

СОЗЕРЦАНИЕ И ОБЩЕНИЕ: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ

Доклад на XIV Успенских Чтениях
«Общение – Communio – Koinonia:
Истоки, пути осмысления и воплощения»
(Украина, Киев, сентябрь 2014 г.).

С. С. Хоружий

Институт философии Российской академии наук, Москва

Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 14-03-00109
«Антроподиагностика современной социальной реальности
на базе синергийной антропологии»

Представлен сравнительный онтологический, богословский и культур-философский анализ отношения созерцания и общения как двух фундаментальных активностей в сфере религиозного опыта человека. Показано, что преобладание той или другой из этих активностей служит ключевой структурной характеристикой духовных традиций и практик. В призме данного анализа заново рассматривается соотношение исихазма, а также паламитского богословия энергий, и неоплатонизма, приводятся новые аргументы в пользу коренного различия этих духовных школ. Феномен созерцания Фаворского Света на высших ступенях исихастской практики интерпретируется в свете его связи с евангельским событием Преображения Христа. Эта связь, утверждаемая исихастами и признанная на соборах Православной Церкви, позволяет опознать в исихастском опыте особый род созерцания, недоступный античным и другим традициям созерцательной мистики: на поверку, это не только и не столько созерцание, сколько общение как специфическая модальность личного бытия, Личности, что была открыта в христианском опыте. Я называю это созерцание-общение «созерцанием по образу и подобию Преображения» и кратко описываю его.

Ключевые слова: исихазм, неоплатонизм, общение, созерцание, личность, Преображение, Фаворский Свет.

CONTEMPLATION AND COMMUNION: TWO PARADIGMS OF SPIRITUAL PRACTICE

Sergey Horujy

Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Moscow, Russia

Comparative analysis of the relation of contemplation and communion as two fundamental activities in the field of religious experience is performed in ontological, theological and historico-philosophical aspects. It is shown that the dominance of one or the other of these activities is the key structural characteristics of spiritual practices and traditions. In the prism of this relation, the relation of hesychasm (including hesychast theology of Divine energies by Palamas) and neoplatonism is reconsidered and new arguments demonstrating the radical divergence of these two spiritual schools are brought forth. The phenomenon of contemplation of the Light of Tabor in the higher stages of hesychast practice is interpreted on the basis of its connection with the event of Transfiguration of Christ as presented in the New Testament. This connection stated by hesychasts and recognized by Councils of Orthodox Church makes it possible to characterize hesychast experience as a special kind of contemplation unknown to Hellenic and other traditions of contemplative mysticism: it is not so much contemplation as communion, which represents here a specific modality of personal being, Personality discovered in Christian experience. I call this contemplation the “contemplation in the image and likeness of Transfiguration” and describe it briefly.

Keywords: hesychasm, neoplatonism, communion, contemplation, personality, Transfiguration, Light of Tabor.

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

практик, религиозной жизни, типологии и психологии религиозного опыта.

В первую очередь, бифуркация *созерцание–общение* связана с онтологическими измерениями религии и религиозного опыта. Ближайшим образом, она прямо соотносится с основной бифуркацией, или водоразделом, во всём комплексе религиозных формаций и традиций: в одних религиях Абсолютная Реальность представляется имеющей природу личности, личного бытия, в других – природу имперсональную, безличностную. Онтологической дихотомии соответствует географическая: Абсолютная Реальность представляется в персоналистской парадигме в так называемых авраамических религиях, или, как говорят в исламе, религиях Книги – иудаизме, христианстве и исламе, которые происходят из Средиземноморского региона и с глобальных позиций могут, пусть с известной условностью, рассматриваться как религии западные; тогда как во всех религиях и духовных традициях Востока (или, точнее, Дальнего Востока) принимается имперсональная парадигма. Кроме того, для нашей темы существенно, что имперсональной парадигме соответствуют также так называемые языческие религии и мистические традиции античного мира дохристианской и раннехристианской эпохи. Они составляли окружающую среду для формирующегося христианства, и христианская духовность, христианские практики испытали их сильное влияние.

