

# ИСИХАСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

---

О ВРЕМЕННОМ И ВЕЧНОМ

ПАВЕЛ СЕРЖАНТОВ

УДК 219  
ББК 86.37-4  
С 32

**По благословию  
Епископа Бронницкого Игнатия,  
Председателя отдела по делам молодежи  
Русской Православной Церкви**

Рецензенты:

д. филос. н. И. В. Егорова  
д. филос. н. С. А. Азаренко

**Сержантов, П. Б.**

С 32 Исихастская антропология о временном и вечном  
Ин-т философии Рос. акад. наук. — М.: Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви. — М.: Православный паломник-М, 2010. — 320 с.: ил.

УДК 219  
ББК 86.37-4

Книга описывает преобразования времени циклического в линейное, времени длящегося — в прерывистое. Эти преобразования показаны в свете духовной практики исихастов, их восхождения по ступеням лестницы. Автор сопоставляет исихастский опыт времени с иными философскими и религиозными традициями, затрагивает тему промежуточных модусов времени (спираль времени, сжатое время).

Книга рассчитана на широкий круг читателей, на тех, кому интересна мистико-аскетическая традиция исихазма, вопросы о природе времени, соотнесение древних традиций и перспектив антропологии.

**При поддержке заслуженного строителя России  
Н.Н. Браги**

ISBN 5-88060-017-3

© П.Б. Сержантов, текст, 2010  
© Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2010  
© Паломник, 2010

---

---

## Содержание

<i>Предисловие</i> . . . . .	5
Вводная глава. Православная антропология. . . . .	8
Глава I. Встреча с вечностью. . . . .	14
Глава II. Своеобразие исихастской антропологии . . .	41
Глава III. Аскетико-мистический опыт и время . . .	54
Глава IV. Ступени очищения . . . . .	68
Глава V. Ступени просвещения . . . . .	99
Глава VI. Ступени совершенства . . . . .	137
Глава VII. Онтологическая основа для рассуждений о времени . . . . .	210
Заключительная глава. Итоги и перспективы. . . . .	239

## ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I. Время в литургическом богословии . . . . .	257
Приложение II. Августин об этапах становления человека... . . . .	264
Приложение III. Проблема времени в духовной жизни по трудам Антония Сурожского . . . . .	280
Приложение IV. Философские и религиозные учения о видах времени . . . . .	298

כִּי־הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה  
וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הַרְאֵשְׁנוֹת וְלֹא תִעֲלֶינָה עַל־לֵב:  
כִּי־אִם־שִׁישׁוּ וְגִילוּ עַד־יְעַד אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא

Книга пророка Исаии 65:17–18<sup>1</sup>

Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε  
μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί,  
ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν,  
ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν

Послание апостола Павла к Ефесеянам 5:15–16<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю» (Ис 65:17–18).

<sup>2</sup> «Смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые, дорожа временем, потому что дни лукавы» (Еф 5:15–16).

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Эта книга посвящена теме, за изучение которой я принялся двенадцать лет назад, и к 2000 г. наметились первые результаты исследований. Вскоре они были опубликованы в ряде журнальных статей, затем по теме исследования я защитил диссертацию. Я благодарен всем, кто содействовал моей работе. Без помощи профессора Сергея Сергеевича Хоружего эта работа не была бы начата. Без помощи со стороны профессора Павла Семеновича Гуревича диссертационная работа не была бы завершена<sup>1</sup>. За истекшие годы работы над темой интерес к ней у меня не пропал и не ослабел. Эта книга тому порукой. На ее страницах разворачивается следующий этап в попытках исследовать вечную тему времени. Надо признать, что тема времени насколько притягательна, настолько же и сложна. «Нет, по-видимому, ни одного из значительных философов, который бы не пытался ответить на вопрос, что такое время. И редко кто не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями», – признает П.П.Гайденко<sup>2</sup>.

Еще античные философы признавали за временем большое космическое значение. Для Плотина время было

---

<sup>1</sup> Кандидатская диссертация на тему «Феномен дискретного времени в философской антропологии (исихастский опыт)» была успешно защищена мной в Институте философии Российской академии наук в декабре 2008 г. (специальность: религиоведение, философская антропология, философия культуры).

<sup>2</sup> Гайденко П. П. Понятие времени в античной философии // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. М., 1999. С.13.

измерением мировой души. Августину время также представлялось измерением души, но уже души человеческой. Августин совершил великое открытие: первореальность времени была открыта именно в человеке – во внутреннем человеке, говоря библейско-патрологическим языком. Именно силами человеческой души будущее время сменяется прошлым, и образуется связный временной ряд. Время в окружающем мире вторично по отношению ко *времени человека*. На страницах этой книги мы рассмотрим время человека, как его сознавали исихасты. Под исихазмом мы понимаем восточно-христианскую традицию, которая зародилась в Египте полторы тысячи лет назад и существует по сей день. Опыт исихастов является неотъемлемой частью восточно-христианской аскезы и мистики. О чем этот опыт говорит? Исихастский опыт выстраивает пути приобщения человека вечному бытию, на этих путях меняется бытие человека и время человека. Эти изменения важны для всестороннего исследования на тему времени.

Можно с разных точек зрения изучать время: сначала посмотрим на время глазами антрополога, а потом глазами физика, психолога, глазами биолога или социолога. Время физическое и время биологическое, время социальное и время историческое в качестве особых предметов научно-специализированного изучения имеют антропологическую подоснову – время человека. Если эту подоснову удастся разглядеть, то становится ясно, что время – больше чем один из объектов нашего знания, который изучается определенными научными методами. *Время есть измерение самого нашего бытия.*

Об этом измерении человеческого бытия по-своему свидетельствует исихастская патристика. В отличие от Августина исихасты не оставили развернутых рассуждений о потоке времени, в котором мы живем изо дня в день. Однако те слова о времени, какие прозвучали в иси-

хастской традиции, касаются человеческого опыта далеко за пределами повседневности. Это серьезно дополняет рассуждения о времени повседневности у Августина (и не только у него). В XX столетии многие люди в России и Европе почувствовали себя заброшенными далеко за пределы повседневной жизни. В этой неповседневной «запредельности», в жизни на грани со своим небытием и на грани с инобытием человеку трудно оставаться собой. Так возникает проблема нашего времени – стать человеком и оставаться человеком перед лицом «постчеловеческой» перспективы. Подобный пересмотр всего человеческого самопонимания вызвали не только глобальные социальные катаклизмы последних ста лет, но и кризис самих путей человеческого существования.

Как меняется мое время при переходе из времени повседневности ко времени предельного для человека опыта? Среди многообразных ответов на этот вопрос мы рассмотрим ответ исихастской традиции и попытаемся осмыслить его с антропологических позиций. Мы проследим, как исихастская аскеза преобразует энергии (действия, силы) человека и как, соответственно, преобразуется время человека. Этот процесс становления человека исихасты прослеживают шаг за шагом вплоть до самого предельного для человека опыта.

Цель этой книги – показать, как меняются в исихастском опыте энергии человека и как вместе с ними меняется время человека. Антропологическая интерпретация исихастского опыта сопряжена с немалыми трудностями, которые добавляются к трудностям, связанным с самой темой времени. Так что подобное исследование времени оказывается весьма непростым делом. Но оно стоит потраченных усилий, поскольку даже самое скромное проникновение в суть времени человека сообщает нам бесценный опыт самопознания.

---

---

## **ВВОДНАЯ ГЛАВА.**

# **ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**И**сихастская антропология является частью православной антропологии. Что следует понимать под православным учением о человеке? Православная антропология может быть представлена трехсоставно: 1. Антропология в узком эмпирическом смысле. 2. Антропология в форме богословия. 3. Антропология в аскетико-мистической форме (то есть исихастская антропология)<sup>1</sup>.

1. Научное знание об эмпирическом человеке во всех подробностях развертывает древнее сочинение «О природе человека». Принадлежит оно епископу IV в. Немезию Эмесскому. Биологической стороне знания о человеке (ощущению, воображению, памяти, анатомии) Немезий уделяет едва ли не больше места, чем вопросам христианской догматики и аскетики<sup>2</sup>. Вообще первоисточников по православной эмпирической антропологии сравнительно немного. Назовем среди них вышедший в XIX в. труд профессора Несмелова, изобилующий данными по экспериментальной психологии<sup>3</sup>. В XX столетии прославленный хирург, святитель Лука (Войно-Ясенецкий) выпустил книгу «Дух, душа и тело»; ее отличает медицинский подход к познанию человека<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> О составе православной антропологии см. статью С.С.Хоружего из философской энциклопедии: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=9](http://synergia-isa.ru/?page_id=9).

<sup>2</sup> Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С.249–250.

<sup>3</sup> Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1, 2. Казань, 1994.

<sup>4</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. Брюссель, 1978.



2. Православная антропология в форме богословия главным образом обращена к тринитарным и христологическим вопросам. Тринитарное богословие утверждает концепцию личного бытия-общения, говоря о Боге Едином в трех Ипостасях (Лицах). Христологическое богословие устанавливает связь человека с божественным бытием в Богочеловеке Иисусе Христе. Насколько важна тема человека для христологии? Учебник Флоровского по святоотеческому богословию подчеркивает: *«В христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема. Ибо спор шел о человечестве Спасителя... И тем самым, – о смысле и пределе человеческого подвига и жизни. Может быть, именно поэтому христологические споры получили такую исключительную остроту и затянулись на три столетия»*<sup>1</sup>.

Богословская антропология оперирует понятиями дохристианской античности, однако она представляет собой самостоятельное учение. Так, понятие ипостаси (*ὑπόστασις*), заимствованное из философии в эпоху Вселенских соборов, православная антропология наполняет личностным смыслом. Античность придерживается принципа вещи, тела, природы, христианство исповедует принцип личности (*ὑπόστασις*), истории, сотворения космоса сверхкосмической Личностью, исповедует учение о гибельном грехе и спасении мира при помощи ипостасного богочеловеческого единства<sup>2</sup>. Проблема отличия дохристианской мысли о человеке от мысли древнехристианской становится все более актуальной. На протяжении многих десятилетий это отличие незаслуженно преуменьшали, настаивая на

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII веков. М., 1992. С.5.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 книгах. М., 1992. Кн. 1. С.62; Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.48.

вторичности христианской мысли по отношению к античной культуре.

