

## ДИСКРЕТНОЕ ВРЕМЯ В АНТРОПОЛОГИИ: ИСИХАСТСКИЙ ОПЫТ

П.Б. СЕРЖАНТОВ

Ядром православной мистико-аскетической традиции является исихастский опыт. Его мы находим, начиная с IV в., в египетском и палестинском монашестве, позднее — в византийском и русском. Этот опыт вплоть до самых высочайших своих ступеней получил антропологически значимую интеллектуальную разработку (в этой связи прежде всего необходимо назвать богословие энергий Григория Паламы). Исихастский опыт лежит в основе синергийной антропологии, которая рассматривает энергийное переустройство человека в процессе его приближения к антропологической границе. На антропологической границе происходит событие трансцензуса (обожения человека). Таким образом, указанный процесс изменяет само бытие человека, а, значит, изменения отражаются и на сознании времени у человека. Непосредственная соотнесенность времени и бытия признается и древними философами и современными.

Яркий пример тому дает М. Хайдеггер: «В правильно понятом и правильно эксплицированном феномене времени коренится центральная проблематика всей онтологии». Это убеждение свойственно не только феноменологическому направлению философии. Сто лет назад православный мыслитель С. Глаголев писал о связи времени с онтологической тематикой: «То, что живет во времени, характеризуется лишь стремлением к действительному существованию, к действительному бытию, но оно лишь *бывает*, а не *есть* действительно. Понятия бытия и вечности оказываются совпадающими». Задачей данной статьи будет отследить, как опыт вечности (опыт приближения к антропологической границе, к инобытию) сказывается на сознании времени у исихаста.

Прежде всего, при обсуждении исихастского опыта затронем проблему доказательности. Это необходимо, поскольку православный мистический опыт со времен ареопагитского корпуса описывается в рамках апофатического

богословия. Оно, как многим представлялось и представляется сейчас, исключает дискурс мистических утверждений о богообщении, сводит мистическую аналитику к дискурсу отрицаний. Однако возможность рассуждать об опыте исихастского антропологического процесса, приходя к положительным выводам, все-таки есть. Она была обоснована Григорием Паламой, который прояснил эту возможность, если говорить в первом приближении к сути, с помощью онтологического различия между непостижимой сущностью Бога и постижимой энергией Бога. Палама использовал в обосновании истинности исихастской традиции аристотелевское понятие энергии, сообразуя его с исихастским опытом (необходимость этого сообразования будет прояснена ниже).

Философско-богословские доказательства применительно к исихастскому опыту были проанализированы современным греческим богословом С. Янгазоглу, который остановил внимание на весьма симптоматичном аспекте спора между Паламой и Варлаамом Калабрийцем. Калабрийский философ отказывается строить доказательные силлогизмы, поскольку видит неприступность и отсутствие изначального знания о Божестве. «Доказательство первично по отношению к доказуемому, но ничто не первично по отношению к Богу», — рассуждает он. Действительно, в человеческом знании нет ничего столь изначального, что сохраняло бы изначальность и применительно к Богу. Тем не менее «Палама поясняет, что, хотя доказательство неприменимо к Божественной сущности, оно может быть применено при определенных условиях к тому, что около сущности. Это природные характеристики, или ипостасные атрибуты, бытие которых обусловлено сущностью, и, хотя они не существуют первично по отношению к сущности, они несомненно не следуют в хронологическом смысле за безначальной (uncaused) природой Троичного Бога»<sup>1</sup>. Следовательно, в позитивном ключе нельзя рассуждать о сущности, но можно рассуждать о божественных энергиях, которые суть «около сущности».

Это утверждение относится не только к сущности Бога, но и к сущностям, сотворенным Богом. В чисто философс-

ком отношении Палама придает особое значение тому, что «изначальное» знание, необходимое для формирования доказательных силлогизмов, не должно пониматься хронологически даже когда касается тварных вещей. Это объясняется очевидным обстоятельством: тварные вещи сами по себе предшествуют познанию их, и логический мыслительный процесс развивается в ситуации их существования, их прежде-положенности. Итак, в понимании энергии (природной характеристики, ипостасного атрибута) дискурсивное мышление может быть корректным и продуктивным. Мы подошли к моменту, когда требуется уточнение упомянутого онтологического различия между сущностью и энергией.