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

Христианская духовность причастна как руслу общения, так и руслу созерцания, при безусловном приоритете первого из них. В ней складываются глубокие и сложные связи, переплетения этих двух модальностей или парадигм, которые весьма часто виделись неполно и трактовались неверно. Долгое время первенствующей парадигмой считали созерцание, ибо оно играло несомненную доминирую-

щую роль в духовном опыте эллинской античности. В европейских концепциях духовного опыта, опыта актуализации отношения Человек – Бог, приоритет созерцания был безусловным, тогда как общение в них почти не принималось в расчёт. Однако в последний период происходят крупные перемены: роль общения усиленно акцентируется, общение утверждается в качестве главной или даже единственной парадигмы христианского опыта связи с Богом, и самый способ Божественного бытия характеризуется как «личное бытие-общение». Возникает даже нечто вроде поветрия и моды: общение и тесно с ним связанное понятие диалога начинают звучать всюду, не только в научном, но и в публичном дискурсе, превращаясь в навязчивые мотивы и популярные слоганы.

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

I

Начнём продвигаться к искомому выводу. Нам предстоит проанализировать определённый комплекс, блок антропологического

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

В результате, наша тема «Общение и созерцание» естественно и почти необходимо выводит к теме «Исихазм и неоплатонизм», которая в богословском плане переходит, в свою очередь, в тему «Паламизм и неоплатонизм» – поскольку паламизм и есть не что иное как «богословский план» исихазма, богословие, стоящее на почве исихастского опыта и к ней во всём отсылающее. Обе темы сегодня активно дебатированы в науке, причём в этих дебатах отчётливо выделяются две расходящиеся позиции. Одна из них принимает и отстаивает давно бытовавшее в науке отнесение богословия Паламы к руслу неоплатонизма. Понятно, что в более широкой теме «Исихазм и неоплатонизм» данная позиция означает отнесение к руслу неоплатонизма также и самого опыта исихастской практики; а следовательно, она утверждает и то, что исихастский опыт развивается в парадигме созерцания, конкретнее же – созерцания неоплатонического типа. Поскольку же в этом опыте элементы общения явно очевидны, существенны, и игнорировать их весьма трудно, то эта позиция, как правило, оставляет в стороне сферу непосредственного религиозного опыта, ограничиваясь обсуждением богословско-философских учений и построений. – Напротив, другая позиция, которая сформировалась позднее, на новом этапе изучения паламизма и исихазма, открывшемся в середине прошлого века, считает обращение к почве опыта необходимым и, опираясь на эту почву, приходит к выво-

дам о коренных и принципиальных отличиях исихазма и паламизма, с одной стороны, и неоплатонизма – с другой. Уже один из начальных трудов этого этапа, капитальное исследование о. Иоанна Мейендорфа о Паламе (1959), в своём заключении констатировал: «Учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточнохристианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма» [Мейендорф 1997, 326].

Обе позиции не раз вступали в открытую полемику. Один из самых значительных её эпизодов произошёл в Англии в 1977 году на страницах журнала «Eastern Churches Review»: статья «Философские структуры паламизма» Роуэна Д. Уильямса, англиканского богослова (ныне архиепископа Кентерберийского) представляла старую позицию, тогда как новую защищал ответ на эту статью архимандрита Каллиста (Уэра), православного богослова (ныне митрополита Диоклийского) [см.: Williams 1977; Ware 1977]¹. При этом в ответе архим. Каллиста главный акцент делался именно на том, что учение Паламы «необходимо оценивать по критериям опыта». В России же в полемику пришлось включиться и мне. Изначально придерживаясь опытной, «неопаламитской» позиции, я, однако, не занимался темой специально до тех пор, пока мои работы по исихазму не оказались предметом резкой критики в книгах М. Ю. Реутина [Реутин 2011 а, Реутин 2011 b], выступавшего целиком со старых, внеопытных позиций. На эту критику я ответил в статье «О школах мистики и культуре полемики», где был представлен также и обзор состояния проблемы [Хоружий 2012 b]. В дальнейшем я снова вернулся к теме и развил собственную аргументацию в поддержку «опытной» позиции, основанную на анализе исихастских «созерцаний Света Фаворского». Эта аргументация была, в частности, изложена в моих лекциях в Киевской Духовной Академии, позднее опубликованных [см.: Хоружий 2011]². Однако тема остаётся открытой по сей день, и старая позиция, несостоятельная и давно устаревшая, по моему убеждению, продолжает находить активных сторонников. Поэтому я счёл целесообразным в этом докладе вновь повторить основу своей аргументации, хотя это и влечёт некоторые повторения с упомянутой публикацией (Хоружий 2011). Прежняя аргументация будет, впрочем, дополнена рядом новых материалов и соображений.

