

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ АСКЕЗЫ

С.С.ХОРУЖИЙ

В скором времени должна выйти в свет новая книга известного отечественного философа, переводчика, математика С.С.Хоружего. Предлагаем вниманию читателей авторское предисловие к этой книге.

Эта небольшая книга – первые подступы к реализации двух связанных между собой идей, общего и даже, пожалуй, программного характера. Сейчас, для вводного представления, я опишу их кратко и упрощенно; корректнее и полнее они будут выступать в самой книге. Первая идея принадлежит философской антропологии и относится к *строению человеческого опыта* (который мы будем понимать обычно в смысле феноменологии, как опыт пережитой, *Erlebnis*). В этом строении мы выделяем особо область *мистического опыта*. В современном сознании понятие мистического опыта так расплывчато и настолько засорено, что едва ли является «понятием» в настоящем смысле. В представлениях о нем царят две крайности: на одном полюсе он превозносится как высший род опыта, сугубо исключительный, непередаваемый и невыразимый, на другом – отбрасывается как иллюзия или патология; причем оба взгляда редко подкрепляются сколько-нибудь серьезным и конкретным анализом. Не присоединяясь ни к одному из этих полюсов, мы предлагаем некоторый путь концептуализации данной области, намечая вехи философского понятия мистического опыта, рассматривая его структуру, аспекты и коррелятивные явления. Существенно, что в этой концептуализации мистический опыт представляется не частным или тем паче аномальным явлением, а необходимой и универсальной разновидностью человеческого опыта. Но и больше того: суть идеи, о которой мы говорим, заключается в том, что мистический опыт образует генеративный, производящий горизонт для всей сферы самоосуществления «феномена человека». Обоснование этого тезиса – отдельная проблематика, требующая углубленного разбора; однако ядром его служит достаточно наглядное обстоятельство.

Мистический опыт в нашей трактовке – род опыта, выделенный

своим онтологическим содержанием и характером. Это – «опыт событий трансцендирования», которые образуют особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте или измерении – как «бытие-действие». Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный вид мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии или даже сценария самоосуществления человека, кратко – определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро и генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека – широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, изводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке.

В своей генеративной способности мистический опыт уникален. Хотя бытие-действие включает в себя еще два горизонта, отвечающих виртуальным событиям и событиям наличествования¹, и опыт таких событий, также будучи деятельностным опытом бытия, равно может служить порождающим ядром некоторой антропологии, однако в этом случае могут возникать лишь антропологии редуцированные, не обеспечивающие полноты самоосуществления человека. В строении бытия-действия есть упорядоченность, вызываемая тем, что всякое событие связано с актуализацией, выступлением или изведением некоторой возможности. Данная связь может быть троякой: выступление может достичь наличествования, пребывающего присутствия, здесь-бытия; оно может не достичь их, оказаться недостаточным для них: выступлением не в наличествовании, а только в недоналичествовании; и оно может также превзойти их, быть выступлением в сверхналичествовании, преодолением и превосхождением здесь-бытия. Последнее и есть событие трансцендирования. Оно являет собой предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия – и, соответственно, лишь из опыта трансцендирования может развертываться полнота самоосуществления человека. Однако нам напомним еще, что в качестве неточного опыта, если не генерирующего, то формирующего

¹ Энергийная онтология, на которую опирается наша концепция мистического опыта, описана нами в работе: С.С.Хоружий. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997, № 6.

сферу самоосуществления человека, обычно выдвигается опыт религиозный или даже философский. Наша концепция не отрицает подобной роли за религиозным опытом: его обширная, очень разнородная область включает и мистический опыт (служащий для всей этой области сердцевиной, аутентичным ядром: как опыт глобальной антропологической ориентации он есть, в частности, *опыт веры*). Соотношение с опытом философским определить сложнее. Вехи этого соотношения показывают, что оба рода опыта очень тесно переплетены; но мы не станем сейчас анализировать, в какой мере философский опыт разделяет с мистическим опытом полноту его генеративной способности.

