежде всего, как интенсивное *общение*, личное и диалогическое. Созерцание-соединение учеников с Божественною реальностью есть их включение в эту реальность как в мир общения, где пребывают «Моисей и Илия, с Ним беседующие» (Мт 17, 3). И они включаются не как безгласные наблюдатели, все синоптики сообщают реплику Петра – и это значит, что человек в *христианском* созерцании-соединении (обождении) – участник общения, диалога с Богом. Здесь – 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 конце 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 в уже приводившемся речении: «Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»³¹. 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. И в этом претворении человек сам конституируется в личность, «лицетворится» (термин Л.П.Карсавина). 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.

Вся глубина расхождения двух традиций и двух формаций опыта отсюда уже ясна. Как явствует из рассмотрения личностного содержания исихастских созерцаний, их опыт – конститутивный опыт, в нем формируются структуры личности и идентичности человека. Тождество опыта Света и опыта личного общения, конституирующего человека: в этом сама суть того нового рода светового опыта, что дан в «созерцании по образу и подобию Преображения». В этом же – суть всех отличий Фаворского Света и Света Платинова. Два рода Света и световых созерцаний отвечают не просто разному опыту, но

³¹ Преп. Макарий Египетский. Цит. изд. С.652.

разному конститутивному антропологическому опыту: за ними стоят разные личностные структуры, разная персонология и антропология. Коротко – разный человек!

Отсюда вытекает и более общий вывод. Световой опыт – не просто частный пример, частное явление, в котором исихазм и неоплатонизм оказались взаимно далеки. Все Исихастские споры были спорами о Свете Фаворском. В нем исихасты и Палама видели краеугольный камень исихазма. Его обсуждение – главное содержание «Триад», и все богословие Паламы было по справедливости названо «фаворским богословием» (архимандрит Киприан (Керн)). И если исихазм в корне расходится с неоплатонизмом не в некой частности, а на своем краеугольном камне – мы должны заключить, что не может быть верным и общий тезис о принадлежности исихастской мистики и богословия Паламы к неоплатоническому руслу.

Сегодня в этом заключении – ничего нового. Мы лишь подтвердили на примере конкретного, притом ключевого, явления те же выводы, к которым приходит современная опытно-ориентированная рецепция исихазма и паламизма. Прямое обращение к почве опыта с неизбежностью влекло за собой пересмотр многих компаративистских оценок. Один из ближайших предшественников новой рецепции, только что упомянутый архимандрит Киприан (Керн) еще писал так: «То, что открылось... взору Плотина... так же и св. Григорий Палама описывает плоды своих мистических прозрений³²... Плотин... сроден Паламе»³³. Но для о. Иоанна Мейендорфа, чьи труды заложили фундамент нового этапа, пересмотр этих привычных оценок старой науки стал сквозной темой, одним из основных пунктов его трактовки исихазма и Паламы. Пересмотр стал радикальным, достаточно привести хотя бы следующее суждение о. Иоанна: «Учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточнохристианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма»³⁴. В последовавшем бурном развитии исихастских и паламитских штудий позиции Мейендорфа в некоторых вопросах вызвали возражения, оспаривались³⁵; однако в проблеме «исихазм и неоплатонизм» эти позиции, вполне отвечающие установкам феноменологического и антропологического поворота в гуманитарной науке, были, в целом, приняты и развиты далее.

В последний период появляются новые исследования богословия Паламы, восстанавливающие богатый спектр его взаимодействий с античными учениями; и большею частью, интерпретация этих взаимодействий соответствует принципу «скорее переплавка, чем влияние». Наряду с прочим, тут заново, на современной источниковедческой и методологической базе, анализируется важнейший пункт о паламитской трактовке способа связи, причастности сущего (мира и человека) Богу. Ясно, что данный пункт связан, в частности, и с таким принципиальным вопросом как отношение паламизма к неоплатонической теории эманации. Конечно, на общем уровне, неприемлемость эманационизма не только для паламитской, но и вообще христианской мысли очевидна: он находится в противоречии и с библейским учением о Творении, и с событием Боговоплощения, и со всею икономией отношения христианина ко Христу. Однако влияния эманационизма в христианском богословии вполне могут возникать (и не раз возникали) в трактовке отношения Бога и мира. В работе Д.С.Бирюкова делается

³² Архим. Киприан (Керн). «Духовные предки св. Григория Паламы» (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль (Париж). 1942. С.129.

