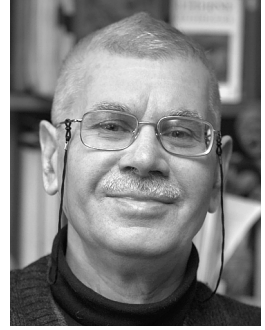


## СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ

Доктор физико-математических наук  
Главный научный сотрудник  
Института философии Российской Академии наук



### ПРАВОСЛАВНАЯ АСКЕЗА И ФИЛОСОФСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Сегодняшняя ситуация русской религиозной мысли не может, увы, быть названа бурным развитием. Возобновляется понемногу изучение наследия православных мыслителей, его исследование, однако едва ли происходит сколько-нибудь заметное творческое приумножение его. И при этом мы уже можем определённо сказать, что в трудностях дальнейшего продвижения повинны не только общеизвестные внешние, исторические причины. Последние годы заставляют нас сделать один важный вывод, который уже несколько раньше намечился в православной мысли русской диаспоры. Стало ясно, что последний активный и, больше того, блестящий этап религиозной мысли в России — этап Религиозно-философского возрождения, оборванный пришествием большевизма, — не может быть возобновлён и продолжен. При всём его блеске и богатстве, его наследие сегодня оказывается в подавляющей части слишком спорно и зыбко, слишком связано с кризисно-возбуждённой, «канунной» атмосферой своего времени; его поучительно разбирать, однако нельзя на нём строить дальше. Для настроений и ожиданий, ещё недавно преобладавших в российской религиозной и интеллектуальной среде, этот вывод явился довольно неожиданным и обескураживающим; и тем не менее, он неизбежен, от него не уйти.

Осмысливая его, мы снова обнаруживаем плодотворный вклад мысли русского рассеяния. Русские зарубежные богословы — о. Георгий Флоровский, о. Иоанн Мейендорф и другие — постепенно сложили широкий историософский взгляд, дающий увидеть и общую перспективу путей православного умозрения и, в частности, место русского Серебряного Века в этой перспективе. Это не был какой-то новый и революционный взгляд; скорее, он только эксплицировал исконные установки православной Традиции, которые по разным причинам оказывались часто отодвинуты и полузабыты. В основе этого взгляда — тезис о том, что в православной мысли есть собственный способ и метод, собственное историческое

русло, главный принцип которых — особая связь с патристическим Преданием, мыслью Отцов Церкви, что служит здесь не отвлечённым каноном, а сферой живого религиозного и интеллектуального опыта. Органически и необходимо такая связь приводит в своём развитии к особому типу богословия, который требует прямой укоренённости умозрения в духовном опыте и который представляет собою синтез патристики и аскетики. Этот тип сложился уже в эпоху и в рамках самой восточной патристики, в трудах преп. Максима Исповедника, развивался у целого ряда отцов-аскетов, а в знаменитую эпоху Исихастского возрождения и исихастских споров в Византии не только получил мощное продвижение, но и был закреплён в своём подходе и своих главных выводах Поместными Соборами Православной Церкви. Дальнейшая судьба его была сложной, и мы не входим сейчас в неё, но лишь подчеркнём, что русская мысль Серебряного Века в целом отнюдь не следовала в его русле. Наше Религиозно-философское возрождение складывалось под другими влияниями. И корни, и связи, и движущие мотивы его были, по большей части, совсем иными — хотя известная тяга, известные тенденции в сторону описанного русла Традиции были тоже заметны (и постепенно усиливались).