Мыслить слишком упрощенно различие между сущностью и энергией Бога, забывая об антиномическом характере различия и как бы разделяя Божество на две части, из которых одна причастна человеческому опыту, а другая нет — все же нельзя<sup>2</sup>. Исторический пример неотъединяющего различения энергии от сущности в Боге, Который открывается человеку, дает Марк Эфесский: «Если говорится, что Бог то, что Он *есть*, то и *имеет*, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, то, поскольку Бог есть (все) это, оно никак от него не отличается, ибо оно — сущностно и природно (для) Бога; поскольку же Он (только еще) имеет это, оно отличается (от Него Самого) и сходит к нам. И энергии эти и восполнены объединенно, и нераздельно раздельны с единой сущностью»<sup>3</sup>. О том же рассуждает в диалоге «Феофан» Григорий Палама. Анализируя слова апостола Петра о людях как *причастниках божеского естества* (2 Пет 1:4), он утверждает антиномичность этого выражения, что роднит последнее с триадологическим догматом: Бог одновременно — Один и Трое, так же точно и о Божественной природе следует мыслить одновременно как о несообщаемой и в известном смысле сообщаемой<sup>4</sup>.

Продолжим уточнять понятие энергии в синергийной антропологии. По наблюдению патролога Г. Флоровского, богословие Иринея Лионского (к нему восходит исихастское учение об обожении) обычно называют «богословием событий», и будет справедливо отнести эту же характеристику к богословию Григория Паламы<sup>5</sup>. Событие непосред-

ственного соединения Бога и человека, понимаемое принципиально энергийно (синергия), — таков был предмет мысли Паламы, когда он отстаивал аутентичность исихастского опыта. Выясним онтологическую роль энергии в событии фундаментального преобразования человеческой природы.

С. Хоружий разворачивает событие в онтологическую триаду: *дюнамис* → *энергейя* → *энтелехейя*. Как единое целое, все три перечисленных компонента встречаются в девятой книге аристотелевой «Метафизики» (об энтелехии, энергии и дюнамис у Стагирита см. размышления А. Лосева<sup>6</sup>). Каждому элементу тройки соответствует вариативный спектр значений. Дюнамис — возможность, потенция. Энергейя — энергия, действие, акт, актуализация, осуществление. Энтелехейя — энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность. Компоненты тройки и их соотношения получают разные трактовки и, тем самым, ложатся в принципиально разные философские русла. Существуют три трактовки онтологии события. 1) Эссенциальная (энергия подчинена энтелехии; напр.: гегельянство). 2) Эссенциально-энергийная (энергия предельно приближена к энтелехии; напр.: неоплатонизм; согласно интерпретации Хайдеггера, следует сюда же отнести философию Аристотеля). 3) Энергийная (в которой энергия доминирует, приближаясь к дюнамис; подход исихастской антропологии)<sup>7</sup>.

Отношение энергийного дискурса к эссенциальному в истории вызывало дискуссию по вопросам основополагающего характера. Воспользуемся для иллюстрации замечанием Г. Флоровского касательно паламитских споров: «Святитель Григорий (Палама. — П. С.) постоянно спорит со всеми «эссенциальными теологиями», которым не удается объяснить Божественную свободу (это замечание Флоровского будет прояснено далее. — П. С.), динамизм Божией воли (воля — коррелят энергии, динамизм воли означает динамизм энергии. — П. С.), реальность Его действий», т.е. онтологическую доминанту энергий<sup>8</sup>. Причину возникновения эссенциалистской мысли Флоровский усматривает в имперсональной метафизике. Марку Эфесскому принадлежит мысль, отстаивающая категорическое несходство энергий-

ного и эссенциального дискурса: «Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления»<sup>9</sup>. Очевидно, что Бог является не только Целью, но Источником энергии для исихаста.

Если эссенциальный дискурс постулирует власть эссенциальных принципов, то, как подчеркивает С. Хоружий, дискурс эссенциально-энергийный учитывает, что реализация этой власти является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергийна*. Но примат сущности, сохраняющийся в эссенциально-энергийной трактовке события, требует, чтобы всякая энергия служила реализации эссенциальных начал, следовательно, звучит и другой тезис: *всякая энергия сущностна*. Два приведенных тезиса определяют собой эссенциально-энергийный дискурс<sup>10</sup>.

Вышеуказанные тезисы были в отчетливой философской форме высказаны А. Лосевым, когда он описывал основные положения имяславской мысли. Имяславие, возникшее в начале XX в., заявляло о себе как о такой интерпретации исихастского призывания имени Божия, которая нимало не нарушает исихастской традиции и даже является ее органическим продолжением. Лосев связывал попытки отстаивать имяславие со вполне определенным философским руслом. «Философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме», — признавал он, ссылаясь на Плотина (неоплатонизм) и Платона<sup>11</sup>. Сущность, согласно Лосеву, энергийна: «Сущность бытия есть живая энергия идеи»<sup>12</sup>. А энергия сущностна: «Энергия сущности есть сущность, соотношенная с инобытием»<sup>13</sup>. Правда, следом за этим автор продолжает: «С другой стороны, энергия сущности отлична от самой сущности <...> Сущность непознаваема. Энергия постижима, = идея»<sup>14</sup>. Тем не менее философ недвусмысленно утверждает сущностность энергии: «Молитва — онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой»<sup>15</sup>. Призываемое в такой молитве «Имя Божие — энергия сущности Божией»<sup>16</sup>.