Предмет нашего непосредственного рассмотрения – мистико-аскетическая традиция Православия, исихазм. Это – классический пример высокоорганизованного, проработанного мистического опыта. Возникает широкая задача или скорее круг задач, комплекс задач: предметно-практически продемонстрировать генеративные потенции и генеративную роль данного опыта. Это означает, что мы должны эксплицировать, дешифровать антропологию, имплицитную исихастской практикой – после чего интерпретировать реконструированную антропологию в качестве своего рода мета-науки или же базового дискурса, которым генерируются основные дисциплинарные дискурсы, связанные с антропологической сферой.

К этой же программе с иной стороны подводит вторая из наших двух руководящих идей. В отличие от первой, она относится к истории христианской мысли; вновь сжато и упрощенно, можно передать ее так: мы рассматриваем восточно-христианскую мысль в ее истории как особую интеллектуальную традицию, параллельную западно-христианской традиции и реализующую иной тип религиозно-философского дискурса. А именно, мы находим в целом присущий западной традиции – или, по крайней мере, преобладающий в ней – *эссенциальный дискурс* (речь о сущностях, идеях, началах, телосах); восточной же, православной традиции мы считаем присущим *энергийный дискурс* (речь об энергиях – устремлениях, импульсах, волнениях, выступлениях). При этом, еще более, чем в первом случае, мы утверждаем лишь относительное, а не абсолютное преобладание данного дискурса: ибо восточно-христианскую духовность формируют две ведущие установки, убеждение и освящение (сакрализация), из коих лишь первая развертывается полностью в дискурсе энергии, тогда как вторая – по преимуществу, в эссенциальном дискурсе. Оба русла, восточное и западное, признают своей исходной основой классическую патристику IV в.; однако на Западе эта основа и в сфере метода, и в сфере идей последовательно дополняется, а затем и вытесняется многообразными влияниями эллинской метафизики. У блаженного Августина все ключевые вероучительные темы: о благодати и предопределении, свободе воли, природе зла и греха – трактуются под сильным влиянием неоплатонизма; у Фомы Аквината и в основанной им схоластике сам способ организации, дискурс патриотического

богословствования заменяется в пользу аристотелианского силлогистического построения; и, наконец, Декарт конституирует автономную сферу чистой мысли, довершая процесс воссоединения с греческой метафизикой и основывая метафизику новоевропейскую как умозрение, развертывающееся самодостаточным образом и не приемлющее извне ни онтологических положений, ни методологических правил. Античный эссенциализм и телеологизм, базирующийся на идеях и энтелехиях, – естественный способ и стихия для всего этого русла, и максимальные философские различия в его пределах – это различия ориентированности – конечно, не всегда явной и намеренной – на тот или другой античный прототип, платонизм-аристотелизм-неоплатонизм. (Надо только сказать, что в нашем веке Западная традиция, производя критику и пересмотр своих оснований, делается в интенсивном поиске разнообразней и не может быть сведена лишь к одному классическому эссенциализму. Влияние и присутствие в ней иных начал – антиплатонических, экзистенциальных, энергийных – все заметней растет, и оппозиция двух традиций если не снимается, то снижается.)

Напротив, в Восточной традиции в качестве единственного и непреходящего прототипа, или скорей архетипа, утверждается именно патристика. Но понимается она существенно иначе, чем на Западе и потому инициирует существенно иное русло развития. Патристика для Православия – первый, и притом принятый и закрепленный сакраментально-соборно, опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека. В своем непосредственно-чистом виде эта стихия существует, воспроизводится и культивируется в сфере духовной (мистико-аскетической) практики; и потому конститутивным признаком Восточной традиции служит тесная и прямая связь с этой сферой, уверенность в ней. *Синтез патристики и аскетики* – так можно определить присущий Восточной традиции дискурс в его генезисе и составе; тогда как по существу, по заглавной категории, типу онтологии, etc. – это есть, как сказано уже, дискурс энергийный.