³³ Он же. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.54. (1-е изд. Париж, 1950).

³⁴ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Спб., 1997. С.326.

³⁵ Например, в вопросе об интерпретации Ареопагитик: см. выше, с. XXX.

вывод, что у Паламы «речь о причастности сущего Божеству ... подразумевает синтез платонической и аристотелевской парадигм причастности»³⁶. Однако, идентифицируя и различая у Паламы «дискурс личной причастности», относящийся к обожению, и «дискурс природной причастности», указывающий на «устойчивость в бытии», автор не трактует ни тот, ни другой дискурс как эманационистский, и православное богословие причастности отнюдь не отождествляется с теорией эманации. Чистые же, без переплавки, неоплатонические влияния он находит, напротив, у антипаламита Никифора Григоры³⁷. Большинство современных авторов учитывается и глубокая укорененность святителя в афонской традиции, так что в конечном итоге, опыт умного делания остается направляющим ориентиром создаваемой рецепции Паламы, *учителя исихастов*.

Но при всем том, нельзя не упомянуть, завершая раздел, что старая позиция, относящая паламитскую и исихастскую мысль к руслу неоплатонизма, и ныне остается широко распространенной. Она, пожалуй, и не может уйти совсем, ибо исследовательская практика, когда история мысли и духовной жизни рассматривается на уровне учений и доктрин, не достигая порождающего уровня конститутивного опыта, едва ли когда-либо прекратится: за нею давняя, мощная традиция, и сама специфика гуманитарных штудий, материал которых на львиную долю – тексты с учениями и теориями, привязывает их к этому уровню. Целиком в рамках этой позиции написан ряд недавних отечественных монографий³⁸. Но дальше всех, видимо, заходят авторы доклада на одной из также недавних конференций, где заявляется: «Неоплатонизм (исихия) на Руси являлся не философской системой, а образом жизни, формой личного поведения, суть которого составляли подвижничество и жертвенность»³⁹. Здесь к неоплатонизму относят вообще весь «образ жизни» русского христианина, представляя наше отечество нацией поголовных неоплатоников...

Заканчивая, повторим наш основной вывод: старый тезис о неоплатонизме паламитской и исихастской мысли возможно оправдать лишь в рамках классической метафизики, спекулятивного и эссенциалистского дискурса, игнорирующего опытные корни мысли. Лишь игнорируя всецелую укорененность Паламы в мире исихастской практики, холистической и личностной, в противовес мистике неоплатоников, можно быть слепым к бесспорному факту: *«Триады» – размежевание с «Эннеадами», а не следование им!*

Таким образом, наша узкая и специальная тема выводит к широкой и принципиальной проблематике, как компаративистского, так и чисто философского свойства. В компаративистской области, как указывалось в начале раздела, есть целый ряд близких и важных, активно обсуждаемых тем; в их исследовании также еще бытуют стереотипы классической метафизики, а обсуждение их разворачивается большей частью

³⁶ Д.С.Бирюков. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. 2009. С.151.

³⁷ Ср., напр., там же, с.173: «Григора, следуя интуициям нехристианского неоплатонизма, противоречит традиционному святоотеческому учению».

³⁸ См.: М.Ю.Реутин. «Христианский неоплатонизм» XIV в. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2011. Он же. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. Ю.Черноморец. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. Київ, 2010.

³⁹ И.Л.Григорьева, Д.В.Мельников. К вопросу о византийской традиции в богословии братьев Лихудов // Лихудовские чтения. Материалы Научной Конференции «Вторые Лихудовские Чтения». Вел.Новгород, 24-26 мая 2004 г. Вел.Новгород, 2009. С.27.

на устаревшей классической платформе. Поэтому обращение к почве исихастского опыта – установка, возможности которой далеко не исчерпаны; и пересмотр с ее помощью старых позиций в понимании феномена исихазма должен продолжаться.

5. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий

Очередная и последняя тема нашего обозрения выходит в новую область: в проблематику отношений исихазма с социальной и политической реальностью. Эту проблематику мы затрагивали уже в нескольких текстах данного тома: не только в подразделе «Исихазм и общество», но и в очень старой работе «Исихазм и история», в описании исихастской «этики возврата», при обсуждении русского старчества... Синергичная антропология развивает для ее анализа особый аппарат, использующий понятия примыкающих и поддерживающих практик. И тем не менее она остается только початой; многие принципиальные вопросы не только еще не решены, но и не поставлены. Сейчас мы рассмотрим в ее рамках один конкретный вопрос, имеющий несомненную актуальность⁴⁰.

(а) К вопросу о дефинициях.

Понятие политического исихазма, введенное Г.М.Прохоровым еще в 60-е гг. прошлого века, в последний период интенсивно исследуется и все активнее эксплуатируется. В то же время, сам термин, на мой взгляд, нуждается в дополнительном продумывании и уточнении. Не занимаясь специально феноменом политического исихазма, я в то же время немало занимался изучением исихазма как такового, в том числе, и проблемой его точного определения как духовного и антропологического явления; и я заметил, что термин «политический исихазм» предполагает в своем предмете такие свойства, которые несовместимы с определяющими чертами исихазма, противоречат его природе. Возникла необходимость тщательней разобраться в дефинициях, а также и рассмотреть более внимательно, каким явлениям эти дефиниции отвечают.

Не углубляясь в историю, не напоминая длинного набора определений исихазма, дававшихся Мейендорфом и другими авторами, я лишь кратко укажу сейчас современную трактовку, как она формулируется в дискурсе синергичной антропологии.

Исихазм есть духовно-антропологический феномен следующего рода. Это – духовная практика, т.е. по определению, двойственная структура, диада или двуединство индивидуальной практики и соборной, общественной традиции, сообщества, объединенного задачей продуцирования, воспроизводства и трансляции определенного антропологического опыта, опыта практики. Т.о., данный феномен не заключен в рамках индивидуального существования человека, у него есть коллективно-исторические измерения. Но они не меняют его антропологической природы, ибо весь смысл и назначение традиции, включая и ее соборные измерения, – в хранении и передаче чисто антропологического опыта, опыта индивидуальной практики. Далее, еще существенно, что данная практика выделена и уникальна. Это – особая онтологическая практика человека, практика его восхождения к актуальному онтологическому трансцендированию,

⁴⁰ Нижеследующее – замечания к докладу В.В.Петрунина о политическом исихазме (Семинар «Феномен человека в его эволюции и динамике», Москва, 18.04.2012).

изменению собственного способа бытия. Как таковая, она носит альтернативный характер по отношению ко всей совокупности обычных эмпирических антропологических практик, как равно и практик социальных, культурных, политических и всех прочих.

Эта альтернативность, радикальная инаковость духовной практики и любых эмпирических практик часто недооценивается или вообще упускается из вида. В тезисах к сегодняшнему докладу можно прочесть: «Иисусова молитва фактически стала «политической молитвой», ориентированной на преображение православной ойкумены». Здесь полное – и совершенно недопустимое! – снятие грани между практикой духовной и политической. Нет и не может быть «политической молитвы», как и «политической литургии»⁴¹, «политической Евхаристии»... и как не может быть «политической исихии» или же «политического сведения ума в сердце». Все это суть Богообращенные действия, актуализующие отношение человека к Богу, тогда как любые политические практики, по определению, актуализуют его отношение к полису, к социальной реальности. Никакая практика не может выстраиваться одновременно к Преображению, обожению и к некоей политической цели. В сфере политики – своя *политическая антропология*, свои жестко накладываемые модели поведения и стратегии действия. Это глубочайше не исихастские стратегии и модели, и если исихаст их усваивает и действует по ним – он уже не исихаст! И беспокоит, что вновь забываются эти прямейшие следствия сказанного еще в Нагорной Проповеди («Не можете служить Богу и мамоне» (Мф 6,24)) и затем бесчисленно повторенного подвижниками (вот хотя бы: «Невозможно занять ум Богом и мамоною», св. Иоанн Лествичник⁴²).