С эссенциально-энергийным дискурсом мы сравним исихастский энергийный дискурс, чтобы подчеркнуть от-

личие одного от другого. С. Хоружий настаивает, что для энергийного дискурса недопустима никакая субстанциализация или гипостазирование энергии. Энергия представляет собой не «имя», но «глагол» и в структуре события является предикатом, «сказуемым». В эссенциализированных дискурсах, таких, как имяславский, доминирующий сущностный принцип является «именем», «подлежащим»<sup>17</sup>. Имяславцы это положение откристиализовали в целое богословие имени. Предложенная А. Лосевым идентификация имяславия с неоплатоническим дискурсом энергий заставляет усомниться в том, что имяславие следует считать дальнейшей ступенью в развитии исихастской традиции (богословия энергий), поскольку имяславие делает шаг вспять — к эссенциальному дискурсу, занимая промежуточную эссенциально-энергийную позицию. Интересно, что появление имяславия встретило закономерный интеллектуальный отпор в православной среде. Как некогда учение Варлаама Калабрийского было раскритиковано и осуждено поместной Константинопольской Церковью, так и имяславие было раскритиковано и осуждено как ложное умопостроение Синодом поместной Российской Церкви, как равно и коллективным решением богословов Константинопольского Патриархата.

В истории философии вплоть до наших дней энергийный подход в чистом виде не присутствовал, в некоторой мере с ним коррелировали дискурсы воли, любви, желания<sup>18</sup>. При этом энергийный дискурс составляет неотъемлемую часть православной традиции в виде богословия нетварных энергий, причем энергия здесь определенно сближается с дюнамис. Обратимся к рассуждениям о нетварной энергии догматиста В. Лосского: «Так же, как и Лица, энергии — не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они — общее Ее проявление и превечное Ее сияние. Они не являются и “акциденциями” природы в качестве чистых энергий и не предполагают в Боге никакой пассивности. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам <...> энергии — это атрибуты Божества; впрочем, эти динамические (энергия динамична! — П. С.) и конкретные атрибуты не имеют ничего общего с атрибута-

ми-понятиями»<sup>19</sup>. Динамически понимаемая энергия выступает доминирующим началом в онтологической структуре события, причем энтелехия (соответственно, сущность) присутствует лишь как чисто апофатическое начало. Она, будучи трансцендентной, не попадает в онтологический центр события, остается за пределами опыта. Энергия бытийно доминирует в самом событии, а не в его участниках.

Деэссенциализация события особым образом сказывается на времени события, в силу того, что ему не свойственна самодовлеющая завершенность. Событие тогда не связано с завершенной формой, когда оно еще *не обрело* формы, у него «не было времени сформироваться». В том случае, если событие имеет длительность, у него неизбежно появляется форма и другие элементы эссенциальности, такие, как телос (конец, окончание)<sup>20</sup>. На органическую связь энтелехии с телосом в онтологической динамике справедливо указывает М. Хайдеггер: «Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения. Подвижность некоторого движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, телос, и как таким образом уловленное “имеет” себя в конце: *эн телей эхей*: энтелехейя имение-себя-в-конце»<sup>21</sup>. Обратим внимание, что цитата принадлежит автору, философия которого представляет собой эссенциально-энергийный дискурс.

Непричастность онтологического события форме и телосу может быть соблюдена лишь при условии моментальности события. Если во время события имеется хотя бы один «следующий» миг, еще один микроэлемент события, тут же возникает вопрос: данное событие есть почин — *чего*<sup>22</sup>? Моментальность события как следствие его энергийной природы сопряжена со свободой в Бого-человеческом взаимодействии. В свободном событии прямого соединения Бога и человека действуют деэссенциализированные *свободные энергии*, которыми только и могут быть изменены фундаментальные предикаты человеческого существования<sup>23</sup>. Итак, исихастская онтологическая динамика рассматривает события мистико-аскетического ряда как *начинания*. У таких событий есть начало, нет продолжения (длительнос-

ти) и нет конца (свершения), таким образом, они мгновенны. Следует оговорить: для того, чтобы освободить энергии, деэссенциализировать их, подвижнику приходится энергии связанные, заикленные (исихасты их называют страстями) размыкать. Этот антропологический процесс (очищение от страстей, движение к бесстрастию) весьма многотруден. По ходу его, высвобождая энергии, человек приближается к онтологической динамике, которая происходит в режиме мгновенного события.