3. Православная антропология в форме аскетических текстов прямо продолжает антропологию в христологии, раскрывая ее в практическом ключе, отвечая на вопрос: каким образом человек соединяется с Богом? Высочайший опыт единения аскета с Богом называют мистикой. Мистико-аскетическая православная антропология наиболее значимо представлена в исихастском опыте; его мы и будем рассматривать дальше. Если тексты по эмпирической православной антропологии явно содержат научные представления о человеке, то богословскую и аскетико-мистическую составляющие православной антропологии С. С. Хоружий называет крипто-антропологическими, поскольку содержательное учение о человеке там не лежит на поверхности, его нужно специальным образом выявлять.

Все три составляющие православной антропологии связаны между собой. О догматической антропологии и мистико-аскетической антропологии в их тесной взаимосвязи высказывается архимандрит Софроний (Сахаров): если изменить в догматическом сознании что-либо, то неизбежно изменится образ духовного бытия человека, и наоборот<sup>1</sup>. А поскольку изменится образ духовного бытия человека, то изменится аскетико-мистический опыт человека вместе с антропологическим истолкованием этого опыта. В патристических текстах содержатся не только

---

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. М., 1996. С.126. Не Софроний Сахаров первым установил сопряженность догматики и аскетического опыта. Эту связь еще в IV в. утверждает знаменитая сентенция Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов». Эта краткая сентенция египетского исихаста является стержнем всего мирозерцания Евагрия (Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., коммент. А.И.Сидорова. М., 1994. С.83, 176.)

догматические, психологические и этические размышления, но, как отмечает Флоровский, и метафизика человеческой жизни<sup>1</sup>. Тем самым патристические тексты заключают не только антропологически значимый материал по христологии (догматической антропологии), психологии (эмпирической антропологии), но и по «метафизике человеческой жизни», которая преимущественно выражается в аскетической антропологии.

Антропологический обзор восточно-христианской традиции за почти полторы тысячи лет представил архимандрит Киприан (Керн). Он также констатирует несколько антропологических составляющих, которые слагаются в восточно-христианское учение о человеке. Киприан начинает с библейского откровения о человеке и выясняет, что в дохристианской античности практически отсутствует один из ключевых библейских концептов – сердце<sup>2</sup>, который близок к богословскому понятию ипостаси. Различия между христианством и язычеством можно видеть на примере понятия сердца и трактовки других антропологических понятий (совесть, ум, душа и т. д.). Вся патристическая мысль о человеке крепко опиралась на библейские корни<sup>3</sup>.

Во II столетии патристика отвечала на сравнительно несложные вопросы по антропологии. Внимание отцов-апологетов было, главным образом, направлено на темы о

---

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII веков. Указ. изд. С.146.

<sup>2</sup> Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М., 1996. С.375–380.

<sup>3</sup> Историческое учение об отцах Церкви Филарета (Гумилевского), Архиепископа Черниговского и Нежинского. М., 1996. С.VII–IX; Сидоров А.И. Священное Писание в египетском монастыре IV в. (На материале греческой версии творений св. Аммона) // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1988. С.509–510.

разумности человеческой природы и о воскресении<sup>1</sup>. Затем последовала антропология великих догматических споров; здесь уже появились сложнейшие темы личности и сущности, личности и энергии. Понятно, что здесь Киприан обсуждает православную антропологию в форме богословия. Кроме библейской и догматической православной антропологии Киприан отдельно разбирает антропологию пустыни и антропологию мистиков. Ближневосточную пустыню населяли монахи, удалившиеся на отшельничество ради аскетических подвигов. В IV в. отшельников называли исихастами; некоторые из них становились носителями мистического опыта. Тем самым под антропологией пустыни и антропологией мистиков Киприан подразумевал исихастскую антропологию.

Таким образом, одна из составляющих православной антропологии – исихастская. Свои понятия о человеке исихасты черпали из аскетического и мистического опыта, который иногда выражался на языке античной философии; при этом античные антропологические понятия серьезно переосмыслились. Так, у исихастов мы найдем рассуждения о бесстрастии и умном созерцании, которые кардинально отличаются от стоических и неоплатонических понятий *ἀπάθεια* и *θεωρία*. Исихастская антропология является самобытным подходом к исследованию человеческой природы, и нет смысла отстаивать вторичность и ущербность христианской аскезы по отношению к дохристианской философской аскезе.

Помня о специфичности исихастского опыта, невозможно рассматривать его в изоляции от всего содержания

---

<sup>1</sup> Тема воскресения напрямую связана с антропологией. Уже во II в. христианский догмат о воскресении сопровождался таким наблюдением: душа не есть человек, лишь единство души человека и тела человека является человеком. Такое единство нарушается смертью, когда душа отделяется от тела, и это антропологическое единство восстанавливается воскресением.

восточно-христианской традиции, и прежде всего от догматической мысли и литургического опыта православных христиан. Поэтому в данной книге уделяется внимание богословской антропологии; это было бы оправданно с точки зрения самих исихастов. Например, когда Григорий Палама обсуждает мистическое восприятие человеком неделимо-разделяемого божественного Света, он для пояснения этого опыта привлекает триадологический догмат и веру в литургическое таинство Евхаристии. Палама пишет, что различие в Боге сущности и энергии не означает разделения Единого Бога, так же как не разделяет Божество натрое догматическое различие в Боге сущности и Лиц, и не разделяет Христа на множество частей неразделимо-разделяемое присутствие Богочеловека в евхаристических Дарах.

Наша тема – время, она присутствует не только в мистико-аскетическом, но и в догматическом, литургическом, эмпирическом контекстах. Эти контексты отчасти совпадают с исихастским представлением, а порой дают своеобразный материал, интересный для сопоставления с исихазмом. Подобного материала совсем немного в эмпирической антропологии, но зато особенно богата им догматическая антропология<sup>1</sup>. Эмпирическую антропологию с ее сознанием времени мы оставим за рамками данной книги. Приступим к рассуждению о времени в догматическом контексте и потом перейдем ко времени в контексте исихастского опыта.

---

<sup>1</sup> Время в восточно-христианском литургическом контексте мы рассмотрим в конце книги (Приложение I), поскольку опыт церковного богослужения влиял на исихастов, но его богословско-антропологическое осмысление началось недавно, что позволяет нам лишь кратко изложить литургико-богословские соображения по антропологии времени, не более того.

---

## ГЛАВА I. ВСТРЕЧА С ВЕЧНОСТЬЮ

У истоков православного догматического богословия стояли христианские мыслители, среди которых не последнее место занимал Ориген. Его тексты повлияли на догматистов и на аскетов<sup>1</sup>. По характеру мысли Ориген был эллином – и одновременно врагом эллинизма. Его эллинство проступало в том, что знаменитая доктрина о спасении всех людей (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) определялась не морально-гуманистическими мотивами, а древнегреческой метафизикой<sup>2</sup>. Мысль Оригена имеет прямое отношение к сопряжению времени с вечностью. Пафос Оригенова богословия, согласно Г.Флоровскому, состоит в том, чтобы отменить загадку времени и бытия. Итак, тема времени и вечности оказывается в центре мысли Оригена, при этом антропология для него не более чем часть учения о разумной твари. Разумные сущности, пребывавшие в изначальном единстве, в настоящее время разделены и находятся в одном из трех состояний бытия: ангельском, человеческом

---

<sup>1</sup> Из сочинений Оригена был составлен первый сборник «Добротолюбия», название которого впоследствии стало знаковым для исихастской духовности. Наибольшую известность получило «Добротолюбие» XVIII в., выпущенное святителем Макарием Коринфским и преподобным Никодимом Святогорцем; в нем нет Оригена, но есть оригенист Евагрий Понтийский. Несмотря на всю влияние Оригена, некоторые его аскетические установки подвергались нареканиям. Для борьбы со страстями Ориген оскотил себя, а к подобному способу достижения бесстрастной жизни исихасты относились весьма негативно.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С.293–294.

или демоническом. Их состояние обусловлено их свободным выбором, который был сделан до начала жизни первых людей. В момент апокатастасиса (восстановления падшей твари) произойдет переоценка неразумного греховного выбора. Все без исключения разумные творения осознают ошибочность своих метафизических установок и восстановят совершенное единство бытия.

Тем самым значение истории выглядит довольно ничтожным, поскольку «раньше» времени, в доисторическом начале уже была осуществлена вся полнота бытия. Оригенова историософия сводится к кругу возвращения в вечность, к устранению времени из горизонта разумной жизни. Это влечет далеко идущие последствия, о которых надо сказать, даже если Ориген и не довел девальвацию времени до законченного логического развития. Ориген мыслит мир только с точки зрения вечности, без времени. Он принимает только вечное и неизменяемое бытие – бывание для него не понятно<sup>1</sup>. Сходным акцентом на неизменном бытии отличалась философия Парменида: у бытия нет прошлого и будущего, нет становления; бытие безальтернативно, небытия и бывания нет; бытие извечно и навсегда одно. Древнегреческая мысль утверждает безначальность мира, своего рода вечность временного. Вот как это звучит у предполагаемого учителя Пифагора Ферекида Сирроского: «Зевс и время были всегда»<sup>2</sup>. Древнегреческие философы, может быть за исключением Платона, считали время нерожденным<sup>3</sup>.

Какую ценность имеют время и вечность для православного богословия? Догмат о творении временного мира

---

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.294–295.

<sup>2</sup> О жизни... знаменитых философов I, 119. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С.101.

<sup>3</sup> Антология мировой философии в четырех томах. Том 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969. С.448.

тесно связан с учением о Самом Боге. Пока не прояснен смысл догмата о сотворении, представления о Боге не могут получить достаточную определенность. Учение о Боге и сотворенном мире хорошо рассмотреть, сравнивая мысль Оригена и святителя Григория Богослова. Григорий утверждает, что в Божестве есть нечто творческое и неподвижное, а в тварном мире – нечто сотворенное и разрушаемое; Божество выше времени, а тварь подвластна времени. Вообще православные догматики признают вневременной исток временного бытия с оговорками: божественный замысел о мире<sup>1</sup> вечен, но не совечен Богу. Замысел как бы отделен от сущности Бога Его волей<sup>2</sup>; замысел о мире вечен иной вечностью, нежели божественная сущность. Эта оговорка относительно видов вечности подчеркивает различие между существом Бога и волей Бога, энергией Бога<sup>3</sup>.

Ориген рассуждает так: Бог не может стать Тем, Кем Он не является всегда, в Его бытии возможное есть действительное; быть Творцом Богу свойственно всегда – значит, сотворенный мир совечен Богу<sup>4</sup>. Совечный Богу мир выступает как бы необходимым условием полноты божественного бытия, ни больше, ни меньше (*Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναῖδιον τῷ ἀεὶ τὸ πᾶν*).