Теперь – что такое «политический исихазм». Как нетрудно видеть, в самом термине лежат уже указания на то, какой смысл он может нести. Перед нами простая языковая конструкция, в которой прилагательное конкретизирует, определяет природу существительного. Иначе говоря, политический исихазм – это исихазм, который имеет или приобретает политическую природу, представляет собой политическое явление или движение. Однако, как только что мы сказали, исихазм политической природы иметь не может! Это – духовная практика, и его природа – антропологическая, онтологическая, мистико-аскетическая, которая альтернативна политической природе и с нею несовместима. И отсюда вытекает простой вывод: *исихазм не может быть «политическим исихазмом»*. Мы не говорим этим, что «политического исихазма» не может существовать, но говорим, что в строгом смысле, такое название может носить лишь нечто, что является не исихазмом, а разве что «политизацией исихазма», которая подменяет его истинную природу – политической природой.

Конечно, все это – лишь формальные уточнения дефиниций, и пока они могут казаться пустой схоластикой, спором о словах. Но, как дальше увидим, сближение исихазма с политикой может происходить двояким образом, так что возникают два разных рода явлений и, чтобы не утратить существенные различия между ними, наши уточнения оказываются необходимы. Таким образом, их применение к реальным явлениям истории исихазма приносит содержательные следствия.

(б) От дефиниций – к реальности.

⁴¹ Лишь в качестве грустных анекдотов из эпохи безудержного политиканства, захватившего страну, мы читаем в анналах русских революций и смут, как одни группы устраивали церковные службы «в пику» другим...

⁴² Преп.Иоанн Синайский. Лествица. 14, 26. Сергиев Посад, 1894. С.128.

Прежде всего, в свете наших уточнений нужно взглянуть на те явления, которым автор термина и понятия, Гелиан Михайлович Прохоров, дал изначально название «политический исихазм». Это – хрестоматийный пример Византии в середине XIV в., когда исихазм в период Исихастских споров и особенно после своей победы в них приобрел весомейшее влияние на все сферы жизни византийского социума, в том числе, и на сферу политики. Что нам сейчас важно в этом примере? – Важно, что, оказывая влияние на политику, сам исихазм, в чем нетрудно убедиться, отнюдь не изменил своей мистической и онтологической природе. Он не переродился ни в политическое, ни в какое-либо иное явление. В исихастском сообществе не было никакого отхода от исихастской практики, она не отодвигалась в сторону, не вытеснялась политической активностью и подвиг восхождения к обожению оставался единственной целью и назначением жизни исихаста. Исихазм здесь не приобрел политической (или какой-либо иной) природы взамен своей собственной, и ввиду наших уточнений, мы должны заключить, что *в этих византийских явлениях и процессах не возникало, строго говоря, какого-то нового «политического исихазма», а проявлял себя лишь все тот же, всегда равный себе, единственный подлинный исихазм.*

С другой стороны, однако, в этих явлениях, несомненно, происходило необычное, даже небывалое сближение исихазма, исихастского сообщества, и сферы политики. Если мы не интерпретируем это сближение как появление политического исихазма, то как его надо квалифицировать, в чем его существо? – Ответ достаточно прост. Исихазм и политика – две глубоко различные, разноприродные сферы и чтобы они достигли сближения, одна из них или они обе должны измениться. Поэтому, когда налицо их сближение, недостаточно просто констатировать его – следует рассмотреть, с каким именно изменением оно связано, какая из двух сфер менялась и применялась, приспособлялась к другой. Мы видим, что исихазм тут не изменял своей природы – и заключаем, что, стало быть, изменялась политика! Итак, в Византии XIV в. *не исихазм становился политическим, а политика делалась исихастской*, испытывающей влияние и воздействие исихастской традиции, исихастских начал. Подобные явления описываются в синергийной антропологии посредством таких понятий и терминов, как примыкающая практика и примыкающий слой. Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некой мере усваивал исихастские установки – и в данных терминах это означает, что *политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции.* Это и есть искомая квалификация происшедшего сближения: становление не политического исихазма, а исихастской политики, исихастское претворение политической сферы, ее включение в примыкающий слой исихазма. Не политизация исихазма, но «исихастизация политики»: так мы прочитываем наследие Исихастского возрождения. (Напомним, кстати, что подобные же процессы происходили и в других сферах византийской жизни, прежде всего, в культуре. Культурный слой также делался примыкающим и влияния исихазма в искусстве были не менее значительны, чем в политике. Историки, искусствоведы сегодня изучают и очень подчеркивают их – однако не думают утверждать, что исихазм тут превращался в художественное явление и появился некий «художественный исихазм»...)