Характер темпоральности недлящихся событий следует еще раз уточнить. Недостаточно установить, что время события — дление бесконечно малой величины. Бесконечная малость — не результат мысленного дробления прямой линейного времени на отрезки, интегрирующиеся во временной период конечной величины. Операция интегрирования здесь неприменима, так как не соблюдается непременное условие операции — непрерывность временной последовательности. Миг события трансцендирующего богообщения является точкой разрыва, это временной момент превосхождения наличного бытия. Миг этот несоизмерим с результатом сколь угодно плотного рассечения временного интервала, несоизмерим с тем, что было до него и будет после него, его измерение иное, его некорректно исчислять микросекундами<sup>24</sup>.

Мгновенность события выводит неэссенциально понимаемое событие из ряда эмпирической временной последовательности. Событие взаимодействия свободных энергий, в котором действуют Бог и человек (синергия), происходит за пределами континуально понимаемого времени. Вывод: свойственный исихазму энергийный подход к онтологии события, в противовес эссенциальному подходу, не статически, а динамически трактует преобразование природы человека; неукоснительно соблюдаемый энергийный подход приводит к заключению о моментальности, дискретности событий умного делания (как называют исихастский метод молитвы). Онтология события с дискретной временностью в энергийном дискурсе уже по своему происхождению не может быть отнесена к тем философским системам, какие основаны на отвлеченных началах, если употребить

знаменитый термин В. Соловьева. Синергийная онтология базируется на исихастском опыте, имеющем текстуальное выражение и антропологически ориентированное истолкование, в чем можно убедиться с помощью дошедшего до нас письменного мистико-аскетического наследия православных подвижников.

Исихастская антропология разворачивается как онтологическая динамика, постепенное преобразование энергий человека. Этот процесс представляет собой ряд энергично отличных друг от друга ступеней, каждой из которых соответствует свой энергичный образ человека. С некоторой степенью условности различается 9 ступеней: обращение и покаяние, борьба со страстями, безмолвие (исихия), сведение ума в сердце, непрестанная молитва, синергия, бесстрастие, чистая молитва, созерцание нетварного Света. Опять-таки с неизбежной долей условности, можно заметить, что первые семь ступеней составляют область аскезы (делания), последние две — область мистики (созерцания). По крайней мере, две из этих ступеней (четвертая и восьмая) понимаются в мистико-аскетической традиции как ступени экстаза. Исихастский экстаз отличается от иных религиозных и квазирелигиозных опытов экстаза тем, что не предполагает выхода в бессознательное состояние или хотя бы потери самоконтроля. При исихастском экстазе ум испускает не в область безумия, как, скажем, это происходит с шаманистским экстазом. В состоянии экстаза ум исихаста и ум шаманиста движутся к антропологической границе. Однако направление, в котором движется ум исихаста, — топика трансцензуса, а направление, в котором движется ум шаманиста, — топика безумия или же область смещения, «топика прелести». Не случайно экстастично действующий ум исихаста сходит в сердце, а не впадает в безумие. Тем не менее, общее этимологически фундированное, определение экстаза в качестве ис-ступления, выхода за пределы повседневных структур существования закономерно относится и к исихастской антропологии, принимая в ней специфический, присущий только ей характер.

Для заявленной нами темы рассмотрение исихастского экстаза будет необходимо, поскольку выход за пределы

повседневного бытия ставит вопрос о выходе за пределы временной последовательности этого бытия. Первый экстаз, как его определяет современный патролог митрополит Иерофей Влахос, относится к ступени *сведения ума в сердце* и подразумевает ис-ступление ума с позиции на периферии человеческого существования и в-ступление в самый центр человеческого существования (исихасты понимают сердце как сердцевину бытия человека). Следствием этого события онтологического характера становится темпоральная перемена — кардинально изменяется характер молитвы. Внимательная молитва становится стабильным и почти постоянным делом подвижника.

Стоит отметить, что молитвой аскет размыкает свое бытие, делает себя открытым воздействию божественной энергии. Молитва, согласно Иоанну Лествичнику, есть человеческое *со-бытие (обращенное) к Богу*. Перемена в ходе молитвы особенно заметна на следующей, открывающейся за сведением ума в сердце ступени антропологического процесса. Внимательная молитва (интенциональное бытийно значимое действие), переставшая быть событием кратковременным, принявшая характер более регулярного делания ума в сердце, преобразуется на следующей ступени в *непрестанную молитву*. Тем самым, первый экстаз отнюдь не выводит время человеческого опыта за пределы континуального времени. Это объяснимо, ибо четвертая и пятая ступени составляют середину пути к антропологической границе, на них трудно ожидать таких фундаментальных переустройств человеческого бытия, как переход к существованию в режиме дискретного времени.