Еще раз сравним учение Оригена с православным. Блаженный Августин обращается к Богу со словами: «Не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был, – это своего рода смерть и рождение. А в Слове Твоем<sup>5</sup> ничто не исче-

<sup>1</sup> Замысел о мире можно назвать «идеей» мира.

<sup>2</sup> Догматика в рассуждении о божественной воле сближает ее с божественной энергией. Поэтому можно переформулировать приведенное утверждение так: божественный замысел о тварном мире опосредован божественной энергией.

<sup>3</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.89, 120–122.

<sup>4</sup> О началах 1, 2, 10. Ориген. О началах. Самара, 1993. С.55–56.

<sup>5</sup> Словом Божиим, или Богом Словом (*Λόγος*), называют Бога Сына, Вторую Ипостась Троицы (см.: Ин 1: 1–3).



зает, ничто не приходит на смену: оно бессмертно и вечно. И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно творишь все, чему Ты говоришь возникнуть; Ты создаешь только Словом, и, однако, не одновременно и не от века возникает все, что Ты создаешь Словом»<sup>1</sup>. Августин объясняет библейское повествование о том, как вечный Бог (אל עולם, Быт 21:33) творит временный мир, вынужденно прибегая к антиномиям. Видя трудности для понимания темы, в духе диалектики Августин признает справедливыми внешне противоречивые утверждения. У Оригена мысль строится в стороне от темпоральных антиномий.

Неисторизм мышления Оригена дает себя знать не только в области эсхатологии (учении об апокатастасисе) и космогонии (учении о творении мира), но и в христологии, поскольку, как отмечает Флоровский, Оригенова система понятнее без исторического Христа<sup>2</sup>. Согласно Оригену, предвечное рождение Бога Сына обуславливает и предвечное творение мира. Совечный Богу мир бытийно сближается с причиной своего возникновения – рождением Сына, что чуждо православной догматике. Временность мирового бытия у Оригена не признается в качестве фундаментальной черты, следующей из акта сотворения мира, а считается следствием грехопадения сотворенных умов, то есть поправимым следствием «несчастливого случая». Апокатастасис начисто сотрет временное следствие греха. Весьма показательно, что, вопреки колоссальному значению трудов Оригена для православной догматики, Вселенские соборы отвергли его учения, сопряженные с недооценкой временного бытия.

Согласно христианской вере, вневременное божественное сверхбытие соединилось с временным бытием

<sup>1</sup> Исповедь 11, 7, 9. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С.287.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.85, 294–297.

в Личности Иисуса Христа в ипостасном неразрывном союзе. Поэтому догматические споры о божественной Ипостаси Христа имели отношение и к темпоральности<sup>1</sup>. Суть арианской христологии традиционно выражается в темпоральных афоризмах, самый известный из которых: было, когда не было (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*)<sup>2</sup>. Представим эту формулу в развернутом виде: было время, когда Христа не было. Таким образом, ариане считали, что Христос не есть всегда существующий Бог, Христос не существовал прежде рождения-сотворения (*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*). На первом Вселенском соборе в 325 г. был сформулирован православный ответ на арианскую проблему, и прозвучал он в философских понятиях<sup>3</sup>. Отцы собора отвергли все временные ограничения, которые ариане относили к Сыну Божию («было, когда не было», изменяемость, тварность, бытие из несущих (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο*)).

По мнению Флоровского, арианство стало возможно только на оригенистической почве. При этом имя Оригена редко фигурировало в арианских спорах, а некоторые православные противники арианства (святитель Александр Александрийский) и сами были оригенистами. Арианство неправильно представлять себе как иудействующую партию христиан, отстаивавшую чистый монотеизм в противовес учению о триипостасности Божества. Монотеистическая вера не предполагает неизбежное признание моноипостасности Бога<sup>4</sup>. Арианство связано не столько с ветхоза-

<sup>1</sup> От лат. *tempus* «время».

<sup>2</sup> Окружное послание Александра, епископа Александрийского // Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С.16.

<sup>3</sup> Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С.12.

<sup>4</sup> Кстати говоря, такое признание, доведенное до логического конца, часто приобретает пантеистическую окраску, см.: Булгаков С., прот. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. С.262–264. В иудейской кабалистике есть учение о пяти божественных ликах (*פְּרָצוּפִים*); данное понятие лика (*פְּרָצוּף*) происхо-

ветными представлениями о Боге, сколько с античными представлениями. Согласно Арию, Бог есть единое нерожденное самозамкнутое абсолютное бытие. Такое бытие не может быть сообщено ничему иному, неабсолютному. Мир иноприроден Богу, поскольку мировое бытие возникло. Все произошедшее (материя, пространство, время) не из Бога произошло, а из ничего, из чистого небытия, одаренного бытием лишь по творческой воле Бога. Арий видел в Христе-Логосе посредника между Творцом и тварями именно в деле творения мира<sup>1</sup>. Так арианская христология радикально космологизировала учение о Христе, что было неприемлемо для православных. С точки зрения православных догматистов, неравнобожественный *Λόγος* не может обожить даже воспринятую им человеческую природу; и для Христа и для христиан<sup>2</sup> обожение оказывается недостижимым. А поскольку цель стремлений человека заключается в обожении, и христианская аскеза служит средством достижения обожения<sup>3</sup>, то арианство затрагивает важнейшие положения о бытийной судьбе человека.

Как арианство и оригенизм мыслят проблему времени? Для Оригена и Ария рождение Бога Сына и творение мира – события одного порядка. Ориген и Арий сближали библейские стихи «В начале Бог сотворил (*Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός*)<sup>4</sup> небо и землю» (Быт 1:1) и «В начале было Слово» (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, Ин 1:1). Православные теологи, напро-

---

дит от греч. *πρόσωπον* (лик, личность). Некоторые каббалисты понимают его в смысле божественной пятиипостасности и сопоставляют его с христианским учением о божественной триипостасности.

<sup>1</sup> Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 16.

<sup>2</sup> Апостол Павел утверждает, что христиане составляют мистическое тело Христово (Еф 1: 22–23), то есть они соединены с Христом не только общей человеческой природой, но и личным бытийным общением.

<sup>3</sup> Елифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 64–68, 27.

<sup>4</sup> Греческий текст цитируется по переводу LXX.

тив, находили в *ἀρχή* из Ветхого Завета и *ἀρχή* из Нового Завета два разных смысла: момент времени и источник бытия<sup>1</sup>. Для догматики Вселенского собора *ἀρχή* из Быт 1:1 относилось к космогонии, *ἀρχή* из Ин 1:1 – к христологии и триадологии. Ориген считал «начала» из Быт 1:1 и из Ин 1:1 совечными, Арий – современными. И поэтому для Оригена и для Ария вхождение Логоса в мир (богочеловечение) – это не встреча времени с вечностью. Такую встречу в богочеловечении можно признать, только если полагать бытие Логоса вечным (божественным), а бытие мира – временным (небожественным).

Иноприродность вечного Бога и временного мира не обязательно вносит разрыв между творением и Творцом. Бытийная связь существует во всей мыслимой полноте: вечный *образ твари* в Боге за пределами тварному естеству и не совпадает с временным *образом Божиим* в твари; Ипостась Христа соединяет временный образ Божий (человеческую природу) с вечным Божеством. Образ Божий в человеке отражает божественное совершенство и призывает человека к процессу свободного становления, восхождения к совершенству<sup>2</sup>. Предел тварного становления (человеческого бытия во времени) находится в обожении, выводящем назначение временной природы человека за пределы времени. Православная догматика противится ослаблению связи между временем и вечностью, поэтому «в известном смысле арианство, как и оригенизм, можно назвать ересью о времени»<sup>3</sup>. Итак, разрыв связи временного и вечного бытия приводит Оригена и Ария к «темпорологическим ересям»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Указ. изд. С.10.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.145.

<sup>3</sup> Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Указ. изд. С.12.

<sup>4</sup> Темпорологией называют философские, богословские, религиозно-философские, психологические, а также некоторые другие гуманитарные и естественнонаучные исследования, посвященные времени

Временность бытия выражает тварность мира, и попытки методически продумать идею времени ведут к антиномиям, так же как с догматом творения<sup>1</sup>. О каких антиномиях идет речь? Об антиномиях темпорального начала. Василий Великий размышлял о творении: если от настоящего момента времени мысленно отступить назад, то мы придем к началу мирового бытия, к первому члену временного ряда. Без него вся последовательность времен остается необоснованной и неосмысленной; этот начальный момент принципиально отличается от любого последующего момента времени. Начало времени еще не время (*ἢ τοῦ χρόνου ἀρχὴ οὐπω χρόνος*) и даже не сама-малейшая часть времени (*ἀλλὰ οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον*), поскольку оно непротяженное (*ἀδιάστατον*). Свой взгляд на время Василий подкрепляет следующими аргументами: «Действие творения мгновенно и не подлежит времени (*ἄκαριαῖον καὶ ἄχρονον*)... Если же какой-нибудь любитель споров скажет, что начало времени есть время; то пусть знает, что сим разделит начало на части, а части сии суть: начало, середина и конец. Но придумывать начало для начала весьма смешно. И кто делит начало надвое, тот из одного сделает два начала... Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени (*ἄχρονον*), сказано: *в начале сотвори*. В означение сего древние толкователи, яснее выражая мысль, сказали: *вкратце сотвори Бог* (*Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ θεός*), то есть *вдруг и мгновенно* (*ἄφρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ*)»<sup>2</sup>.

и тому, что тем или иным образом связано с проблемами времени (вопросы о вечности, о пространстве).

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С.176–177.

<sup>2</sup> Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. М., 1845. С.10–11. Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus: Series Patrologia Graeca. Paris, 1857. T. 29b. Col. 16–17. (Далее тома этой серии указываются аббревиатурой PG.) В приведенном отрывке Василий подразуме-

Здесь выражена мысль о мгновенности божественного творческого действия. Она перекликается с исихастским опытом, который говорит о миге божественного новотворения человека (обожения), новотворение переживается в «мгновение вечности», как утверждает исихаст Софроний Сахаров. В самом деле, богословие Василия Каппадокийского приближается к исихастской антропологии, и все же их не следует отождествлять<sup>1</sup>. Василий пишет о другом – о временном образе вечности, который он находит в библейской космогонии: «Бог... повелевает, чтобы седмица<sup>2</sup>, исчисляющая движение времени, всегда

вадет, что библейские слова «В начале (ברשׁיׁת) сотворил Бог» понимаются так: «Во главе (ברוּשׁ) сотворил Бог». То есть первомент бытия тварного мира Бог создает «оглавленно», и в этом первоменте заключено все последующее бытие мира, которое разворачивается в течение веков и веков, подобно тому как в оглавлении книги кратко содержится все, о чем книга расскажет читателю на протяжении многих и многих страниц.