Когда мы констатируем это, становится ясно, что задача религиозной мысли заключается сегодня в восстановлении связи с традиционным патристико-аскетическим опытным богословием Православия. Зрелые образцы его, из коих на первом месте стоят труды святителя Григория Паламы, рождались прежде всего в лоне исихастской традиции. Мысль Серебряного Века ещё не успела всерьёз обратиться к ней, и потому решение назревшей задачи — не столько продолжение предшествующего этапа, сколько этап новый и оттого более трудный. Как известно, о. Георгий Флоровский дал ему название «неопатристического синтеза», которое широко закрепилось, но которое всё же бесполезно уточнить. Та норма мышления, которую мы хотим здесь восстановить, заключается не в отвлеченно-теоретической, а в живой связи с единым патристико-аскетическим Преданием — как источником и действенной стихией определённого духовного опыта. Такая связь осуществляет *трансляцию опыта* и по своей природе представляет собой не иное что как *общение*, в котором Традиция поддерживает и воспроизводит свою идентичность. И это хранение *той же*, подлинной идентичности Традиции заметно отлично от простого воспроизведения основных принципов и установок, какое выражает обычно префикс «нео».

\* \* \*

Отсюда уже видны некоторые ближайшие проблемы, которые необходимо встают в сложившейся ситуации. Речь идёт о восстановлении того типа умозрения, которое своим главным принципом выдвигает особую,

тесную связь с духовным опытом жизни в Боге. В силу этого здесь сразу и неизбежно поднимаются вопросы о природе этого опыта и этой связи. Что означает в православной Традиции её коренной принцип *связи с опытом*? На каких посылах и представлениях он стоит? Как он осуществляется и чего он требует от умозрения, от богословской или философской мысли? И ещё более начальный вопрос: а что же здесь такое *сам опыт*, что понимается под ним?

Скажем заранее, что выбранная нами тема не охватывает всего решения этих крупных вопросов, но лишь подсказывает, намечает некоторые ответы.

При рассмотрении подобных вопросов в центре естественно оказывается древняя признанная база православного опыта — исихастская традиция. Практика этой традиции есть практика духовного процесса, что совершается с сознанием и цельным существом человека и своим содержанием имеет диалогическое *Богообщение*, силою благодати трансформирующее человека и возводящее его по ступеням процесса — к *Обожению*, совершенному соединению энергий человека с благодатью, или Божественною энергией. Соответственно опыт в данной традиции есть то, что переживается сознанием подвижника, — а это, в свою очередь, есть опыт той деятельности и тех восприятий, которые отвечают пребыванию на определённой ступени духовного процесса и восхождению по этим ступеням. Содержание начальных, низших ступеней связано преимущественно с обращением, покаянием, борьбой со страстями; далее духовный процесс продвигается к исихии и бесстрастию и наконец восходит к сверхчувственному восприятию нетварного света и обожению. При этом на всех ступенях сердцевиной подвига составляет творение молитвы, или *Умное Делание*, которое также проходит ряд восходящих форм.

В любой опытной традиции, любой сфере опыта первостепенную роль играют вопросы *организации, проверки и истолкования опыта*. Всякий опыт, который стремится достичь определённых, ставимых заранее целей (будь то знание или практический результат) и который хочет иметь возможность своего сообщения, передачи, каким-то образом решает эти вопросы; опыт же, который уходит от них, есть опыт сырой, чисто эмпирический, недодуманный и недоосознанный, наделяемый — или не наделяемый — смыслом только извне. И в кругу духовных традиций исихазм всегда отличался внимательным и строгим подходом к опыту. Это — высокоразвитая школа опыта, где опыт тщательно организуется, структурируется, проверяется и удостоверяется; он подчинён определённым критериям, и его вербальной передаче служит особый аскетический жанр, представленный в текстах от IV века до наших дней. Здесь описываются опытные свидетельства и производится истолкование опыта, также следующее определённым правилам и принципам.