¹ Аргументация обоих авторов сжато представлена в моём обзоре [см.: Хоружий 2012 а].

² NB: Текст не идентичен тексту одноимённой статьи 2012 года [ср.: Хоружий 2012 а].

II

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

1) Первое из таких свойств выражено уже в названии этапа. На высших стадиях духовного опыта, созерцание есть и соединение с созерцаемым: это фундаментальное положение мистического дискурса, впервые найденное у Платона в «Тимее» (*Tim.* 90 d 3), 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» (*Enn.* VI 9, 11; VI 9, 10) [Плотин 1995, 291].

2) Что же есть созерцаемое? Свет Плотина – разумеется, не чувственный, физический свет, природа и все главные его свойства совершенно иные. Единое, предстающее 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 развёрнутым 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 всё 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» (*Enn.* V 5, 8) [Плотин 1995, 124].

3) Из этих свойств уже явствует и главное о созерцающем – о душе или уме, восходящих к Единому. Прежде всего, для сопоставления с исихазмом надо подчеркнуть очевидное: *созерцающий – отнюдь не человек!* Телесное естество человека резко отделено от духовного в человеке, и одно из важных заданий духовного – блюсти и ещё усиливать эту отделённость. 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 просветлённым, в сиянии духовного света – даже более – видит себя как самый свет» (*Еп.* VI 9, 9) [Плотин 1995, 290].

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» определённых 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 обобщённое все-восприятие).

5) Коль скоро созерцание есть претворение ума в Свет и его (со-) включение в Светосферу как всеединство, – очевидно, что оно не является активностью, направленной на внешний объект. В силу определяющего принципа всеединства, все его энергии, активности несут не направленность на нечто внешнее, но сосредоточенность в себе, они интериоризованы. Это значит, что Плотинов синэстезис имеет двустороннюю, обоюдонаправленную природу: в нём 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» [Адо 1991, 67].

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 Единого³. Напротив, с позиций хри-

³ Могут здесь заметить, что в русских переводах плотинových текстов о «высшем духовном состоянии» термин «общение» вполне встречается. Проверка показывает, однако, что в ори-

стианства, такое толкование органично и необходимо, и все его предпосылки присутствуют в христианской догматике. В христианском опыте совершается приобщение человека личному бытию, становление человека личностью, осуществляемое за счёт его связи с Личностью Божественной. Но в сфере личного бытия связь есть не что иное как личное общение! Напротив, созерцание, включая и созерцание мистическое, что мыслится как соединение с созерцаемым, не предполагает общения (хотя, вообще говоря, не предполагает и непреходящей имперсональности созерцаемого). Созерцаемое не обращается к созерцающему, а если созерцающий обратится к нему, то от него не ожидается ответа. «Не Он глядит на всё прочее, а напротив, всё прочее в него вглядывается», – говорит Плотин о Едином (*Enn.* VI 8, 16). Созерцание есть односторонняя связь, тогда как общение – связь двусторонняя, обоюдная.

Намечается простая схема, уже упомянутая в начале: созерцательные практики должны развиваться в составе тех религий и духовных традиций, что имеют своим основанием имперсональный Абсолют и, соответственно, принадлежат к ареалу восточных религий и традиций. В отличие от этого, в рамках религий Личного Бога, принадлежащих к авраамическому сообществу, должны развиваться практики мистического общения, Богообщения. Однако такая схема расходится с действительностью. Созерцательные практики присутствуют и в религиях авраамического круга, играя в них роль важную и заметную, тогда как практики личного общения, напротив, почти не выделяются как особый самостоятельный класс практик. Конечно, с личным общением теснейше связана молитва – одна из главных форм мистического опыта христианства и других авраамических религий. О ней христианство (устами преп. Иоанна Лествичника) говорит очень прямо: «Молитва по своему характеру есть общение» (Лествица 28, 1). Но молитва – широчайшая сфера со множеством самых различных видов, и в целом эта сфера отнюдь не интерпретируется как сфера практик личного общения. Она и не может так интерпретироваться, в частности, уже потому, что свои виды молитвы существуют и в религиях с имперсональным образом Абсолютной Реальности. Помимо того, традиционно существуют и связи молитвы с практиками созерцания: так, по Евагрию Понтийскому, первому систе-

гинале в соответствующих местах никогда не употребляются термины, утверждающие подлинное взаимное общение, но всегда лишь термины, выражающие соприсутствие, приобщение и т. п. Так, в финальном трактате VI, 9, 9 Г. В. Малеванский передает *syneinai* через «общение», но более искушённый А. Ф. Лосев избегает этого.