<sup>1</sup> Темпоральные интуиции Василия Каппадокийского и исихастов относятся к разным предметам. Василий говорит о моменте творения мира из ничего, об однократном событии в далеком прошлом, которое представляет собой непротяженный миг, отделяющий временное бытие от небытия. Исихасты говорят о мгновении мистического опыта, которое может иметь место и в XXI в. Некоторые мистики переживали этот мгновенный опыт обожения несколько раз в течение жизни. Время опыта вечности исихастские подвижники описывают как новотворение человека. Этим словом они подчеркивают радикальный онтологический смысл события, но не будем забывать, что такое новотворение совершается не из ничего. Подвижник не появляется в момент новотворения из небытия, он предсуществует по отношению к моменту мистического опыта. И не просто предсуществует – без этого предсуществования не было бы и момента новотворения. Христианин живет долгие годы, прежде чем становится подвижником, он проходит длительный аскетический путь, и именно время его прошлой жизни подготавливает его к мистическому новотворению.

<sup>2</sup> Седмницей называется неделя. Василий рассуждает о шести днях творения, после которых идет седьмой день, когда Бог почивает от дел. Это повествование задает семидневный ритм жизни: вслед за временем повседневных забот (шесть дней) наступает седьмой

круговращалась сама на себя, а также и седмицу наполнял один день, семикратно сам на себя возвращающийся. А образ круга таков, что сам он с себя начинается, и сам в себе оканчивается. Конечно же, и век имеет то отличительное свойство, что сам на себя возвращается и нигде не оканчивается. Потому Моисей главу времени назвал не первым, но единым днем, чтобы день сей по самому наименованию имел сродство с веком <...> Невечерний (*ἀνέσπερον*), не имеющий преемства и нескончаемый (*ἀτελεύτητον*) день... у Псалмопевца наименован осьмым (Пс 6:1), потому что он находится вне сего седмичного времени (*τῷ ἔξω χειρῶν τοῦ ἐβδομαδικοῦ τούτου χρόνου*) <...> Моисей, чтобы вознести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей образ века (*τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα*), сей начаток дней, сей современный свету (*τὴν ὁμήλικα τοῦ φωτός*), святой Господень день (*τὴν ἁγίαν Κυριακὴν*), прославленный воскресением Господа»<sup>1</sup>. В процитированном патристическом тексте ощутимо античное представление о вечном круговом движении, хотя древнегреческие доктрины о безначальном круговом движении космических тел Василий Великий отвергает<sup>2</sup>.

Василий утверждает, что Бог создал время в качестве среды для существования вещественного мира – благодаря времени происходит смена состояний в тварном мире. Василий отличает временную человеческую жизнь не только от вечной жизни божественной, но и от способа существования ангелов. Ангелов Бог творит вне времени и без времени, их бытие «превысшее времени, вечное, при-

---

день, посвященный Богу (день Господень в новозаветной общине, суббота в ветхозаветной общине).

<sup>1</sup>Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. Указ. изд. С.38–39; PG T. 29b. Col. 52.

<sup>2</sup>Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Указ. изд. С.5.

сно продолжающееся»<sup>1</sup>. В свою очередь, вневременный характер существования ангелов Василий отличает от божественной вечности. Утверждая вневременную неизменность ангелов, Василий признает христианское учение о грехопадении части ангелов, что предполагает резкое изменение в бытии ангелов. Как совместить эти два учения, учение о неизменности и об изменении ангелов? Этот вопрос пытается прояснить догматист В. Н. Лосский: ангелы существуют не во времени, а в зоне (тварной вечности), их падение совершилось по свободной воле в самый непротяженный момент их сотворения; свобода выбора у ангелов, в отличие от свободы человеческой, реализуется только один раз, после чего ангелы уже пребывают неизменными. Тема о тварной вечности, в которой пребывают невидимые умопостигаемые сущности, в отличие от видимых изменчивых во времени вещей, не раз возникала за многовековую историю христианской мысли. По-своему она раскрывается у Боэция, псевдо-Дионисия Ареопагита, преподобного Максима Исповедника<sup>2</sup>.

Нет ничего удивительного в том, что размышления о начале времени приводят к мысли о конце времени. Василий Каппадокийский напрямую связывает учение о доисторическом начале и о постисторическом конце временного бытия: «Если имеет начало временное, то не сомневайся о конце»<sup>3</sup>. Брат Василия Великого Григорий

<sup>1</sup>Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Указ. изд. С.65; Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Указ. изд. С.7–8.

<sup>2</sup>Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С.69–76.

<sup>3</sup>Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Указ. изд. С.6. В данной эсхатологической перспективе христианские представления о конце перекликаются со стоическими. Подобно Василию, стойки рассуждали о конце подначального мира, конце оначаленного бытия: «Мир, по их учению, подвержен гибели, как все, имеющее начало» (О жизни... знаменитых философов VII, 141.



Нисский, также с точки зрения вечности, писал об участи времени, о «вечном» становлении временного бытия: «Так как инаковость с Первообразом созданного по образу состоит в том, что Первообраз по естеству неизменен, а образ не таков... и осуществился через изменение<sup>1</sup>, и изменяется... а изменение есть движение... то два есть вида такого движения: одно совершается всегда к добру, в нем поступление вперед не имеет остановки, потому что не достигается предел пути (*τὸ μὲν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀεὶ γινόμενον, ἐν ᾧ πρόοδος στάσις οὐκ ἔχει, διότι πέρας οὐδὲ τοῦ διεξοδεομένου καταλαμβάνεται*); другое противоположно. В том его и состоятельность, что не бывает состоятельным, потому что противление добру... в таком же смысле отличается от добра, в каком не существующее называем отличающимся от существующего»<sup>2</sup>. Для человека пребывание во зле равносильно стремлению к небытию. Почему? Зло, в отличие от добра, не имеет положительного бытийного статуса. Если человек захочет очиститься от зла и будет совершать поступательное движение к Богу, к своему Прообразу, то его путь мож-

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Указ. изд. С.311). Однако фатализм, которым пронизаны сочинения стоиков, чужд патристическому богословию. Так, мученик Иустин Философ утверждает, что вселенским бытием управляют духовные энергии, имеющие силу закона (Логос и логосы; ср. со стоицизмом), но которые подразумевают свободное действие человека. Поэтому конец мира по времени уже близок, и с другой стороны – он еще остается перспективой, может быть, достаточно отдаленного будущего. Здесь человеческий ум сталкивается с эсхатологической диалектикой «уже-еще не»; она теснейшим образом связана с проблемой вечности и времени (см.: Сидорова А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С.181–184).

<sup>1</sup> Изменение в данном случае состоит в переходе от небытия к бытию.

<sup>2</sup> Святитель Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Антология. Восточные отцы и Учители Церкви IV века. В трех томах. Т. II. <Долгопрудный, 1999.> С.175; PG T. 45. Col. 57, 60.



Заповеди Моисеева закона (папирус  
Нэша, II–I вв. до Р. Х.)

*ἀναγωγῆς νόμῳ θεωρηθήσεται*). Моисею предстоит пройти три стадии<sup>1</sup>. Восхождение к Богу делает человека причастным вечности, поскольку в числе благ, свойственных божественному Прообразу человека, находится и вечность<sup>2</sup>.

На первой стадии происходит очищение человека от грехов (*κάθαρσις*). На второй стадии приобретает особое

но представить в три этапа: этика, физика, теология.

Эти этапы рассматривала античная философия. Григорий Нисский по-своему разбирает их на основе библейского повествования о жизненном пути пророка Моисея. Текст Григория относится к жанру патристической экзегетики. Вместо буквального прочтения Ветхого Завета Григорий использует метод анагогического прочтения, он созерцает в жизнеописании Моисея духовный закон, возводящий познание к боговидению (*τῷ τῆς*

<sup>1</sup> Нельзя утверждать, что на пути к Богу во всех случаях, с протокольной точностью следуют одна за другой три стадии.

<sup>2</sup> Святитель Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Указ. изд. С.156.

познание творения (*γνώσις*). Эта стадия также называется естественным созерцанием. Она свидетельствует, что христианскую духовность нельзя сводить к бегству от мира, поскольку на христианском пути предусматривается более глубокое познание окружающей человека действительности, что отстраняет его от противоестественной жизни в мире, который Бог сотворил. Через естественное созерцание человек познает тварный мир в промыслительном аспекте, видит творческие действия Бога и в событиях своей жизни, и в событиях окружающего мира<sup>1</sup>. Именно Промысл Бога делает человеческую историю священной историей, делает циклическое время истории линейным временем, как бы размыкает циклическое время истории и направляет его от начала времени (первомомента творения) к его концу<sup>2</sup>.

Третью стадию составляет созерцание (*θεωρία*), на этом этапе невидимый Бог созерцается за пределами всех возможностей человеческого созерцания, поэтому в боговидении человек переживает «выход из себя», оказывается за пределами мирового бытия. Моисей, «не оттаиваясь в восхождении... не перестает возвышаться, потому что и на высоте находит всегда ступень, которая выше достигнутой им (*μηδέποτε ὑψούμενον παύεσθαι, διὰ τὸ πάντοτε εὐρίσκειν κατειλημμένης ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος τὸ ὑπερκειμένον*)»<sup>3</sup>. И.Мейендорф сопоставляет эти взгляды Григория Нисского о ненасытном стремлении к Богу с учением Оригена, который усматривал причину нару-

<sup>1</sup> Лосский В. Боговидение. М., 1995. С.55.

<sup>2</sup> Можно сказать, что Промысл организует космологическое время в циклы, благодаря чему события природной жизни оказываются для человека предсказуемыми. Познание Промысла обеспечивает человеку познание времени и самопознание.

<sup>3</sup> Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели // Антология. Восточные отцы и Учители Церкви IV века. Указ. изд. С.312; PG T. 44. Col. 401.

шения первоединства разумных созданий в том, что они пресытились боговидением<sup>1</sup>.

По Григорию Нисскому, путь христианина предполагает непрерывное духовное восхождение, простираение вперед (*ἐπέκτασις*); на этом пути энергия, направленная на добродетель, подпитывает силы человека, законный подвиг не ослабляет, но укрепляет человека к постоянному восхождению (*ἡ κατὰ ἀρετὴν ἐνέργεια καμᾶτω τρέφει τὴν δύναμιν, οὐκ ἐνδιδοῦσα διὰ τοῦ ἔργου τὸν τόνον, ἀλλὰ ἐπαύξουσα*)<sup>2</sup>. Это воззрение базируется на словах апостола Павла: «Все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа... чтобы достигнуть воскресения мертвых. [Говорю так] не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился (*τετελειώμαι*); но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед (*τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνομενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος*), стремлюсь к цели (*κατὰ σκοπὸν διώκω*)» (Флп 3:8–14).