Сказанное означает, что развитие Восточной традиции в ее аутентичной природе требует опять-таки – обращения к сфере исихастской практики, раскрытия ее концептуального содержания. Мы получаем вывод, уже бегло высказанный заранее: обоснование историко-философской или культурфилософской идеи о существовании восточно-христианской традиции с собственным особым типом дискурса сводится точно к тому же, что и реализация антропологической идеи о генеративной роли мистического опыта – необходимо увидеть, прочесть исихастскую традицию как цельную антропологическую стратегию и концепцию человека; и, реконструировав основы исихастской антропологии, извлечь из них новое содержание, новые установки для главных дисциплинарных разделов о духе и человеке. Но, в дополнение, мы получаем и первые вехи, начальные указания к реализации этой программы. Мы видим, что специфическая природа исихастского опыта –

а отсюда и тип дискурса, индуцируемый этим опытом в антропологии и зависимых от нее дисциплинарных разделах, – характеризуется, прежде всего, энергичностью, последовательной подчиненностью началу энергии. И мы заключаем также, что данный тип дискурса, энергичный по своему первопринципу и исихастский по материалу, истокам, должен строиться с учетом и опорой на опыт и дискурс патристики, святоотеческого Предания.

Два текста, представленные в книге, решают начальные задачи современной рецепции исихазма, руководимой двумя очерченными идеями. «Аналитический словарь», первый текст, преследует скромные цели. Максимально используя собственную речь Традиции, он попросту представляет основной материал исихастской антропологии в едином, упорядоченном расположении, следующем его смыслу и содержанию: представляет как цельный, едионаправленный антропологический процесс («Духовный Процесс»), восходящий к трансформации человеческой природы – *обождению*, причем не эволюционным, не телеологичным и не «естественным» путем, а «сверхъестественно», благодатно и свободно – в особой установке *синергии*. Вслед за тем, второй текст (будем его кратко называть «Органон») выполняет посредствующие и переходные функции, рассматривая методологические проблемы, которые возникают, когда мы делаем исихастский опыт предметом или даже истоком какого-либо дисциплинарного дискурса, ближайшим образом – философского или психологического. Мы эксплицируем внутреннюю методологию и герменевтику («Внутренний органон»), разработанную самим этим опытом и скрытую в его корпусе; затем, с учетом ее, намечаем методологию, которой могло бы пользоваться научное сознание («Внешний участный органон»). Чаемо и ожидаемо, по выполнении этих предварительных задач, почва оказывается подготовленной для более существенного.

Существенное же, в своей главной части, рисуется нам в четвероюком виде: как единство преобразуемых на исихастских основаниях четырех дисциплинарных дискурсов, своего рода «исихастский квадравиум». Эти дискурсы суть: *богословский – философский – психологический – системно-синергетический*.

Заключая предисловие, мы кратко укажем основные отличия и специфические черты, что вносятся в эти дискурсы с принятием новых оснований, – а также поясним появление последнего из них, которое может казаться неожиданным.

В *богословии*, как мы подробнее аргументируем в Преамбуле к «Словарю», связь с аскетикой влечет отнюдь не только расширение места антропологических понятий и проблематики; меняется сам характер богословского дискурса, метод и установки богословствования. Аспект содержания немаловажен: в богословии появляется последовательная обращенность к человеку, в орбиту богословской мысли входит множество антропологических фактов и понятий, это неизбежно влечет

новые темы и вопросы и т.д. Но еще глубже и существенней аспект метода. Аскетика – опытный дискурс, отсылающий к сфере конкретного человеческого опыта и строящий свои нормы, правила и критерии на ее основе. Соответственно, через ее посредство в богословие также вносится опытный подход и опора на конкретную опытную основу; причем в Православии такая опора утверждается как главный источник и гарант состоятельности и достоверности богословской речи. «Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же» (св. Григорий Палама), а встреча с Богом, Богообщение именно и есть – сфера мистико-аскетического опыта. Весьма важно также, каковы здесь понимание опыта и отношение к нему. Аскетика специально пристально занимается организацией и истолкованием своего опыта, очищая его от случайно-субъективных моментов и обнаруживая при этом значительные и нетривиальные элементы общности с философской феноменологией (см. «Органон»). Поэтому союз с аскетикой для богословия одновременно есть путь к ассимиляции элементов строгого феноменологического метода.