матизатору христианской молитвы, одна из её ступеней есть «созерцательная молитва».

В итоге, место и роль личного общения в практиках восхождения к личностному Абсолютному Началу оказываются неясными: общие аргументы говорят, что общение должно существенно участвовать в этих практиках, однако на первый взгляд мы такого участия не обнаруживаем. Продвинуться к пониманию ситуации помогает учёт неоплатонических влияний: если немного разобраться, то мы увидим, что их присутствие заметно затушёвывает и скрадывает, маскирует роль элементов личного общения во многих явлениях и процессах духовной жизни. Базируясь на всём наследии античной мысли, неоплатонизм создал самый изощрённый дискурс и богатейший, фантастически дифференцированный концептуально-терминологический фонд для выражения духовного опыта. Влияние этого фонда и этого дискурса на позднейшие философские и мистические течения было мощным, устойчивым и, в частности, под этим влиянием в большой степени сформировался язык выражения духовного опыта, духовных практик не только в христианстве, но также и в исламе, в позднем иудаизме. Можно сказать, пожалуй, что неоплатонический дискурс мистического созерцания, лишь поверхностно христианизированный, сделался своеобразным койнэ, общепринятым языком для описания мистического опыта в христианстве. Подобная его функция не раз отмечалась – к примеру, на этих же Успенских Чтениях о ней напомнил в прошлом году о. Кирилл (Говорун), который говорил так: «Неоплатонизм возник и развивался как система взглядов. Но у отцов Церкви он стал языком... Это... основное отличие неоплатонизма Плотина или Прокла от неоплатонизма Максима или даже псевдо-Дионисия... Язык... вспомогательная конструкция, служащая не системой взглядов, а средством коммуникации» [Говорун 2014, 87–88].

Из этого суждения видны обе стороны дела: прежде всего, в христианском дискурсе неоплатонизм заведомо не принимался как «система взглядов», т. е. в самой сути его позиций; но, в то же время, он служил «языком». А роль языка, как то очевидно и как замечал там же о. Кирилл, – это никак не простое передаточное средство для любых взглядов и смыслов. «Язык... больше чем инструмент – он влияет на формирование смыслов и их восприятие» [Говорун 2014, 86], и это влияние становится для христианства проблемой, которая в разных сферах христианской мысли и жизни встаёт и решается очень по-разному. В богословии, как мне приходилось не раз писать, решение

обретало форму «переплавки понятий», которую описывал ещё о. Георгий Флоровский и классическим примером которой служит создание понятия ипостаси у каппадокийцев. Сейчас же мы рассматриваем несколько иную область, область духовной практики. Как складывалась здесь судьба неоплатонических влияний? – Христианство выдвинуло новый фундаментальный принцип Личности и положило в основу духовной жизни принцип христоцентрического Богообщения – однако дискурс дескрипции духовного опыта, соответствующий этим принципам, создавался лишь постепенно и медленно. В самом деле, коль скоро неоплатонизм обладает не личностным, а имперсональным образом Абсолютной Реальности, и его мистический опыт есть чистый образец мистического созерцания, то усвоение его языка вело к тому, что описание христианского духовного опыта оказывалось не вполне адекватным его истинной природе. В таком «неоплатонизированном» описании опыт приобретал иную окраску, иную типологию, и мистика личного общения со Христом представлялась как созерцательная мистика. Тем самым, её действительная природа маскировалась, и роль личного Богообщения в духовной практике оставалась невыявленной.