О божественной вечности догматисты говорят на языке отрицательного богословия (апофатики) и положительного богословия (катафатики). Григорий Нисский описывает высший опыт богослова как вхождение в божественный Мрак (отрицательное богословие) и созерцание божественного Света (положительное богословие). Христианская догматика в вопросе о вечности сходна не только с апофатической мыслью у Плотина, но и с Платоновым пониманием времени в качестве образа вечности. Догматисты могут переходить от апофатического к катафатическому богословию, для которого

<sup>1</sup> Это сопоставление Григория и Оригена не случайно, поскольку Григория нередко представляют оригенистом так, что учение о восстановлении всех у Оригена и у Григория совершенно отождествляют.

<sup>2</sup> Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели // Антология. Восточные отцы и Учители Церкви IV века. Указ. изд. С.312; PG T. 44. Col. 401.

характерно подчеркивать положительный опыт восприятия вечного бытия во времени. Особенно интересен в связи с этим один фрагмент из трудов святителя Григория Богослова. Прежде, чем его привести, следует отметить, что Григорий был сподвижником Василия Великого. Григорий Богослов и Василий Великий не считаются представителями исихастской традиции, однако они были близки к традиции, общались с египетскими исихастами (Евагрием Понтийским и др.).

Фрагмент из Григория Назианзина начинается классической апофатикой: «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть; ибо слова *был* и *будет* означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а Сущий – всегда <...> Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), чрез набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-нибудь облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, чем будет умопредставлен, столько же осиявающий владычественное в нас, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиявает взор»<sup>1</sup>. Финал приведенного фрагмента выдержан в катафатическом ключе и может быть истолкован как учение, сходное с исихастским. Если толковать слова Григория в исихастском русле, как фрагмент о мистическом миге новотворения, то перед нами окажется свидетельство о мистическом опыте экстазиса, который выходит за пределы длящегося времени и переживается как мгновенное приобщение к вечному

<sup>1</sup> Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2 томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т.1. С.524.

бытию. Данное толкование не представляется единственно возможным, тем не менее, скажем, обобщая, что богословие времени у трех великих каппадокийцев – Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина – достаточно близко подходит к тому, что мы будем далее рассматривать в исихастской антропологии.

Библейское богословие и патристическое богословие всегда признавались важнейшими источниками для православной догматики. Эти источники имеют статус Священного Писания и Священного Предания. Православные догматисты держали ориентир строго на эти источники, не отвлекаясь на посторонние ресурсы, не всегда это удавалось, был длительный период увлечения западно-христианской схоластикой, то есть сочетанием патристического богословия с аристотелианством. По этой причине к XX в. назрела необходимость освободить тексты по православной догматике от схоластики и вернуть их к патристическим истокам. Эту задачу Г. Флоровский обозначил как неопатристический синтез. Труды в этом направлении предпринимались немалые; для нашей темы важно упомянуть имя Александра Шмемана.

О времени Священного Предания протопресвитер А. Шмеман рассуждает так: прошлое есть носитель Предания как такой непрерывности Церкви во времени, которая являет ее всегда одной и той же. Такое прошлое представляется проблемой. В чем она? Предание и прошлое не идентичны, первое мы познаем через последнее. Редуцировать Священное Предание к прошлому не стоит, иначе прошлое само по себе становится содержанием и критерием Предания. Нельзя искусственно рассекать Предание и прошлое через их осмысление в современных представлениях, отбирая из церковного прошлого и превращая в Предание то, что произвольно оценивается как приемлемое и актуальное. Православное богословие

призвано раскрывать святоотеческое Предание как всегда живое, претворяя прошлое.

Аналогичный подход Шмеман применяет и к эсхатологии. Относительно Предания речь шла о прошлом в настоящем, относительно эсхатологии – о будущем в настоящем. Эсхатологическое восприятие жизни не принуждает христианина бежать от мира, а, напротив, составляет источник положительного христианского учения о мире. Относя каждый миг времени, каждое человеческое проявление к концу (*ἔσχατον*) времен – к последней реальности Царства Божия, эсхатология сообщает им энтелехию, целенаправленность. Вера в трансцендентного Бога и Его действительное присутствие в мире есть тайна, она открывается в доступном сейчас опыте того, что явится в будущем эсхатологическом Царстве Бога. Это своеобразное переживание будущего в настоящем происходит, когда свое настоящее человек свободными усилиями связывает с вечным бытием Бога. Здесь обнаруживаются важные для раннехристианской общины напряжения между настоящим и будущим, ветхим и новым. Схоластика заменила все это динамическое содержание, всю эту темпорологическую проблематику на статичные, вневременные различия между естественным и сверхъестественным, природой и благодатью<sup>1</sup>.

Подведем итог нашего рассмотрения догматики. Так называемые ереси о времени констатировали непреодолимый разрыв между вечностью и временем и рассматривали время творения мира, время физическое и историческое, и лишь в третью очередь – время личного опыта человека. У Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова встречаются рассуждения о времени, вплотную приближающиеся к проблематике антропологического

---

<sup>1</sup> Шмеман А, прот. Церковь, мир, миссия: Миссия о православии на Западе. М., 1996. С.17–20, 181–182, 72–73.

времени. Публикации Шмемана об историческом времени («времени Церкви») демонстрируют рассуждения на догматические темы о Священном Предании и эсхатологии. Время человека с точки зрения восточно-христианской традиции во всей полноте представлено в исихастской антропологии, поскольку она осмысляет личный мистико-аскетический опыт исихастов.

\* \* \*

Мы видим, какие трудности вызывает проблема совместимости вечности и времени. Христианская традиция объясняет эту совместимость творением мира из ничего. Бог бесконечно выше всякого бытия, и превосходящий вселенную Бог творчески взаимодействует с миром: от пресущественного Бога всякое существо получило бытие, благодаря «безвременному Богу» появилось временное творение<sup>1</sup>. Однако из акта свободного полагания Богом тварного бытия не следует автоматически прямое бытийное общение вневременного и временного. В каких случаях мы можем столкнуться с подобным опытом общения? Когда человек свободно обращается к Творцу, то есть в молитве. Исихастская традиция известна в первую очередь как особый метод молитвы. Во время молитвы человек устремляется к вечному бытию и происходит некое соединение вечного и временного. Софроний Сахаров видит «позади» себя ничто, из которого он вытеснен творческим актом Бога, так что нельзя «обращаться вспять» и не стоит останавливаться в устремлении к вечному<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманнные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С.46, 58–59.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. М.; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Эссекс, 1997. С.116.



Отношения между Богом и миром исихасты видят, прежде всего, в перспективе спасения человека (*σωτηρία*). Сотериологический мотив определяет собой все многообразие христианского опыта и мысли<sup>1</sup>. То же содержание, которое звучит в отрицательном понятии «спасение», передается в положительном понятии о вечной жизни: человек спасается от вечной гибели и получает вечную жизнь<sup>2</sup>. Таким образом, доктрина о спасении сопряжена с темой времени и вечности. Что подразумевается под вечной жизнью? Благодать обожения<sup>3</sup>, причастие человека божественной энергии, которое начинается не за гранью времени, в загробной и потусторонней реальности, а еще в этом «маловременном мире». Для исихастов характерно не просто общечеловеческое стремление к жизни (бытию), но стремление к вечной жизни (сверхбытию, вечнобытию). При этом вечная жизнь оказывается ценностью, ради кото-

---

<sup>1</sup> Через сотериологию связаны между собой темы исихастские и догматические. Проследим эту связь. В основе православной христологии и триадологии лежит сотериология. Аскеза есть путь к мистике, на этом пути исихаст приобретает вечное спасение, то есть аскетический путь исихастов в некотором смысле представляет собой «прикладную сотериологию».

<sup>2</sup> Аскетизм по православно-христианскому учению... Указ. соч. С.6.

<sup>3</sup> «Жизнь вечная, то есть божественная благодать, познается из веры, так и вера познается из восприятия жизни вечной. Какую да сподобимся получить и мы еще здесь – в настоящей жизни, чтоб быть причастными оной и во веки веков» (Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С.217). Мы цитируем здесь перевод Феофана Затворника. В нем этот фрагмент является частью Слова 23, принадлежащего Симеону, и тем самым этот фрагмент авторизирован исихастской традицией. Правда, сделаем оговорку. Феофан опирался на новогреческое издание Слов Симеона, которое в настоящее время считается до трети состоящим из текстов неясного происхождения. Симеон не является автором Слова 23; возможно, данное Слово принадлежит Константину Хрисомалу (см.: Исихазм. Аннотированная библиография. М., 2004. С.309). Тем не менее приведенный выше фрагмент адекватно отражает исихастскую антропологию и уместен на страницах данной книги.

# ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ

Τ Ω Ν Γ Ε Ρ Ω Ν

Ν Η Π Τ Ι Κ Ω Ν

ΣΤΗΝ ΕΡΑΝΙΣΘΕΙΣΑ

ΠΑΡΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΦΟΡΩΝ

ΠΑΤΕΡΩΝ ΗΜΩΝ

Ε Ν Η,

Δια τῆς Ἐπιτομῆς Πράξεων καὶ Θεωριῶν Ἡθικῆς Φιλοσοφίας ὁ νῦν καθάρεται, φωτίζεται, καὶ γλιβήσκει

ΕΠΙΜΕΛΕΤΑΙ ΜΕΝ ΟΤΙ ΠΛΕΙΣΤΕΡΟΙ ΔΙΟΡΘΩΘΕΙΣΑΙ

ΝΤΩΝ ΔΕ ΠΡΩΤΟΝ ΤΤΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ

Δ Ι Α Δ Α Π Α Ν Η Σ

ΤΟΥ ΤΙΜΙΟΤΑΤΟΥ, ΚΑΙ ΘΕΟΣΒΕΣΤΑΤΟΥ ΕΥΡΓΙΟΥ

ΓΩΑΝΝΟΥ ΜΑΥΡΟΓΟΡΔΑΤΟΥ

ΕΙΣ ΚΟΙΝΗΝ ΤΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΟΨΕΛΕΙΑΝ.



αψβ. ΕΝΕΤΙ Η Σ Ι Ν, 1782.

ΠΑΡΑ ΑΝΤΩΝΙΩ ΤΩ ΒΟΥΡΓΟΛΙ.