В совокупности, описанные изменения в богословском дискурсе могут рассматриваться как определенная и даже глубокая *антропологизация богословия*. В последний период эволюция и трансформация богословия, выражаемая такой формулой, немало обсуждалась во всех христианских конфессиях и всюду признавалась желательной, если не прямо необходимой, несущей выход из затяжного кризиса традиционного богословия, приверженного к отвлеченным схемам и формальным рассуждениям. Практическим ее примером, получившим известность, служит протестантская экзистенциальная теология, развитая Бультманом и его последователями; имеются и другие ее попытки. Но если внимательней присмотреться к православному синтезу патристического богословия и исихастской аскетики, мы найдем, что формула не вполне передает его существо. Ею предполагается предание богословию антропологического характера и окраски, включение богословия в контекст антропологии – как более широкий, объемлющий контекст; однако в названном синтезе имеется и противоположная сторона. Для практической антропологии исихазма человек есть открытая, динамичная и пластичная реальность, не замкнутая безысходно в своей конечной, смертной природе, но стремящаяся к «превосхождению естества», к преодолению, трансцендированию этой природы и при определенных предпосылках, реальных, хотя и «сверхъестественных», способная его обрести. Существование человека рассматривается здесь в расширенной онтологической перспективе, которая не ограничивается горизонтом наличного бытия. Но именно в такой перспективе развертывается богословие, это имманентно присущая ему перспектива; и поэтому можно говорить, что в онтологическом аспекте здесь происходит включение антропологии в богословие (а отнюдь не наоборот!). Возникающий при этом тип антропологии, характеризующийся незамкнутостью человека в своей исходной природе,

включающий перспективу трансцендирования этой «ветхой» природы, в силу этих специфических свойств может квалифицироваться как своего рода *мета-антропология* (см. о проекте мета-антропологии «Словарь» и другие наши тексты²). Обратное же соотношение не отменяется данным замечанием, но уточняется: тематически и методологически богословие, действительно, тяготеет здесь к включению в контекст антропологии и феноменологии, приобретая опору на опыт, и с ней – многие черты опытного дискурса. В итоге же должен достигаться баланс принципов, определяющий синтетический мета-антропологический дискурс, в котором онтологическая перспектива богословия обожения сочеталась бы с антропологической конкретностью и с феноменологичностью метода.

В *философии* мы видим средоточие «исихастского квадривиума» и его главные задачи. Дискурс энергии не получил еще развитого философского выражения ни в Западной традиции (где преобладала эссенциальная философия), ни в Восточной традиции (где преобладала богословская форма выражения, а зачастую и невербальные формы). Первые начатки его (Хоружий, 1997) показывают, что ему присущи весьма глубокие специфические отличия, и создание его требует основательных усилий. Сам порождающий принцип дискурса, энергия, приобретает новую трактовку, освобождаясь от подчинения сущности и связанным с ней началам цели, формы, etc. Если у Аристотеля и во всей классической метафизике (когда она вводила это понятие), энергия фигурировала как *завершающий элемент осуществления* некоторой сущности (энтелехии, идеи), то в новом дискурсе она выступает как *начинательный элемент актуализации* некоторой возможности, энергия «открытого» события, которому, вообще говоря, может не отвечать никаких эссенциальных характеристик. Вслед за ней должны получить иную трактовку и другие базовые философские категории. Интерпретируясь в своем онтологическом содержании как *бытие-действие*, реализующаяся в событиях, автономизированная и де-эссенциализованная энергия имплицитно онтологию, которая формулируется в измерении бытия-действия и оказывается (см. Хоружий, 1997) включающей три бытийных горизонта, образуемых обналичиваемыми событиями (или энергиями), виртуальными событиями и событиями трансцендирования. Последние играют выделенную роль: как сказано выше, мы трактуем их как специфическое содержание мистического опыта.