Второй экстаз исихаста гораздо ближе к антропологической границе. Происходит он на ступени чистой молитвы. Согласно исследованиям С. Хоружего, чистая молитва, в отличие от предшествующих видов молитвы (таких как сердечная, непрестанная), не разворачивается во временную последовательность произнесения обращенных к Богу слов, но всю беседу человека к Богу содержит одномоментно. Эта недлящаяся чистая молитва и есть опыт экстаза с искомой дискретной темпоральностью. За ступенью чистой молитвы следует созерцание нетварного Света, и здесь так-

же имеются все основания предполагать опыт с дискретной темпоральностью.

\*\*\*

Дискретную темпоральность мистических ступеней в исихастском антропологическом процессе необходимо проследить, проиллюстрировать на исторических примерах такого опыта. Сделать это представляется возможным, однако следует оговорить, что эта задача сильно затруднена: подвижники в силу целого ряда причин чрезвычайно мало говорили о высоких ступенях опыта. Причина первая: достижение высоких ступеней, к которым заведомо относится чистая молитва, было уделом единиц. Причина вторая: те, кто достигал этой ступени, писали отнюдь не обо всем исихастском опыте, который довелось им пережить, а лишь о том, что было необходимо для конкретного адресата. Адресат же, как явствует из подвижнических наставлений, за редчайшими исключениями нуждался в опыте ступеней борьбы со страстями, безмолвия, сведения ума в сердце, но не в чрезвычайно высоком опыте чистой молитвы.

Причина третья: рассказ о своем опыте мог сделать этот опыт недоступным. Старец Софроний Сахаров однажды был спрошен о созерцании нетварного Света. Он рассказал о своем созерцании, как будто оно происходило с кем-то еще (таким образом рассказчик предохранялся от страсти тщеславия). После чего Софроний больше не удостоивался созерцания Света. Сам он объяснял это тем, что он посмел рассказать о своем опыте созерцания (возможно, во время рассказа к старцу все-таки приступила незаметно страсть тщеславия). Итак, подвижники воздерживались от изложения своего мистического опыта. Поэтому в огромном массиве свидетельств исихастского опыта приходится искать буквально крупичицы, относящиеся к опыту дискретной темпоральности.

Аналитический словарь исихастской антропологии С. Хоружего, рассматривая ступень чистой молитвы, уточняет, что она не вполне может быть названа молитвой. Всякая молитва есть движение ума, но в чистой молитве ум «не молитвою молится», ум как бы бездвижно движется. Анти-

номические описания действия ума на ступени чистой молитвы свидетельствуют, что континуальное движение ума прерывается, онтологическая динамика на данной ступени характеризуется выходом из потока длящегося времени<sup>25</sup>. Словарь приводит соответствующий текст исихаста IV в. Евагрия Понтийского: «Высшая молитва совершенных, — некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанними воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца отверстие, подобное исписанной книге, и в безгласных образах выражающее волю свою»<sup>26</sup>. Воздыхания духа становятся неизглаголанными (не разворачиваются в последовательную речь), предстают как исписанная книга в один миг дискретного «сгущенного времени». Безгласные восхищения ума (экстаз) происходят с совершенными, т.е. с подвижниками, приближающимися к антропологической границе, перейдя которую только и можно пребывать в совершенном бытии.

Следующая за чистой молитвой ступень антропологического процесса отмечена созерцанием нетварного Света. Она находится еще ближе к антропологической границе, на ней более выражены изменения модуса человеческого существования. Говоря о созерцании нетварного Света, под Светом исихастская традиция понимает энергию Бога. Т.е. Свет — Сам Бог в проявлении Своей сущности. Примечательно, что созерцание Света подвижники воспринимают отнюдь не как продолжительное сияние Света. Еще В. Лосский отмечал, что для исихаста IV в. Макария Великого мистическое созерцание было связано со вспышкой ипостасно-сущего Света (*гюпостатику фотос элампис*)<sup>27</sup>. Созерцание вспышки указывает на особый прерывно-временной опыт, на мгновенную темпоральность в исихастском опыте. Это мгновение — не сверхкороткий отрезок и даже не точка на прямой времени, точно такая же, как всякая другая зафиксированная точка. Мгновение вспышки прерывает последовательность хронологического времени, поскольку качественно, по своей природе отличается от любого элемента этой последовательности: подвижник вмиг оказывается за рамками непрерывно-временного опыта.