CON LICENZA DE'SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

*Титульный лист исихастского сборника «Добролюбие»  
(Венеция, 1782 г.)*

рой исихасты готовы расстаться с временной жизнью, если обстоятельства поставят в ситуацию такого выбора<sup>1</sup>.

Желание жить вечностью лежит в основе исихастской традиции. В жизнеописании Антония Великого есть место, напоминающее знаменитое Паскалево пари. Смысл его такой: разумно терпеть временные самоограничения, соблюдать заповеди и бороться со страстями, отказывая себе во многом, ради вечного блаженства<sup>2</sup>. Подобное умозаключение вызывает вопрос: доходит ли у исихастов утверждение несомненного преимущества вечности над временем до принижения и уничтожения всякой значимости временной жизни? Нет. «Нам необходимо все наше бытие: и временное, и вечное», – дает недвусмысленный ответ Софроний Сахаров<sup>3</sup>. То, что уже существует благодаря Богу, не может совершенно обесцениваться в своем бытии<sup>4</sup>. Онтологический статус временной жизни подвижен, повышается и понижается, но никогда не равен нулю. В самом деле, мир не самобытен, его существование непрерывно поддерживается Божественной энергией. Бог не есть «часовщик», запустивший отлаженный космический механизм и оставивший его двигаться самостоятельно. Нет, с точки зрения исихастов, творение мира продолжается. Говоря о творении, можно использовать не прошедшее время, но настоящее продолженное.

Догмат о творении из ничего внушает человеку сознание собственной ничтожности, у исихастов же оно присутствует в смысле аскетического смиренномудрия, которое принципиально отличается от комплекса неполноценности. Сознание собственной безбытности может у

---

<sup>1</sup> Аскетизм по православно-христианскому учению... С.665–670.

<sup>2</sup> Святитель Афанасий Великий. Творения в 4 томах. М., 1994. Т. 3. С. 193–194.

<sup>3</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Monastery of St. John the Baptist, Essex, 1985. С.20.

<sup>4</sup> Kallistos Ware, bish. The Orthodox Way. Crestwood, 1995. P. 45.

подвижников сочетаться с опытом вечного сверхбытия. Софроний описывает, как человек превосходит видимое временное бытие и вступает в невидимое вечное бытие<sup>1</sup>, при этом превосхождение временного не отменяет само временное бытие, не происходит отчуждения исихаста от времени как от источника всевозможных зол. Исихасты отнюдь не жаждут уничтожения вселенского бытия и времени, с их точки зрения временный мир является «богзданным бытием» и воспринимается как святыня. На пути аскезы, протекающей во времени и превосходящей его ограниченность, исихасты и встречаются с опытом прикосновения к вечности. По утверждению Софрония, эта встреча не является случайным привходящим моментом в жизни подвижника: весь опыт жизни и восприятия окружающих событий служат приготовлением к личной встрече с Богом, которая, будучи вхождением человека в вечность, принадлежит к метаистории<sup>2</sup>. История человечества и жизнь отдельного человека протекает во времени и приводит людей в эсхатологическую метахронологическую реальность<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С.251.

<sup>2</sup> Там же. С.208.

<sup>3</sup> Конец мира – макрокосма и микрокосма – будет результатом действия силы Божьей и человеческих усилий, результатом сотрудничества и противоборства Бога и людей. Православные толкования на Новый Завет отличают кончину века (*συντελεία τοῦ αἰῶνος*, Мф 24:3) от конца века. Слово *συντελεία* в основном одинаково с *τέλος*, но иногда означает окончание чего-либо при соучастии какого-нибудь лица. Если бы ученики в Мф 24:3 спросили Христа о конце (*τέλος*) века, то это был бы вопрос о событии, независимом от действий Христа (Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Т.8. СПб., 1911. С.366). Преподобный Петр Дамаскин дает понять, что вопрос о кончине века пока еще открыт, еще не все, от кого это зависит, проявили свою волю: «Все сотворенное Богом имеет начало, если же Он восхощет, то и конец» (Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина, в русском переводе.

Обращаясь к эсхатологическому мироощущению исихастов, надо сказать, что конец времен не сводит к нулю статус времени. Прекращение постоянной смены времен не означает упразднения того, что со временем началось и во времени становилось<sup>1</sup>. Эсхатология в исихастской традиции тесно переплетена с антропологией. Ключевые понятия эсхатологии антропологичны, поскольку «положено Царствию Небесному быть внутри тебя, и всем благам небесным – в руках твоих»<sup>2</sup>. Подробности эсхатологических описаний являются символами обожения человека: «И рай ведь, и град святой, и всякое место упокоения есть один только Бог. Ибо как в этой жизни человек, не пребывающий в Боге, и Бог в нем, не имеет покоя, так и после смерти вне Его одного, полагаю, не будет <...> упокоения»<sup>3</sup>. Антропологическая насыщенность исихастских текстов такова, что эсхатологические рассуждения здесь звучат в контексте аскетической борьбы со страстями<sup>4</sup>.

<М., 1993.> С.300). Даже само постисторическое бытие человека, когда «времени уже не будет» (Откр 10:6), не обязательно означает, что «время человека» навсегда осталось в прошлом.

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.110; Василиадис Н. Таинство смерти. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С.580; Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С.176–177.

<sup>2</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С.122.

<sup>3</sup> «Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 76.»..

<sup>4</sup> Софроний Сахаров пишет о будущем: «В известный единому Богу момент – мы будем приведены на тот невидимый рубеж, который лежит между временем и вечностью. На сей духовной грани мы должны будем окончательно определить себя для предстоящей нам вечности или со Христом, в подобии Ему, или в удалении от Него. После сего решающего свободного выбора – и подобие, и расхождение – примут вневременный характер. Готовясь к сему бесконечно важному для каждого из нас событию, в нашей повседневности мы не раз будем колебаться: исполнить заповедь?.. или поступить по страсти нашей?» (Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С.236).

Скончание вска-мира<sup>1</sup> не влечет за собой девальвацию исторического течения веков, потому что в нынешнем веке зарождается опыт века грядущего. Во времени исихаст готовится к вечности, и не только готовится к вечной жизни в отдаленном будущем, но готовится предвкушать ее в нынешнем веке<sup>2</sup>. Григорий Синаит ставит мысль о предвкушении будущего в настоящем в связь с борьбой за бесстрастие: «Огонь, тьма, червь, тартар существуют (уже на земле) в разнородном сладострастии, всепоглощающей тьме невежества, в неумолимой жажде чувственного наслаждения, в трепете и смраде зловонного греха. Эти залогов и преддверия (*ἀπαρχαί*) адских мук еще здесь действуют в грешных душах и возникают в них вследствие [страстного] навыка. Привычки к страстям суть задатки мучений, тогда как обнаружения добродетелей – [ключи] Царствия Небесного <...> Как зародыши [адских] мучений незримо таятся в душах грешников, так и начатки [небесных] благ сообщаются и обнаруживаются в сердцах праведных чрез Святого Духа»<sup>3</sup>.

Подобную мысль о предварении эсхатологических событий высказывает Симеон Новый Богослов: «Бывает

<sup>1</sup> Для библейской и патристической традиции оба понятия, «мир» и «век», сопрягаются в одном слове. Это справедливо как для еврейского слова עולם, так и для греческого – αἰών. Уместно упомянуть, что в иудейской традиции сформировались понятие о том, что *этот век-мир* (הזוה עולם, ср. с новозаветным понятием «мир сей») сменится *будущим веком-миром* (עולם הבא; ср. с эсхатологическим грядущим веком), между тем и другим находятся *дни Мессии* (ימי משיח; ср. с библейским днем Господним).

<sup>2</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. М., 1998. С.241, 285, 311, 411, 412. Ссылаясь на Макариевский корпус, мы признаем его в качестве первоисточника по исихастской традиции. Другое дело проблема авторства Макариевского корпуса – современная критика считает данный корпус псевдоэпиграфическим (см.: Исихазм. Аннотированная библиография. Указ. изд. С.166.).

<sup>3</sup> Преподобный Григорий Синаит. Творения. М., 1999. С.18, 19,21, 79.

Христос для верующих в Него, – не в будущей только жизни, но прежде в настоящей, а потом в будущей, только здесь в меньшей мере, а там в полной. Впрочем, верные отсекают еще предзрят ясно будущие блага и принимают залогов их»<sup>1</sup>. С особой силой Симеон настаивает, чтобы человек искал этого опытного предвещения будущей жизни: «Если праведные не бывают причастны вечных благ и не получают благодати Божией еще здесь, еще в настоящей находясь жизни, то Христос пророк есть, а не Бог, и все, о чем говорит Евангелие, не есть дар благодати, а пророчество о будущих дарованиях»<sup>2</sup>. Во времени человек получает от Бога энергию вечности, и настоящая жизнь человека становится временем опыта вечности<sup>3</sup>, дар вечной жизни делает

---

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С.54. Подобным образом Симеон пишет об эсхатологическом дне Господнем: «Которые сделались чадами света и сынами будущего дня, и могут всегда ходить как во дни благообразно, для тех никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияваются Божественным светом; но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них он явится вдруг, внезапно» (Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С.36–37). Вопросом о сосуществовании настоящего и будущего бытия человека (*παλιγγενεσία*, пакибытие, еще-бытие), сосуществования временного и вечного, в жизни человека и человечества задается современный исследователь исихазма Иерофей Влакос. Он пишет, что христианину нет необходимости терпеливо дожидаться конца времен, он может простираться навстречу концу истории и получить опыт жизни, ожидаемой после конца. Иерофей пишет, что вечное бытие объемлет человека в каждый момент сконцентрированного времени, когда прошлое, настоящее и будущее переживаются в одном неразрывном единстве (см.: Hierotheos S. Vlachos, archim. Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers). Birth of the Theotokos Monastery, <1994>. P. 25.).

<sup>2</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С.55.

<sup>3</sup> Иерофей (Влакос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Беседа с пустынником об Иисусовой молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. С.169.

человека надвременным (*ὑπέροχρονον*), безначальным, хотя человек и возник из ничего<sup>1</sup>. Это исихастское утверждение надо понимать в том смысле, что внутри себя человек ощущает особое действие безначальной (нетварной) энергии Божества, при этом сущность человека остается оначаленной (тварной).

Откровение вечности в смене времен обозначается у Григория Синаита как постоянное обновление человека, который действием кротости испытывает прикосновение к эсхатологической жизни: «Земля кротких есть Царство Небесное, или Богомужное состояние Сына (Божия), в которое мы вошли и входим, восприняв благодатное рождение сыноположения и обновление чрез воскресение»<sup>2</sup>. Богомужное (*θεαυδρικῆ*) состояние означает богочеловеческое бытие, существующее в необычном времени, двойственном или даже тройственном. Во-первых, человек уже приобщился богочеловеческого бытия; во-вторых, сейчас приобщается его; в-третьих, совершенно приобщится это го бытия в будущем, в Царстве Бога.