Всё это означает, что исихастская Традиция представляет собою не только опыт, но также *Метод* или же *Органон*, где сформулированы и регламентированы все процедуры организации, проверки и истолкова-

ния опыта. Можно тут вспомнить, что с древности одним из названий для исихастской практики непрерывной молитвы было именно «метод» — просто метод, без дополнительных атрибутов и эпитетов. А в наше время святитель Феофан Затворник пишет так: «Главное, чего св. Отцы искали и что советовали, это *понять духовное строение и уметь держать его*» (курсив наш. — С. Х.)<sup>1</sup>. Поэтому возврат современной мысли к патристико-аскетическому руслу с необходимостью включает большую и сложную задачу — реконструировать и понять этот исихастский органон, в котором Традиция даёт как бы самоотчёт, совершает собственное самоосмысление. Для исполнения этой задачи главное и важнейшее, конечно, это суметь войти в уникальность опыта Традиции — как опыта мистического, направленного к стяжанию благодати и реально включающего на высших своих ступенях всё более существенное действие благодати; опыта, с углублением которого сознание и человек кардинально меняются. Однако, с другой стороны, необходимо учитывать и то, что сегодня известно нам о проблемах организации и проверки опыта в других его областях и других подходах. При всей уникальности мистический опыт есть всё же опыт антропологический (хотя также и *мета-антропологический!*), опыт человека и сознания, разнообразных человеческих активностей и перцепций. И есть определённый фонд универсальных свойств и особенностей такого опыта, который собран в разных областях знания — духовного, философского, научного.

Известные подходы к проблемам опыта крайне различны и неравноценны в своем отношении к сфере опыта духовного и мистического. Самым систематическим и строгим является органон опытной науки, экспериментально-теоретического естествознания. Он остаётся наиболее влиятельным и хотя меньше, чем прежде, но до сих пор иногда притязает на универсальность; сциентизм и позитивизм еще пытаются утвердить его как единственную норму и образец для организации человеческого опыта во всех сферах. Однако попытки эти несостоятельны; сегодня вполне ясна уже принципиальная неприменимость многих базисных понятий и допущений естественнонаучного органона в обширных областях внутреннего опыта, деятельности разума и психики. Тем паче неприменимы они в сфере исихастского опыта. Но в нашем веке возникла и весьма основательная альтернатива позитивистскому (и отчасти кантианскому) естественнонаучному органону. Предпринят был фундаментальный анализ опыта сознания, описаны структуры и парадигмы этого опыта и развит способ дескрипции реальности изнутри, из мира этого опыта, в его перспективе. Иными словами, создан был опытный органон философской феноменологии; и знание этого органона оказывается уже очень небесполезным при изучении органона исихастской традиции. Хотя речь идет о глубоко разных областях опыта, и представители чистой феноменологии подчёркивают, что их анализ никак не желает касаться религиозной и особенно мистической сферы, — тем не менее в отношении к сознанию и в работе

с ним здесь обнаруживаются весьма поучительные соответствия. В оставшейся части я очень бегло укажу две важные области таких соответствий. Указания будут, за краткостью, крайне упрощены; действительный анализ требуется довольно тонкий и сложный, и я позволю себе отослать за ним к моей книге «К феноменологии аскезы» (Москва, 1998).

**Тема 1. Примат опыта и мир опыта.** В основе исихастского органа — оппозиция *опыта истинного* и *ложного* и следующая из этой оппозиции необходимость испытания, проверки опыта для установления его истинности. Проверка опыта включает немало различных критериев и процедур, однако для нас важна сейчас одна только главная черта: весь без исключения арсенал принципов и средств проверки предполагает отсылку к Традиции, к совокупному корпусу её опыта за всю историю, включая и Священную Историю, данную в Св. Писании. Традиция выступает тут как особый и притом краеугольный концепт: всевременная целокупность истинного испытанного опыта всех участников. Она выступает как замкнутый и полный мир, Универсум исихастского опыта и органа, и всякий опыт в качестве испытания должен пройти помещение в этот мир, в его перспективу, в итоге чего будет отсечено всё индивидуально-психологическое и случайное, всё не отвечающее чистому содержанию Духовного Процесса.

Как вполне ясно читателю, мы описали не что иное как *феноменологическую редукцию*, в некоей вариации этой процедуры. Феноменологический акт помещает опытное содержание в мир субъектного опыта, строит мир-как-опыт и в его перспективе очищает опыт, отсекая всё не соответствующее структурам трансцендентальной субъективности. Оба подхода открыли в существенном тот же путь реализации принципа примата опыта.