Исихаст XI в. Симеон Новый Богослов не только восходил на высшие ступени, но и открывал свой опыт в поэтических гимнах. Он описывает свое восхождение к инобытию через аскезу, цель которой — исполнение заповеди о любви к Богу и ближнему. Заповеди в исихастской традиции считаются энергиями Бога, а не предписаниями юридического характера. Тем самым исполнение заповедей подразумевает онтологическое взаимодействие исихаста и Бога, синергию. Ум Симеона, ориентированный на богообщение, движимый любовью, порой переживает мгновенные касания Богу: «Ум же, напрягаясь, схватывает (Тебя) чрез любовь, / И не может удержать, поражаемый страхом, / И снова ищет, палимый внутри. / Вообразив же (Тебя) на мгновение (*фантастеис де су брахю*) в сиянии Твоем, / Он с трепетом убегает и радуется радостью. / Ибо не может человеческая природа выносить того, / Чтобы ясно созерцать всего Тебя»<sup>28</sup>. Палимый внутри ум — это ум, сведенный в сердце, ощутительно как благодатный Огонь воспринимающий действие Бога. Такой прошедший ступени делания ум может пережить восхищение на мистическую ступень мгновенного осияния.

Описанный Симеоном опыт находится на границе возможностей человеческой природы, и состоит он в мгновенном восприятии сияния Бога. Восприятие это выражено фразой «вообразив же на мгновение», однако было бы ошибкой думать, что мистический опыт Света получен в результате действия воображения. Исихастская традиция категорически против использования ресурсов воображения во время общения с Богом, это чревато прелестью, т.е. ложным мистическим опытом. Среди многих исихастов и Симеон говорит о невообразимом созерцании Света, обращаясь к Богу: «Ты и Сам видишь их (кто ныне достоин) и им даешь ясно видеть Тебя, отнюдь не в привидении или в воображении ума и не одной только памятью, как думают некоторые, но самую истинною божественного и страшного дела»<sup>29</sup>. Ум аскеты предварительно очищают от помыслов-образов, воспринимаемый Свет называется подвижниками безобразным, Он видится — невидимым. Свет дает Себя видеть подвижнику и видит его Сам: происходит общение под-

вижника со Светом. Созерцание нетварного Света подразумевает совместное бытие-общение Бога и человека, хотя общение совершается не на вербальном уровне, а на бытийном.

Свет является тем, кто достоин, т.е. тем, кто борется со страстями, кто успешно прошел аскетические ступени и восходит ко второму экстазу, подступает к антропологической границе. Подвижник, в иступлении созерцающий Свет, не может поместить экстатический опыт созерцания в последовательность своих действий на разных ступенях восхождения, не может органически вписать микрохронотоп данного опыта в макрохронотоп всего подвига. Этот опыт выходит за пределы длящихся мистико-аскетических событий, его поэтому нельзя ни помыслить, ни вспомнить, связав его с определенными представлениями о Свете. Если бы воспринимаемая подвижником энергия Света не была мгновенной, и восприятие продлилось бы немного, то подвижник перешел бы в будущую вечность, к совершенному бытию с Богом.

Об этом Симеон Новый Богослов пишет так: «Являясь на краткое время (*хронон олигон*) и скрываясь, он (свет) / Одну за другой изгоняет страсти из тела... / Когда он (человек) сделает все, что может: / Нестяжание, беспристрастие, удаление от своих... / молитву и плач... / Тогда на краткое (время) как бы тонкий и наималейший свет, / Внезапно окружив ум, восхитит его в иступление, / Но, чтобы не умер он, скоро оставит (его), / С такою великою быстротою, что ни помыслить, / Ни вспомнить о красоте (света) невозможно увидевшему, / Дабы, будучи младенцем, не вкусил он пищи мужей совершенных / И тотчас не расторгся или не получил вреда, изbleвав (ее). / Итак, оттоле (свет) руководствует, укрепляет и наставляет; / Когда мы нуждаемся в нем, он показывается и убегает; / Не тогда, когда мы желаем, ибо это (дело) совершенных, / Но когда мы находимся в затруднении и совершенно обессиливаем, / Он приходит на помощь, восходя издали, / И дает мне почувствовать его в моем сердце. / Пораженный и задыхаясь, я хочу удержать его. / Но (вокруг) все — ночь»<sup>30</sup>.

Свет укрепляет, т.е. дает силу (энергию) обессилевшему в невидимой брани подвижнику, изгоняет страсти, иными словами, высвобождает связанные энергии исихаста.

Наконец подвижник видит тонкий и самонаименьший как проблеск Света. Однако вспышку Вечности, посетившую мистика на миг, нельзя заставить или упросить повременить с уходом, нельзя создать условия для продолжительного восприятия Света. Пребывать в Вечности, в Свете (значит, в Боге) — дело совершенных, относится к мета-исторической будущности.