<sup>1</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 294; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. *Λόγοι ἀποδεικτικοί, Ἀντεπιγραφαί, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδινον, Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων*. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 642.

<sup>2</sup> Преподобный Григорий Синаит. Творения. Указ. изд. С. 22; Пастырь Ерма // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 174.



## ГЛАВА II.

# СВОЕОБРАЗИЕ ИСИХАСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Понятие исихазма многозначно<sup>1</sup>. Часто исихазм приравнивают к так называемому паламизму, то есть к *богословию нетварных энергий*, с помощью которого Григорий Палама обосновывал духовный опыт афонских монахов. Иногда это понятие распространяют на современных «неопаламистов». Все это сужает представления об исихазме. Мы под исихазмом будем понимать аскетико-мистическую восточно-христианскую традицию, которая оформилась примерно за тысячелетие до Григория Паламы. Исихастская традиция вырастает на основе монашеской духовности, которая уходит корнями в апостольскую и мученическую духовность первохристианской общины.

Назовем исторические вехи исихастской традиции: египетский исихазм (преподобные Антоний Великий, Макарий Великий); палестинский исихазм (преподобные Дорофей Газский, Иоанн Пророк и Варсануфий Великий); синайский исихазм (преподобные Иоанн Лествичник, Исихий Синаит<sup>2</sup>); отдельно упомянем преподобных Исаака Сирина и Иоанна Кассиана Римлянина; византий-

---

<sup>1</sup> Сидоров А. Трактат «Метод священной молитвы и внимания» и его место в традиции исихазма // Символ. № 34, декабрь 1995. С.191–197.

<sup>2</sup> Его сочинения раньше приписывались преподобному Исихию Иерусалимскому.

ский исихазм (преподобный Симеон Новый Богослов, святитель Григорий Палама); русский исихазм (преподобные Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Оптиные старцы и святитель Феофан Затворник).

Исихазм составляет как бы ядро православной аскетико-мистической традиции. Исихастскую традицию можно рассматривать в качестве школы христианства, в которой учатся жить вечной жизнью<sup>1</sup>. Об исихастерионе как школе говорит Никифор Постник: «Приидите, и объявлю вам художество, или лучше – науку вечного <...> жительство»<sup>2</sup>. В этой школе преподаются антропологически ориентированные науки и искусства, поскольку каждый исихаст учится познавать себя и изменять себя так, чтобы все время пребывать с Богом<sup>3</sup>. Обучение проходит от распознавания самых заметных сторон своей жизни (своих страстей) и до распознавания трудноуловимых помыслов: «Училище опытного ведения есть жизнь деятельная, которую восприняв трудолюбнейше, и себя узнаем, и помыслы различать научимся, и Бога уведем»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М., 1997. С.167.

<sup>2</sup> Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных делателей молитвы Иисусовой, составленный игуменом Харитоном. Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви. Беседы инока-старца с мирским переем. М., 1994. С.382; Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. I. М., 1996. С.157, 212.

<sup>3</sup> Разумеется, говоря об исихастской школе духовности, надо признать: нет никаких оснований утверждать существование каких-либо православных школ аскезы и мистики, подобно тем школам, какие были и есть на христианском Западе в католических орденах иезуитов и францисканцев; в протестантских движениях ривайвелистов и «святых» (см.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Указ. изд. С.402).

<sup>4</sup> Аскетические наставления преподобного Нила Синайского // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С.291.

Носителями исихастской традиции были не только монахи<sup>1</sup>; влияние исихазма чувствуется в общеправославном масштабе и распространяется за границы отдельного христианского исповедания. Исихазм является методичной *антропологической стратегией*, поэтому переживаемый и тщательно выверяемый исихастами опыт становления человека дает нам антропологические сведения, которые имеют ценность для разного рода гуманитарных исследований, в том числе для исследований на тему времени. Анализируя исихастский опыт, отраженный в текстах по восточно-христианской патристике, мы получаем основания говорить об исихастской антропологии. Что же отличает эту антропологию от какой бы то ни было иной антропологии? С. С. Хоружий выводит пять черт, характерных для антропологии исихастов. Перечислим их, курсивом закрепляя отличительные черты в краткой формулировке и делая попутно комментарии на тему времени.

1. Исихасты не считают человека самозамкнутым бытием, не рассматривают человека обособленно, поскольку бытие человека определяется не только его природой в ее текущем, предшествующем и последующем состоянии, но и отношением человека к иной (божественной) природе. Становление человека человеком реализуется именно в его открытости Богу. В основе исихазма лежит *открытая антропология*<sup>2</sup>. Это учение напрямую связано

---

<sup>1</sup> Олицетворением исихастской традиции является, конечно, Григорий Палама; сам он принял иноческий постриг, и потому его духовность справедливо рассматривать как монашескую. Однако известно, что отец Григория, будучи семейным человеком и служа чиновником высокого ранга, практиковал исихастскую краткословную молитву и немало преуспел в этом. Недавно семья святителя Григория была причислена к лику святых, в том числе отец. Это дает нам пример влияния исихастского опыта на жизнь отдельно взятой семьи.

<sup>2</sup> Открытую антропологию, присущую исихастам, И.Мейендорф называет антропологическим теоцентризмом (см.: Мейендорф И.,



*Исаак Сирий*

с библейским представлением о тварном образе божественного Пробраза<sup>1</sup>. Временное бытие человека есть образ вечного сверхбытия Бога; ход времени человека направлен к тому, чтобы человек открылся для вечности.

Согласно Макариевскому корпусу, человек не есть автономное, самодовлеющее существо: «Бог, сотворив тело сие, даровал ему, что не из своего естества, не из тела заимствует себе жизнь, пищу, питье, одеяние,

обувь <...> Горе телу, когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом; потому что умирает, не сподобившись вечной Божественной жизни»<sup>2</sup>. Открытость человека встречается с открытостью Бога. Бог является личностным, и человек, как образ Божий, также личностен, следовательно, познание Бога возможно только через взаимное личное откровение Бога и человека<sup>3</sup>.

прот. Православие в современном мире. Указ. изд. С.179).

<sup>1</sup> Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) Епископа Сильвестра. Т. IV. Киев, 1897. С.260–266.

<sup>2</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С.11–12.

<sup>3</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Указ. изд. С.116.

Открытость человека по отношению к Богу описывается в темпоральных понятиях: решимость человека оставить все свои страсти приводит его к порогу между временем и вечностью, и человек начинает созерцать нетленное бытие, прежде скрытое от него, и чем шире открыт человек, тем изобильнее божественный Свет заполняет его сердце<sup>1</sup>.

2. Человек есть единое целое – сам по себе и в своем отношении к Богу. Сложное человеческое естество рассматривается в его психосоматическом единстве – значит, исихасты держатся принципов *холистической антропологии*<sup>2</sup>. Преемственность между настоящим и будущим временем человека исихасты объясняют, подчеркивая общую судьбу всех частей природы человека: если душа человека, вступив в единение с Богом, уже теперь предпрославлена будущим обожением, то и тело человека прославится в воскресении<sup>3</sup>. Исихастская антропология не исследует человеческую природу по отдельным составным частям<sup>4</sup>, мысленно дробя человека на душу и тело, а после расчленяя тело на органы и системы жизнеобеспечения, а душу деля на бестелесные органы: ум, волю и чувства. Исихастскому холизму противостоит спиритуалистическое воззрение на человека (оно акцентируется на духовном начале) и материалистическое воззрение (оно акцентируется на телесном начале у человека).

---

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Указ. изд. С.73.

<sup>2</sup> Мейендорф называет эту черту исихастской традиции монистической концепцией человека (см.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С.200); Каллист (Уэр), еп. Руководство по исихастской молитве XIV в. «Сотница» св. Каллиста и св.Игнатия Ксанфопулов // Страницы. Т. 3. Вып. 1. 1998. С.27.

<sup>3</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С.6; Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С.15, 17, 57, 59, 111; Т. 3. Указ. изд. С.92, 93.

<sup>4</sup> Этот мотив отчетливо звучал еще у отцов-апологетов II в.

Тем не менее досадная раздробленность и противоречивость человеческого существования была хорошо знакома исихастам. Ее прекрасно выразил Симеон Новый Богослов: «Члены мои губят меня, и чрез них же опять я страдаю, влеком бывая ногами – я, которому главою предназначено быть <...> Одна из ног моих идет вперед, другая, напротив, обращается назад; они тащат и влечат меня туда и сюда. Я спотыкаюсь и падаю вниз. Итак, я не могу (уже) следовать за всеми. Худо – лежать, но и ходить так еще хуже, нежели лежать, ибо (это) поистине ужасно, так как превосходит всякие иные несчастья»<sup>1</sup>. Свою природу, раздираемую внутренним конфликтом, исихаст стремится привести к гармонии, аскеза пытается добиться духовного союза души и тела. Противоречивость человеческого существования воспринимается исихастами в свете библейского повествования о прародительском грехе, который совершили Адам и Ева, а его последствия переживают все их потомки. Среди последствий прародительского греха называются склонность человеческой природы к греху (страстное состояние) и подверженность болезням и смерти.

Целостный подход к человеку обуславливает присутствие в исихастской аскезе психосоматических методов (пост телесный и пост духовный; молитвенное делание, которое может сопрягать работу ума с дыханием), что подчас несправедливо истолковывается как технологизация духовной жизни человека: психосоматические методы истолковывают как техники религиозного экстаза<sup>2</sup>. Между

---

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С.124.

<sup>2</sup> В истории известны случаи, когда исихастская практика молитвы действительно применялась для достижения безумного экстаза. В XVIII в. хлысты практиковали групповое громкое многократное возгласение Иисусовой молитвы с последующим экстатическим радением. В наше время бывший православный

тем, психосоматическая связь молитвы исихаста с дыханием предназначена для собирания человеческого естества в его устремленности к Богу, для сопряжения умной молитвы с биологическим ритмом человеческой жизни<sup>1</sup>, а не для приобретения опыта измененного сознания.