Аналогичный пример, хотя, по-видимому, и с меньшей степенью включения политического класса в примыкающий слой исихазма, можно видеть в Московской Руси в эпоху преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева. Здесь также, как и в византийском Исихастском возрождении, примыкающий слой небывало растет и ширится, затрагивая все слои общества, влияния исихазма проникают русскую культуру,

и все это – одна из главных причин, по которым о. Павел Флоренский утверждал, что эта эпоха – акмэ России. Но в то же время, сферы политики, власти, государственности в большой мере строятся под эгидой совсем других начал, далеко не исихастских, несущих в себе пренебрежение к личности; исихастизация политики здесь выражена гораздо слабее, чем в Византии XIV в. И эта же русская черта вновь проявляется в следующий период подъема исихастской традиции, в эпоху русского старчества 19 в. Благодаря этому новому явлению, примыкающий слой тогда снова необычайно вырос, снова ярко и сильно себя проявлял в культуре (достаточно назвать имя Достоевского) – и снова лишь слабо сказывался в политике, еще слабее чем в Московской Руси. В Имперской России отнюдь не складывалось исихастизации политики, и политический класс, класс государственный и начальственный, входил в примыкающий слой исихазма лишь минимально, в порядке редких исключений. Не стоит забывать об этой тенденции при оценке современных процессов.

Такова наша характеристика тех явлений, которые покрывались термином «политический исихазм» и которые мы находим более адекватным рассматривать как явления «исихастизации политики». Термин же «политический исихазм», по нашим уточнениям, должен скорее относиться к явлениям другого рода, в которых не политика подчиняется исихазму, но исихазм – политике. В таких случаях исихазм испытывает, если выразиться по Флоровскому, псевдоморфозу – извращение и подмену своей природы. Что можно сказать о таких явлениях в реальности, возможны ли они и возникали ли они в истории?

Что до принципиальной возможности, то она очевидна. Исихастская практика – энергичный, а не эссенциальный процесс, она актуализует лишь устремление, а не какую-либо неотчуждаемую «сущность человека», и это устремление к Богу, Которого никто не видал никогда (1 Ин 4,12), всегда может быть утрачено и может подвергнуться любой подмене. Исихазм выражает этот неотменимый риск понятиями искушения, прелести, «удобопременчивости» и др. Как правило, обращают внимание на искушения, связанные с индивидуальным исихастским опытом – со страстями, ложными видениями и явлениями и т.п.; но несомненно, существуют и искушения, связанные со всею традицией, с исихастским сообществом в целом. Не только индивидуальный, но и общий, коллективный исихастский опыт также может оказываться ложным опытом, не отвечающим духовным заданиям традиции. И политический исихазм следует рассматривать именно как пример подобного *сообщественного искушения*.

Конкретные же воплощения этого искушения имеют, прежде всего, ту особенность, что они многолики, плюралистичны. Политика существует во множестве своих конкретных реализаций и, вступая в альянс с разными политическими формациями, исихастская традиция может порождать различные версии политического исихазма. При этом, понятно сразу, какие версии возникают наиболее естественно и легко: те, что связаны с *местной* политикой, с той средой, в которой существует исихастская традиция в данную эпоху, в данной стране и культуре. Уже много столетий, после крушения Византии, исихазм существует как совокупность местных, национальных ветвей. И ясно, что в таких ветвях почти с неизбежностью возникают тенденции к политизации в форме национализма: к тому, чтобы сузить универсальную духовную традицию до своей национальной, представить местные, локальные отличия своей ветви и ее связи с местной историей, властной традицией и т.п. как принадлежащие к самой природе исихазма. Иначе

говоря, в существующих исторических условиях политический исихазм скорее всего реализуется как национальный, или националистический исихазм, как своего рода исихастская модуляция религиозного национализма.