III

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

Как известно, в словаре самой исихастской традиции опыт высших ступеней исихастской Лестницы духовного восхождения получил название *созерцания Фаворского Света*. Данная формула, на первый взгляд, полностью соответствует неоплатонической парадигме мистического созерцания Духовного Света: созерцания, в котором созерцается свет, отличный от физического, природного света, и которое осуществляется не чувственным зрением, вообще не телесными чувствами, а иною, сверхприродной способностью. В согласии с этой парадигмой формула и воспринималась традиционно; никакой связи с личным (Бого)общением здесь не усматривалось. В тес-

ной связи с этой неоплатонической интерпретацией исихастского опыта развивалась и интерпретация богословия св. Григория Паламы, которое также трактовалось в русле неоплатонизма; и соответственно, православная мысль и православная духовность в целом квалифицировались как «христианский неоплатонизм». Эти привычные позиции старой науки, как мы сказали уже, сегодня подверглись крупному пересмотру. В области богословских идей глубокие размежевания исихазма и неоплатонизма были основательно выявлены и подчёркнуты уже в трудах о. Иоанна Мейендорфа в середине прошлого века. Однако в изучении собственно мистического опыта, его структур обновление шло медленней, и те наблюдения и выводы, которые я далее опишу, были сделаны лишь недавно в моих работах [см., напр.: Хоружий 2013].

Разумеется, также и новый анализ прежде всего констатирует немалое родство исихазма и неоплатонизма в их световом опыте. И в той, и в другой традиции развёртывается 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 определённо исихазм отличает и отделяет способность созерцания Света от способности чувственного зрения, как и от всех телесных чувств вообще. У Паламы отличие проводится едва ли не скрупулёзней, чем у Плотина: его анализ указывает, что созерцание Света отлично не только от внешнего, физического зрения, но и от зрения внутреннего, зрения ума, созерцающего умственные образы: «Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путём 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 что́ нам не по силам» [Григорий Палама 1995, 79, 89, 300, 82, 338].

Усиленное утверждение того, что созерцаемое не только сверхчувственно, но и сверхразумно, уже не согласуется с мистикой «Эннеад», для которой ум, в противоположность телу, несёт в себе божественное начало. Здесь сказывается уже различие онтологий неоплатонизма и христианства; и от параллелей и сходств мы переходим к различиям. Весь комплекс их может быть выведен из одного клю-

чевого 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 (Мф 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, её актуализацию, воплощение, которые имеют произойти). И в итоге, данное исихастами самоназвание их опыта ведёт нас к его определённой квалификации: созерцания в исихастской практике надо рассматривать как особый род светового опыта – *созерцание по образу и подобию Преображения на Фаворе*.

Фаворское Преображение – несомненно, одно из тех основных евангельских событий, в которых ступенно, 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, невысказанным в мире Плотина. И вслед за ним радикально отличным от всего, что совершается в этом мире, иноприродным ему, оказывается и «созерцание по образу Преображения». Нетрудно в этом наглядно убедиться.

Преображение совершается с учениками, что пришли на Фавор и переживают происходящее всем своим цельным существом; иконография Преображения ярко передаёт эмоциональные и телесные, кинестетические измерения события. Равным образом, в исихастском

«созерцании по образу Преображения» человек участвует всем своим существом; по часто приводимой цитате, «тело вместе с душой проходит духовное поприще» (Палама / Максим Исповедник). Опыт же неоплатоников – сугубо интеллектуальное созерцание, истово очищаемое и отделяемое от всех влияний телесности (см. выше п. II). Отличие известное и банальное, но которое надо напомнить: перед нами водораздел меж двумя типами мистических практик – мистикой спекулятивной и мистикой холистической. Здесь неоплатонизм и исихазм – по разные стороны. Исихастское Умное Делание – принципиально холистическая практика, которая заведомо не могла быть заимствована у неоплатоников, но длительное время вырабатывалась в самой исихастской среде. В частности, и «холистическое созерцание» заведомо не может быть идентично чисто интеллектуальному созерцанию. Покажем конкретно их различия.

Как свидетельствует исихастский дискурс, Фаворское Преображение может рассматриваться и как созерцание; но это – новое и особое созерцание, для которого даже формула «созерцание-соединение» весьма недостаточна. В евангельском описании событие предстаёт, 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» (Мф 17:3). И они включаются не как безгласные наблюдатели, все синоптики сообщают реплику Петра – и это значит, что человек в *христианском* созерцании-соединении (обожении) – участник общения, диалога с Богом. Здесь – самое резкое различие с неоплатонизмом: устремление ума к Единому и созерцание-соединение с Единым – принципиально не обоюдный процесс, ему полностью чужды диалог и синергия (согласное действование Бога и человека, ярко рисуемое Паламой в финале приведённой цитаты из «Триад»). Все это «для эллинов безумие».