Аскетический *Универсум Традиции* и феноменологический *мир-как-опыт* выполняют ту же нетривиальную роль: они конструируют особое пространство опыта, в перспективе которого возникает особое видение реальности и строится особая антропологическая стратегия, стратегия самореализации человека. При этом излишне говорить, что они абсолютно не совпадают, ибо относятся к чрезвычайно различным горизонтам опыта. В качестве одного лишь отличия укажем, что Универсум Традиции оказывается синхронизированным миром общения всех участников, оказывается миром живым и диалогичным, чего отнюдь не предполагается с миром-как-опытом феноменологии.

**Тема 2. Трезвение и интенциональность.** Среди различных структурирований исихастской практики одно из основных таково: на всех ступенях Духовного Процесса необходимый и незыблемый каркас его образуют — в едином сочетании — *трезвение* (внимание) и *непрестанная молитва*. По слову св. Филофея Синайского, «внимание и молитва <...> вместе совершают нечто подобное огненной Илиной колеснице, подьезая на высоту небесную того, кто им причастен»<sup>2</sup>. В сочетании этих сторон

Процесса молитва является первой по своей роли и значению, именно в ней и за счёт неё Духовный Процесс оказывается стяжанием благодати и приобретает восходящий характер. Трезвение же и внимание суть главные условия, что обеспечивают и поддерживают течение Процесса, ненарушаемое творение непрестанной молитвы. Для этой цели ими осуществляется «стража ума и сердца», т. е. сохранение должного расположения всех энергий человека, преодоление рассеяния, изгнание помыслов и всех иных помех для непрестанной молитвы. Они характеризуют особое состояние или модус сознания, где снята противоположность активности и пассивности и достигается бдительная нацеленность на определенные энергийные содержания сознания. И вновь уже очевидно, что этот модус сознания имеет весьма прямое соответствие себе в феноменологическом анализе. Ключевая характеристика феноменологического сознания — его *интенциональность*, способность интеллектуального фиксирования, всматривания и смыслового схватывания, постижения умственного предмета, в которой Гуссерль также специально подчеркивает преодоление оппозиции активности и пассивности. Как трезвение в аскетике, так и интенциональность в феноменологии — продуктивные понятия, центры обширных концептуальных комплексов; но вполне отчетливо у них выделяется совпадающее ядро: держание в фокусе внутреннего зрения, собранная нацеленность, достигающая осмысленной ясности. Данная параллель, опять-таки дополняясь глубокими различиями, может быть проведена дальше и глубже, превращаясь в развернутое соответствие между модусом трезвения и модусом интенциональности.

**Тема 3. Свет Фаворский и ноэзис.** Как можно заметить, существует определённая корреляция между степенями исихастской практики и этапами истории исихастской традиции: ранние этапы истории преимущественно концентрируются на низших степенях практики, средние — на средних, поздние и зрелые — на высших. (При этом к ранним этапам можно приблизительно относить эпоху Отцов-пустынников 4–6 веков, к средним — период Синайского исихазма 7–10 веков, и к поздним — поздневизантийский исихазм 13–14 веков, отмеченный исихастскими спорами и богословием св. Григория Паламы.) Процессы исторический и антропологический оказываются параллельны, соотносимы, что подтверждает проводимую мною<sup>3</sup> аналогию: диада «духовная традиция (т. е. сообщество адептов некоторой духовной практики) — духовная практика (т. е. проходимый индивидуально процесс)» есть аналог биосистемы «вид — особь». В рамках этой аналогии найденное соответствие есть аналог биогенетического закона: онтогенез повторяет филогенез. Духовная же традиция несет в себе, таким образом, некоторую собственную органику, развивается как органическое явление.