Такое пребывание является событием эсхатологического порядка, оно лежит за пределами жизни и смерти, там, где временное бытие воскрешено для вечной жизни. Опыт восприятия Света у Симеона начинается и завершается без продолжения времени, с такой исключительной быстротой и *внезапностью*, что его невозможно *вспомнить*. Если мы сравним этот опыт с феноменологическим пониманием континуума времени, предполагающим в сознании «теперь» *протенцию* и *ретенцию*, то мы убедимся, что созерцание Света выходит за пределы временного континуума, оно происходит в обособленный от любого (даже бесконечно малой длительности) промежутка времени непротяженный миг.

Каллист Катафигиот (XIV в.), может быть, еще отчетливее, чем Симеон отстраняет опыт внезапного мгновенного осияния исихаста от непрерывно-временной последовательности подвижнической жизни. Исихаст Каллист так описывает обожающее ис-ступление мистика за пределы пространственно-временного континуума: «Отрешившись от временных и местных протяжений, расстояний и от ограничительных свойств и естеств и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим <...> вследствие покоя мыслей и безмолвия, он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности в духовной Божественной силе и осиянии сердца, которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума простираются в бесконечность»<sup>31</sup>.

Подготовка к опыту состоит в отложении помыслов — греховных и, вообще, относящихся к тварному бытию с его временными и местными протяжениями. Помыслы — это и мысли, и желания, и зрительные образы, причем на стадии их зарождения, весьма далекой от стадии оформленных мыслей, желаний и образов. Ум, очищенный от помыслов,

становится нагим, безобразным. Он сводится в сердце (это первый экстаз), и образуется двуединая энергийная композиция – умосердце. Так что Каллист говорит о созерцании ума и об осиянии сердца Светом; ум и сердце в описании опыта фигурируют практически как единое целое. Ум по благодати достигает нетварного осияния сердца Божественной силой, достигает антропологической границы, за которой начинается бесконечная полнота опыта безначальности, непостижимости, беспредельности инобытия Бога, чему Каллист дает классическое описание в духе апофатического богословия. Нелишне будет оговорить, что рассуждения Каллиста о бесконечности в опыте богопознания связаны с античной традицией апофатической теологии, а не с возрожденческой антропологией, рассматривавшей человека в перспективе бесконечного бытия. Итак, опыт созерцательного богобщения согласно Катафигиоту в пределах антропологической границы нужно признать исключительно динамичным (в онтологическом смысле энергии-дюнамис) и темпорально непротяженным. Впрямую об этом виде опыта пишет еще один представитель исихастской традиции – схиархимандрит Софроний (Сахаров).

Софроний жил в XX в., достигал высших ступеней духовного восхождения, и по беспримерной откровенности о своем опыте он может быть сравним только с Симеоном Новым Богословом. Что для нас весьма важно, Софроний был философски одарен. Поэтому его свидетельство, почти всегда философски окрашенное, имеет особое значение для синергийной антропологии. Софроний, так же, как и Каллист, свидетельствует об опыте вечности, происходящем, когда подвижник выходит за пределы протяженного времени: «Вечность не имеет длительности, хотя и объемлет все протяженности веков и пространства. О ней можно говорить как о “вечном мгновении”, не поддающемся никаким определениям или измерениям: ни временным, ни пространственным, ни логическим. В нем, этом неизъяснимом мгновении, и мы, по дару Духа Святого, в едином непротяженном бессмертном акте всего нашего существа любовно обнимем все сущее от века (ср. 1 Кор 15:28)»<sup>32</sup>. Читая эти строки, надо учитывать, что все написанное и сказанное

Софронием о исихастском пути не является спекулятивным, сугубо абстрактным богословием, а есть выражение личного опыта, адресованное тем, кто подобно Софронию пытается следовать исихастским путем.

Приведенное свидетельство Софрония о вечном мгновении относится буквально к эсхатологической бессмертной перспективе, но оно приложимо к интерпретации мистических событий, происходящих здесь и теперь. Такие события понимаются исихастской традицией как предвкушение будущей вечности, как предварительный опыт того, что дано будет в полноте вкушать лишь потом. Опытно познавший вечность в созерцании нетварного Света, Софроний пишет на основе своего опыта о вечном мгновении, когда Бог дарит подвижнику возможность в непротяженном акте человеческого существа пережить торжество любви к Богу и ближним (т.е. оказаться у цели аскетического делания — исполнения заповедей). Непротяженным актом здесь назван росток энергии, свободная деэссенциализированная энергия. Событие непротяженного акта объяснимо исключительно в рамках энергийного дискурса, где энергия сближена с дюнамис и проявляется не в определенном временном интервале, а в мгновение, имеет качества, присущие дискретной темпоральности.