В недавней истории существует весьма яркий, если угодно, эталонный пример такого национального исихазма. Это – сложившийся в 70-е гг. прошлого века гибрид румынского исихазма с «протохронизмом», идеологией национально-коммунистического режима Чаушеску. Здесь исихазм ставился на службу национализму самым откровенно-прямолинейным образом. Деятельность исихастской румыно-славянской общины в XVIII в., созданной и возглавлявшейся преп. Паисием Величковским, представлялась как доказательство первенства и превосходства румынской духовности и культуры. Значение этой деятельности, ее плоды гипертрофировались до грани абсурда. Тот же факт, что сам старец Паисий румыном не был, успешно преодолевался даже двумя путями: во-первых, была выдвинута теория о его румынском происхождении (от адюльтера, якобы совершенного его матерью с эмигрантом-румыном!); а во-вторых, крупнейший исихаст-богослов о. Думитру Станилоэ в своем исследовании «Исихазм в румынской православной традиции» наставлял, что надо «показывать не только то, что Паисий внес в румынское монашество, но и то, что он от него получил»⁴³. В рамках самой исихастской традиции, румынский исихазм утверждался как ее высшее достижение, неизмеримо превосходящее все другие ветви и исторические эпохи исихазма. Так, если в России был губительный конфликт между исихастами-нестяжателями и иосифлянами, то в Румынии был достигнут успешный синтез этих двух русл, мистического и социально-ориентированного, в деятельности князя Нягое Басараба (XVI в.). Румынский исихазм «гуманизировал» исихазм византийский и сумел очистить наследие Паисия от «чрезмерного мистицизма» и даже «крипто-мессалианства». В акцентах на социальной активности исихазма, на его «гуманизации» и освобождении от «русского спиритуализма» и «мистицизма» проявлялись заметные усилия к сближению с социалистическими доктринами, входившими в официальную идеологию режима.

Данный пример весьма полезен; бесхитростно заявляя, что румынский исихазм – это «бесспорный центр мировой духовности» (Дан Замфиреску, один из крупнейших румынских медиевистов), он очень наглядно показывает, что такое политический исихазм в чистом виде. Задачи наших замечаний сугубо концептуальны, и мы не будем рассматривать каких-либо других примеров. Скажем только, что политизация и национализация исихазма представляют перманентное, непреходящее искушение для каждой из его локальных ветвей. Тенденции в этом направлении можно обнаружить сегодня и в Греции, и в Сербии, и в России. Если политика становится исихастской лишь в эпохи подлинного подъема традиции, то исихазм может редуцироваться в политический исихазм в любое время – тем паче что в наши дни очередная аватара политического исихазма вполне может возникнуть и существовать всего лишь как симулякр, медийный идеологический конструкт, без всякой причастности к нему реального исихастского сообщества. Нередко в этом заинтересована и это стимулирует сама политика, то есть власть: ибо исихазм концентрирует в себе немалый духовный авторитет, и альянс с ним позволит власти эксплуатировать этот авторитет, зачислить его в свой политический капитал, а то и сделать исихазм идейным оружием для побивания врагов. В частности, этот фактор явно имеет место в сегодняшней России; тезис: «Преподобный Серафим

⁴³ Filocalia sfintelor nevointe ale desavarsirii. Trad., introduce si note de D.Staniloae. T. VIII. Bucuresti, 1979. P.581.

Саровский – наша водородная бомба», выдвинутый на одной из недавних конференций по русскому подвижничеству, вполне достигает румынских вершин. Априори возможно, однако, и противоположное, политизация исихазма может носить и характер противостояния власти, альянса с оппозиционной политикой... Религиозно-политические процессы в современной реальности смешанны и сложны, и при их анализе весьма небесполезно иметь в виду указанное нами различие между исихастской политикой и политическим исихазмом.

В заключение, завершая всю книгу, вновь подчеркнем: исихастская социализация, миссия исихазма в обществе – в социальной сфере, в культуре и политике, в государственной жизни – несомненно, актуальные темы. Их значение, внимание к ним в странах православной цивилизации будут лишь нарастать. Но в отношении к ним как в науке, так и в реальной жизни необходимо избегать существенных подстерегающих опасностей. Явления политического исихазма дают поучительные примеры таких опасностей, но все разнообразие их много шире, ибо за ними – общее и постоянное искушение перестановки приоритетов, «короткого замыкания» духовной традиции на служение мирским целям. При таком замыкании исихазм сразу утрачивает свою суть – свою инаковость миру, природу *бытийной альтернативы*. И для борьбы с искушением всегда необходимо хранить исихастское трезвение, стражу ума и сердца.

2011/2012