Высшее состояние, или Телос, к которому направляется исихастская практика, есть, как мы указали выше, *обожение* (theosis). Оно означает актуальную онтологическую трансформацию человеческого существа, его претворение в иной образ бытия, представляемое как совершенное

соединение всех энергий человека с энергией, принадлежащей этому иному образу бытия. Предполагается, однако, что в пределах эмпирического существования для человека возможны лишь начатки этого бытийного претворения, подступы к нему. Как фиксирует исихастский органон, высшие ступени исихастского опыта (бывшие в центре внимания зрелого поздневизантийского исихазма, с главным очагом на Святой Горе Афон) актуально достигают таких начатков. Здесь опыт духовной практики — уже специфически мистический опыт, в котором начинают меняться фундаментальные предикаты способа существования человека. По согласным свидетельствам всех духовных традиций, в первую очередь радикальным изменениям подвергаются восприятия, перцептивные модальности: у человека формируются новые перцепции, которые в исихазме называются «умными чувствами». Именно их действием, а не обычными чувственными восприятиями порождаются те опытные явления, которые исихастский опыт квалифицирует как созерцание Фаворского света.

Как формирование «умных чувств», так и другие изменения на высших ступенях носят характер глобальной трансформации человеческого существа к новому, холистическому устроению, в котором снимаются, преодолеваются разделения и различия между уровнями организации человека: всё человеческое существо становится единым целым, все его энергии составляют единство, соединяющееся с энергией иного онтологического горизонта (действием этой энергии и осуществляется онтологическая трансформация). Холистическую организацию обретает и сознание. Структуры «внимания» и «молитвы», бывшие относительно раздельными, сближаются и срастаются воедино, пространство сознания целиком превращается в «пространство молитвы» — и, следовательно, присутствие интенционального сознания в исихастской практике утрачивается. В отличие от начальных ступеней практики (которые осваивал ранний исихазм), в отличие от центральной стадии (на которой концентрировался исихазм синайский), — высшие ступени практики, которыми занят афонский исихазм эпохи Исихастского возрождения, не имеют близости к феноменологическому сознанию.

Но этот негативный вывод ещё не исчерпывает тему «исихазм и феноменология». На своих высших ступенях исихастское сознание и опыт становятся мистическими по своей природе, то есть становятся такими сознанием и опытом, от которых феноменология специально дистанцировалась (хотя, скажем, Густав Шпет полагал, что в конечном счете она всё же должна будет их включить в орбиту своего метода). Тем не менее, как мы убедимся сейчас, в рамках феноменологии возможно отыскать путь к пониманию подобного опыта.

Сознание на высших ступенях духовной практики — чрезвычайно экзотический феномен, к которому проблематично уже само применение термина «сознание». На этих ступенях человек начинает трансформироваться в «тело без органов», функции и активности которого более принадлежат всему целому, нежели его отдельным частям. Однако, по самому

определению практики, также и на этих ступенях главное содержание его активности остается тем же: человек актуализует свою устремленность к мета-антропологическому Телосу практики, энергийному претворению в иной образ бытия. На подступах к Телосу энергии человека уже собраны воедино и встреча энергий разного бытийного статуса достигнута; завершающая же задача заключается в осуществлении всецелой направленности человеческих энергий на инобытийную энергию. Предполагается, таким образом, что холистический ансамбль всех энергий человека, рождающийся в практике на базе сознания, сохраняет ключевой предикат сознания — способность направленности, нацеленности на предмет, т. е. не что иное как интенциональность. Но теперь это уже не предикат сознания, а предикат трансформированной, холистической антропологической реальности: новая, *холистическая интенциональность*.