Софроний свидетельствует о высоком мистическом опыте своего наставника: Силуан «вдруг на мгновение увидел Христа в Его силе извечного Божества! Прежде, чем что-либо пройти, он уже возведен был до последних доступных человеку на земле ступеней»<sup>33</sup>. Опыт действия извечной силы-энергии на Силуана следует признать вдвойне исключительным. И по высоте, и потому что исихаст Силуан был восхищен до последних ступеней без предварительного прохождения *всего ряда* предшествующих ступеней. Мгновенное восприятие силы Христа (божественной энергии) не следует смешивать с опытом визионерства. Онтологический опыт созерцания Света только внешне может напоминать опыт онтический, каковым является многообразное визионерство со своей специфической мистикой света. Вышеописанное видение Христа, согласно Софронию, преобразовало не что-нибудь, а энергийное устройство подвижника, из-

менило сам модус его бытия: «С явлением Господа старцу Силуану было сообщено состояние совершенных»<sup>34</sup>. Бытие совершенных в полноте принадлежит к эсхатологической реальности, Силуан же отчасти переживал этот модус запредельного для человека бытия. Хотя вышеописанный опыт не квалифицируется как созерцание вспышки Света, тем не менее вполне уместно привести его в этом контексте. Как уже говорилось, опыт созерцания Света в исихастской традиции предстает опытом бытийного общения с ипостасно-сущим Светом. Личное бытие-общение здесь понимается как личная встреча подвижника с Ипостасью Христа. Поэтому опыт Силуана можно считать сродным опыту на ступени созерцания нетварного Света, в том и другом случае происходит общение в ростке энергии с Одной и Той же божественной Личностью.

Все вышеизложенное позволяет сформулировать следующий вывод: мистико-аскетический опыт исихастов и отражающая его синергийная антропология различают в продолжение подвига события с континуальной и с дискретной темпоральностью. Последние относятся к опыту антропологической границы (а именно, к топике трансцензу-са) и происходят на двух высших ступенях онтологической динамики — восхождения к обожению человека.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> *Yangazoglou S.* Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // *The Greek Orthodox Theological Review.* 1996. Vol. 41. № 1. P. 10.

<sup>2</sup> См.: *Василий (Кривошеин)*, епископ. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин)*, епископ. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н.-Новгород, 1996. С. 157 – 158.

<sup>3</sup> *Марк Эфесский.* Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // *Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов.* М., 1999. С. 126.

<sup>4</sup> См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // *Мистическое богословие.* Киев, 1991. С. 139. Исходный текст см.: в *Святитель Григорий Палама.* Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // *Альфа и Омега.* 2000. № 4 (26). С. 49 – 55.

<sup>5</sup> См.: *Флоровский Г.,* протоиерей. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // *Флоровский Г.,* протоиерей. Догмат и история.

- М., 1998. С. 393.
- <sup>6</sup> См.: Лосев. А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 92 – 111.
- <sup>7</sup> См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 318 – 319.
- <sup>8</sup> См.: Флоровский Г., протоиерей. Святитель Григорий Палама и традиция отцов. С. 392.
- <sup>9</sup> Эфесский Марк. Цит. соч. С. 125
- <sup>10</sup> См.: Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 322.
- <sup>11</sup> См.: Из работ А. Ф. Лосева об имяславии (Публикация проф. А. А. Тахо-Годи) // Начала. 1995. № 1–4/. М., 1996. С. 210 – 211.
- <sup>12</sup> Там же. С. 212.
- <sup>13</sup> Там же. С. 242.
- <sup>14</sup> См. там же. С. 265.
- <sup>15</sup> Там же. С. 254–255.
- <sup>16</sup> Там же. С. 250.
- <sup>17</sup> Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 324
- <sup>18</sup> См. там же. С. 324.
- <sup>19</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С. 146, 147.
- <sup>20</sup> Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 324.
- <sup>21</sup> Хайдеггер М. О существе и понятии фюсис. Аристотель. «Физика» в-1. М., 1995. С. 87.
- <sup>22</sup> См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 328.
- <sup>23</sup> См.: Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 40.
- <sup>24</sup> См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. С. 328.
- <sup>25</sup> См.: Хоружий С. К феноменологии аскезы. С. 159 – 160.
- <sup>26</sup> Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 229.
- <sup>27</sup> Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 79.
- <sup>28</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 170.
- <sup>29</sup> Там же. С. 36.
- <sup>30</sup> Там же. С. 159.
- <sup>31</sup> Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота обдуманые и весьма высокие, о Божественном единении и созерцательной жизни // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. С. 67.
- <sup>32</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. <Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь>. Essex, 1985. С. 107.
- <sup>33</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Эссекс. М., 2007. С. 64.
- <sup>34</sup> Там же. С. 233.