На данной онтологической основе выступают в новой постановке все – или почти все – ключевые проблемы философского дискурса. Существенно изменяется сам его тип организации или, в иных терминах, грамматика: как бытие-действие, энергия выступает в порождаемом ею дискурсе не в роли имени (как выступают сущности и идеи), а в роли глагола – так что дискурс энергии строится как дискурс без подлежащего,

² С.С.Хоружий. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995, № 9.

не именной, а глагольный дискурс; и этот глагольный тип грамматики должен сказываться на многих структурных чертах. Не менее существенно и то, что дискурс энергии оказывается наделен особой нетривиальной топологией, топологической структурой. Эта структура вносится в строение реальности человеком; человеческие энергии всегда могут осуществлять события, принадлежащие к любому из трех онтологических горизонтов, так что человек выступает как энергийно-событийный центр, фокус реальности, в котором осуществляется связь всех горизонтов; как топологический «фактор Nexus», задающий связность на многообразии событий. Далее, онтология дискурса энергии приобретает диалогический характер. В акте *обращения* человек совершает экстериоризацию энергий трансцендирования: последние предстают как энергии, действующие в человеке и через человека, однако не принадлежащие ему, а имеющие своим истоком – некоторый «Внеположный Исток», лежащий вне горизонта человеческого существования. Вслед за тем, собственно человеческие энергии (энергии обналичиваемых и виртуальных событий) обращаются, ориентируются и фокусируются к *синергии* – координации, сообразованию с энергиями Внеположного Истока; и меж здешним и Внеположным истоками в измерении бытия-действия завязывается и разворачивается взаимодействие, включающее активность сознания и воли человека и представляющее собой «онтодиалог». Таковы предварительные тезисы динамической онтологии дискурса энергии. В них явственно проступает уже своеобразная архитектура исихастского разума; но его полноценное философское выражение пока, разумеется, дело будущего.

Необходимость *психологического* центра в комплексной программе исследования исихастского опыта вполне очевидна. Как древняя школа духовной практики исихазм попросту не мог не накопить огромного психологического материала, причем материал этот относится к сфере, которая лишь частью доступна обычной научной психологии: сфере процессов на границе антропологической реальности. Граница понимается здесь не в смысле хорошо знакомых психологии «пограничных ситуаций», остающихся вполне в пределах эмпирической реальности, но в более сильном онтологическом смысле, так что «процессы на границе» в данном случае уже отчасти «мета-эмпиричны», лежат вне пределов обычного опыта, доступного научной методике. Мистическая психология исихазма содержит в себе обширный опыт наблюдения и дескрипции психических явлений и процессов, как в «обычной», так и в «мета-эмпирической» сфере; она также содержит опыт управления этими процессами, включающий большое число методов и приемов.

Все это разнообразное психологическое содержание обладает, однако, естественной внутренней структурой. Целокупность исихастского опыта, как мы отмечали, составляет единый Духовный Процесс, и сама Традиция всегда выделяла в этом Процессе отчетливые ступени, идущие в

строгом восходящем порядке от «врат» Процесса, покаяния, до завершающего благодатного обожения. Каждой ступени этого пути восхождения присущ свой определенный тип устройства множества человеческих энергий – «энергийного образа» человека, что включает и свой режим, свои процессы деятельности сознания. Вследствие этого каждая ступень порождает свою особую психологическую проблематику – так что возникает серия (относительно) автономных программ, структурированная по ступеням Духовного Процесса: психология «духовных врат» – психология непрестанной молитвы, исихии, сведения ума в сердце – и т.д. Существенно, что Традиция доставляет богатый содержательный корпус свидетельств также и для высших ступеней, вплотную приближающихся к предельной, онтологически граничной области опыта. Мы обнаруживаем здесь, в частности, подробный материал о той трансформации, которую испытывают в развитом мистическом опыте перцептивные способности человека. Возможность реально проследить эту трансформацию, что с древности известна как феномен «отверзания чувств», появление новых средств восприятия, «умных» или «духовных», – имеет принципиальную важность. Здесь мы находим опытное удостоверение и прообраз, начаток того радикального изменения, преобразования человеческого существа – включая и телесно-душевное естество его – о котором учит мистическое богословие Православия.