Так открывается возможность интерпретировать высшие ступени исихастской практики также на основе феноменологической (интенциональной) парадигмы. Возможность состоит в обобщении этой парадигмы. Примем по определению, что способность направленности на предмет, присущая холистической антропологической реальности, формирующейся на подступах к мета-антропологическому Телосу, есть обобщенная форма интенциональности — холистическая интенциональность. Заметим, что с равным правом эта способность может рассматриваться и как обобщенная форма исихастского трезвения, «холистическое трезвение»; а поскольку интенциональная нацеленность на предмет есть активность интеллектуального (у)зрения, то эта же способность может рассматриваться ещё и как «холистическое зрение». Здесь проявляется фундаментальное родство когнитивных парадигм, принадлежащих трём разным культурам: феноменологической парадигмы интенциональности — исихастской парадигмы трезвения — древнегреческой парадигмы умного зрения. Тогда назначение и содержание высших ступеней исихастского опыта может трактоваться как «холистический интенциональный акт», в котором интенциональным предметом служит энергия иного образа бытия (Божественная энергия, благодать). Подчеркнём, что это — мета-эмпирический, инобытийный «предмет»! — и в свете этого «интенция на благодать» есть весьма радикальное обобщение обычного интенционального акта.

Данный вывод может быть уточнён: как нетрудно увидеть, высшие ступени практики правильной связывать не с интенциональным актом как таковым, но с его заключительной, ноэтической фазой. Исихастское сознание строго телеологично, и хотя каждая ступень исихастской Лествицы имеет своё назначение, однако носителем всей полноты смысла духовного процесса предполагается исключительно Телос, «конец-смысл». Поэтому на финальных ступенях практики, подводящих к Телосу, соединяются и суммируются все продуцируемые в практике смысловые содержания, совершается проницание всей суммы опыта финальным смыслом — что передается феноменологическим понятием *Sinngebung* и отвечает фазе



ноэзиса. И, опять-таки с учётом того, что на этих ступенях совершается холистическое претворение антропологической реальности, здесь также следует говорить лишь о «холистическом ноэзисе». Как известно, в исихазме высшие ступени опыта уже не причисляются к «практике» (praxis) и носят особое название «феории», или же «созерцания». В этих терминах вывод наш означает, что *исихастская «феория» может интерпретироваться как обобщённая, холистическая форма ноэзиса.*

Итак, в аспекте сопоставления с феноменологической парадигмой, и в терминах этой парадигмы, афонский и византийский исихазм XIII–XIV веков был преимущественно сосредоточен на ноэтической (а следовательно, и ноэматической) фазе опыта. При этом в опыте высших ступеней исихастской практики (или, более точно, в опыте феории) надо усматривать не обычный, а обобщённый, «холистический» ноэзис, осуществляемый не сознанием (или не только сознанием), а целостной и целостно же трансформирующейся антропологической реальностью.

\*\*\*

Подведём краткие итоги. Непосредственный вывод из нашей серии наблюдений прост: хотя исихастское сознание и феноменологическое сознание работают в разных опытных горизонтах, однако за счёт общих принципов примата опыта и строгой проработки опыта, за счёт общего внимания к технике контроля и технике фиксации содержаний сознания, они приобретают и ряд общих трансцендентальных структур.

Вывод более общий состоит в определённом единстве человеческого опыта: как мы видели, пограничный, предельный опыт, где культивируется превосходение самой человеческой природы, может быть вовсе не оторванным и эксцентричным маргинальным островком опыта, но высшей формой, органическим довершением и исполнением всего иерархического многоединства опыта человека.

И наконец, ещё один вывод заключается в созидаемом единстве человеческого разума: как и в пору патристики, христианская мысль может не изолировать себя от всего ищущего движения мировой мысли, но находить в нём язык и средства для своих целей, а этим самым просвещать его, выявлять в нём созвучные себе потенции и содействовать им. Как можно полагать, в таком диалоге и исполняется «неопатристический синтез» или, лучше сказать, неиссякаемая жизнь православной мысли в живом Предании.

<sup>1</sup> *Епископ Феофан Затворник. Путь ко спасению (Краткий очерк аскетике). М., 1894. С. 221.*

<sup>2</sup> *Св. Филофей Синайский. Сорок глав о трезвении. Добротолюбие. Т. 3. Св.-Сергиева Троицкая Лавра, 1992. С. 414.*

<sup>3</sup> См., напр.: *Хоружий С. С. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // С. С. Хоружий. Очерки синергической антропологии. М., 2005. С. 183–214.*