Но можно продвинуться и дальше. По содержанию реплика Петра (Мф 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 чём ясно свидетельствует Макарий / Симеон: «Пётр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своём суще-

стве» [Макарий 2002, 652]. Здесь в полной мере проявляется персонализм христианской онтологии, главное отличие христианства как «религии Личности». Исихастская практика – не только холистическая, но, что важнее, *личностная* практика. Её высшая ступень, «созерцание по образу Преображения», есть созерцание-соединение с Божественной Личностью, Ипостасью; и, в отличие от соединения с Единым, такое соединение есть процесс личностного строительства, конституция личности: без утраты собственной идентичности, «залога личности», человек входит, включается и претворяется (хотя не сущностью своей, а энергиями) в бытие личности как таковой, Ипостаси, в «личное бытие-общение», по формуле современного православного богословия. В этом претворении человек сам конституируется в личность. Личностные измерения соединения сочетаются со световыми: соединение-претворение осуществляется в опыте световых созерцаний, и именно Светом совершается в человеке личностное строительство, ибо Божественный Свет «актуализует в нас ипостасное начало», как говорит современный исихастский учитель игумен Софроний (Сахаров). Не требует доказательств, что все описанные личностные аспекты исихастского созерцания-соединения полностью отсутствуют в неоплатоническом созерцании. Сопряжение начал Света и Личности, световой и личностной икономии – сугубая принадлежность христианства.

IV

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

Преподобный Силуан Афонский (1866–1938) никогда не говорил о своём духовном опыте как о созерцаниях Фаворского Света или о достижении высших ступеней Умного Делания. Однако однажды он поведал о духовном явлении, которое он пережил ещё

в начале своего афонского монашества, как молодой послушник Симеон. Это явление он описывает так. «Я пошёл в церковь на вечерню и, глядя на икону Спасителя, сказал: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного”. И с этими словами увидел на месте иконы живого Господа, и благодать Святого Духа наполнила душу мою и всё тело» [Софроний 1991, 407–408]. Ясно, что «глядя на икону» есть опыт созерцания; но этот опыт сразу, неким «коротким замыканием», превращается в опыт встречи с живым Христом – так что слова Иисусовой молитвы становятся личным обращением, которое тут же получает ответ: действием «живого Господа» благодать тут же наполняет молящегося, и духовное событие предстаёт несомненным и полноценным событием общения. Здесь также налицо сопряжение созерцания и общения, при котором общение со Христом выступает как продолжение созерцания и как его увенчание, его предельная и совершенная полнота.

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

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо 1991 – *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штофф. Москва, 1991.
- Говорун 2014 – *Кирилл (Говорун), архим.* Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод. Успенские Чтения. Киев, 2014. С. 83–91.
- Григорий Палама 1995 – *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. В. Вениаминова. Москва, 1995.
- Макарий 2002 – *Преп. Макарий Египетский.* Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подг. А. Г. Дунаев. Москва, 2002.
- Мейендорф 1997 – *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997.
- Плотин 1995 – *Плотин.* Сочинения. Санкт-Петербург, 1995.
- Реутин 2011 а – *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. Москва, 2011.
- Реутин 2011 б – *Реутин М. Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. Москва, 2011.
- Софроний 1991 – *Софроний, иеромонах.* Старец Силуан. Москва, 1991.
- Хоружий 2011 – *Хоружий С. С.* Актуальные проблемы изучения исихазма // Труды Київської Духовної Академії. 2011. № 15. С. 41–62.
- Хоружий 2012 а – *Хоружий С. С.* Актуальные проблемы изучения исихазма // Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции. Том 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 416–444.
- Хоружий 2012 б – *Хоружий С. С.* О школах мистики и культуре полемики // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 166–176.
- Хоружий 2013 – *Хоружий С. С.* Свет Платинов и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира / Ред. А. М. Лидов. Москва, 2013. С. 37–44.
- Ware 1977 – *Ware Kallistos, Archim.* The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. IX.
- Williams 1977 – *Williams R. D.* The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. IX.

Материал поступил в редакцию 20.05.2015