Наконец, после всего сказанного, становится более понятным и появление в нашей программе последнего, *системно-синергетического* раздела. Соблюдая иерархию подходов, ставя на первое место раскрытие внутренней, духовной сути рассматриваемых религиозно-мистических явлений, как она имманентно квалифицируется в Православии, – мы в то же время находим уместным и полезным, даже необходимым, учесть все аспекты, взглянуть на изучаемый круг явлений со всех возможных сторон. И образ Духовного Процесса, развертывающегося в энергийном плане, являющего собой восхождение по ступеням, каждая из которых есть некая конфигурация энергий, динамическая структура определенного рода, – такой образ отчетливо подсказывает взглянуть на Духовный Процесс также и в аспекте процессов самоорганизации.

Кардинальная особенность структур, отвечающих ступеням Духовного Процесса, – их неотрывность от этого процесса: строимые в Процессе специфические конфигурации духовных и психосоматических энергий человека существуют лишь в рамках, в ходе Процесса, возникая из предшествующей ступени и переходя в последующую. Вне же Процесса, обособленно, они неосуществимы и не могут стабильно существовать; так что весь Процесс являет собой единую динамическую связь, процесс последовательной генерации единой восходящей иерархии энергийных форм. Но такая особенность есть характерное отличие определенного рода природных процессов – широко изучаемых сегодня процессов синергетики, классический пример которых – генерация восходящей (самоусложняющейся) иерархии структур хаоса. Замеченная

параллель идет далеко, затрагивая многие стороны процессов. Так, и в антропологическом, и в синергетическом процессе критически важно наличие фактора спонтанности (который аскетика учитывала, называя «самодвижностью»). Проследив действие этого фактора, можно увидеть аналогию (неложно подсказываемую и языком) между *синергетическим* характером природного процесса и парадигмой *синергии* в Духовном Процессе. Возникает, в итоге, новый круг проблем, который, как и в случае психологической проблематики, естественно структурируется по ступеням Процесса. Каждая ступень, а также и акт перехода от данной ступени к следующей, обладают некоторым «синергетическим содержанием»: они могут быть проинтерпретированы, соответственно, как динамические структуры самоорганизации и акты перехода в синергетическом процессе. Наглядней всего это содержание выступает в начальной ступени, покаянии. Как известно, для синергетического процесса необходимой исходной стадией, с которой начинается выстраивание серии динамических структур, является приготовление сильно неравновесного состояния, резкое удаление системы от обычных устойчивых режимов. Прямая структурная параллель с покаянием очевидна. Чтобы началась принципиально иная динамика внутренней жизни, начался восходящий процесс спонтанного выстраивания энергетических структур сознания и психосоматики, не возникающих в обычном существовании человека, – необходим радикальный выход из равновесия, исходное потрясение, отбрасывание всех привычных стереотипов. Синергетическая параллель делает по-новому понятным для нас дискурс покаяния с его напряженностью и экзальтацией, устрашающей образностью, резкими эмоциями и преувеличениями – и мы соглашаемся, что подобные параллели из взаимно отдаленных областей имеют свою эвристическую ценность.

Однако нельзя преувеличивать их значение. Нельзя считать, что в них кроется истинная природа духовных процессов и, в особенности, Духовного Процесса; это было бы простым заблуждением сциентистского редукционизма. Искомую природу Процесса способен вобрать и выразить – так учит элементарная эвристика – не суб-антропологический, а только мета-антропологический дискурс: дискурс мистического диалогизма, Богообогащения и обожения, дискурс расширенной, а не суженной онтологической перспективы. Для исполнения же того, что раскрывается нам в этом дискурсе, оказываются необходимы и все другие: однако в свою меру и в своем месте.