3. Становление человека человеком достигается благодаря усилиям самого человека (человеческим энергиям) и энергии Бога. В основе исихастского опыта лежит *энергичная антропология*. Исихастские источники описывают

---

священник Сергей Журавлев, ставший неопятидесятническим архиепископом Киевским, рекомендует верующим начинать духовные упражнения с Иисусовой молитвы и продолжать их экстатической глоссолалией. Данные примеры правильнее будет называть параисихастскими. Сама исихастская традиция не предполагает перехода от спокойного произнесения Иисусовой молитвы к разгоряченному религиозному экстазу. Психосоматические методы, связывавшие молитвы с дыханием, практиковались исихастами со всеми возможными предосторожностями, под пристальным духовным руководством опытного наставника. И эти методы не получили широкого распространения. Феофан Затворник при переводе исихастского «Добротолюбия» купировал все патристические фрагменты о психосоматических методах, мотивируя свое редакторское решение опасностью «покривить делание» у тех читателей, кто захочет связывать дыхание с молитвой, руководствуясь одной книгой, без опытного наставника.

<sup>1</sup> Здесь возникает интересная тема: как время молитвы сопрягается с биологическим временем. Некоторые православные молитвы так или иначе приурочены к биологическим событиям человеческой жизни: ежедневному приему пищи (молитва перед едой и после еды) и ежедневному сну (молитвы на сон грядущим и молитвы утренние), еженедельному отдыху от работы (субботняя всенощная). Храмовые молитвы распределяются по жизненным циклам человека: по суточному кругу, по седмичному (семидневному) кругу, по годовому кругу. И если суточный круг подразумевает приуроченность молитвы к биологическому времени человека в масштабе часов (первый, третий и шестой час, полунощница, утренняя и вечерняя), то сочетание дыхательного цикла с молитвой приурочивает молитву к биологическому времени человека в масштабе минут и секунд. Разумеется, тема о биологическом времени и времени молитвы заслуживает более скрупулезного рассмотрения, чем то, которое возможно на страницах данной книги.

именно энергии, действия. Говоря об уме, аскеты имеют в виду действия ума во всей его изменчивости, а не стационарную сущность ума, гораздо более удобную для размышлений о ней. Исихасты рассматривают человеческую природу в процессе ее становления. Точнее говоря, исихастская антропология рассматривает целенаправленный процесс достижения человеком своего бытийного предназначения, процесс становления человека человеком, восхождения человека к своему высокому призванию.

Этот процесс представляет собой антропологическую динамику, он имеет ступенчатый вид. Одним и тем же словом «молитва» исихасты обозначают качественно отличные действия человека на разных ступенях: от общедоступной «устной молитвы» до «чистой молитвы», опыт которой в течение всей истории исихазма испытали единицы. Подробнее о ступенях исихастского восхождения мы поговорим позже. Теперь же скажем, что процессуальность исихастской антропологии обещает исследователям исихазма ценный материал для антропологических размышлений о времени. Отметим, что установки на интеграцию человеческой природы и на постепенное превосхождение человеческой природы взаимосвязаны<sup>1</sup>.

4. Исихастское учение можно назвать *антропологией свободы*. Согласно этому учению, каждый человек волен свободно выбирать, примет он или отвергнет свое бытийное предназначение<sup>2</sup>. Перед человеком открыты разные варианты его бытийной судьбы. Человек выбирает себя. И этот процесс свободного самоопределения продолжается всю жизнь. Исихаст всегда может по ошибке или намеренно свернуть с исихастского пути в сторону, увидеть

<sup>1</sup> Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота... С.29–30. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.350.

<sup>2</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С.443.



свое бытийное предназначение в людской славе или проведении рассеянного образа жизни, самой своей жизнью отрицая ее бытийную целесообразность.

5. Цель человеческого существования заключается в обожении (*θέωσις*) человека, то есть в непосредственном и полном энергийном единстве человека с Богом. Судьба человека связана с постепенным приближением к обожению: «Движущиеся к бытию стремятся к единому Сущему превыше бытия»<sup>1</sup>. Человек начинает движение из своего повседневного противоестественного состояния к сверхъестественному божественному бытию. Человек имеет цель выше тварного мира, именно соединение с Богом и есть его бытийное предназначение<sup>2</sup>; образ Божий предназначен стать подобием Божиим, богоподобным человеком. Только при условии предельной открытости божественному инобытию становится возможен «человек, превосходящий человека (*ἄνθρωπον ὑπὲρ ἄνθρωπον ὄντα*)»<sup>3</sup>.

На пути к метаантропологическому событию обожения преодолевается наличная человеческая природа, человек выходит далеко за пределы своей повседневности к границе своего бытия с божественным сверхбытием. Так исихасты описывают опыт, который следует назвать *антропологией границы*. Обожение преобразует человеческую природу<sup>4</sup>; энергия обожения преобразует и время человека. Становление человеческого «привременного» бывания

<sup>1</sup> Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота... // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ. изд. С.47.

<sup>2</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Указ. изд. С.162–163.

<sup>3</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С.162; Sources Chrétiennes. Vol. 174. P. 86. (Далее ссылки на серию «Христианские источники» даются аббревиатурой SC.)

<sup>4</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Указ. изд. С. 401.

божественным «вечнобытием»<sup>1</sup> стоит в теснейшей связи с обожением человека. Во всей полноте обожение является событием эсхатологическим, относится к жизни будущего века, в настоящее время человек может лишь отчасти приближаться к опыту обоженного человека (*ὑποθεοῦται ἄνθρωπος*).

Таковы пять отличительных черт исихастской антропологии. Открытость, холистичность, процессуальность и энергичность, представление об онтологической свободе и обожении человека делают исихастскую антропологию не похожей на антропологию западно-христианских конфессий и нехристианских религий, а также не похожей на антропологическую подпочву, лежащую в основе разнообразных аскетико-мистических традиций (дзен-буддизма, философской аскезы стоиков или Плотина) или новых религиозных движений (харизматического движения и движения Нью эйдж).

Для того, чтобы своеобразие исихастской антропологии предстало перед нами еще отчетливее, рассмотрим детальнее ступени исихастского восхождения к обожению. Если название ступеней или описание опыта на отдельных ступенях у исихастов и неисихастов может совпадать, то *последовательный ряд исихастских ступеней* встречается только в восточно-христианской традиции, в других традициях мы его не найдем. Отметим еще один момент: исихастские тексты относятся не к теологическим или философским спекуляциям, а к осмыслению личного опыта подвижников.

Для исихастской антропологии первореальность составляет опыт, а тексты являются адресным выражением опыта. Это обстоятельство отличает исследования исихазма с позиций антропологии религиозного опыта по сравне-

<sup>1</sup> Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 73–74.

нию с патрологическими исследованиями исихазма. Для примера возьмем типичный патрологический отзыв о том, как Феофан Затворник переводит исихастские тексты. Принадлежит отзыв епископу Вениамину (Милову), написан он по поводу текстов Григория Синаита. Вениамин отмечает, что греческий оригинал Феофан передает не дословно, в его переводе обнаруживаются сокращения, дополнения, упрощения, архаизмы, неологизмы и перестановки слов в тексте. Вениамин признает, что цель Феофана состояла в том, чтобы дать русскому читателю руководство по исихастской жизни, и эта цель Феофаном достигнута. Однако с точки зрения научно-текстологической его перевод Вениамин признает малопригодным<sup>1</sup>. Некоторые патрологи называют переводы Феофана Затворника переводами-переложениями или переводами-пересказами. Эти отзывы справедливы, если смотреть с точки зрения патрологической.

Для антрополога первичен опыт, а не его текстуальное выражение. Поскольку Феофан был носителем исихастского опыта, то его переводы с точки зрения антропологической являются частью традиции, вне зависимости от дословности в передаче первоисточника<sup>2</sup>. Антропология учитывает исследования историков и патрологов, но она решает свои задачи своими методами, не уходя в споры об авторской принадлежности и текстологической адекватности разных редакций патристических источников. Поясним это на примере исихастского сборника «Добротолюбие». Для патролога славянское «Добротолюбие» – точный перевод греческого «Добротолюбия», который выполнил Паисий Величковский, а русское «Добротолюбие»,

<sup>1</sup> Вениамин (Милов), еп. Послесловие. Научное достоинство славянского и русских переводов творений преподобного Григория Синаита // Григорий Синаит. Указ. изд. С. 133–146.

<sup>2</sup> Феофан был носителем исихастского опыта и носителем языка, на котором исихасты свой опыт выражают.

которое опубликовал Феофан Затворник, – это перевод-пересказ греческого «Добротолюбия». Цитировать русское «Добротолюбие» для патролога – значит брать текст из вторых рук при наличии первоисточника. Для антрополога русское «Добротолюбие» отражает антропологически значимый опыт исихастской традиции, и руки Феофана не вторые и не третьи, поскольку он сам был исихастом.

При этом антрополог отличает исихастский опыт от его текстуального выражения в первоисточниках, отличает первоисточники в разных редакциях от переводов<sup>1</sup> – и все это отличает от исследовательских текстов по исихазму (антропологических, патрологических, догматических, исторических, филологических). Поэтому, когда ключевые тексты первоисточников не вполне совпадают с текстами переводов, мы в книге размещаем оригинальный текст. Исихастская традиция методична, и эта ее черта проявляется не в буквализме при цитации первоисточников, а в антропологической точности при передаче мистико-аскетического опыта. Эта характерно не только для Феофана Затворника, Григорий Палама тоже не всегда дословно цитировал патристические тексты, однако он сам был носителем сходного аскетического опыта, находился в русле исихастско-патристической традиции. Поэтому, занимаясь исследованием исихазма, не будем упускать из виду антропологический характер наших штудий. Тщательно проверенный опыт, а не буквальное соответствие тематически подобранных текстов считается у исихастов источником знания о человеке: «Опыт много надежнее всего, что стоит на... словах»<sup>2</sup>.

Раскрывая значение личного проверенного опыта, исихасты апеллируют к библейскому понятию о незаконном

---

<sup>1</sup> Для антрополога переводы воспринимаются как более или менее адекватные выражения исихастского опыта.

<sup>2</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 43.

подвиге: «Если же кто и подвизается, не увенчается, если незаконно будет подвизаться (*μη νομίμως ἀθλήσῃ*)» (2 Тим 2:5). Незаконное подвижничество подобно стараниям атлета завоевать первенство вопреки законам спортивных состязаний. Поэтому незаконный подвиг оказывается бесплодными усилиями, вместо пользы он приносит вред человеку, даже если сам аскет или его окружающие считают незаконный подвиг великими достижениями, достойными всякой похвалы. Аскетико-мистический опыт, полученный в результате незаконного подвига, носит название прелести, то есть ложного опыта, такой опыт является мистификацией. Неабстрактный, опытный характер исихастского учения о человеке подчеркивается в Макариевском корпусе: когда Бог вселяется в человека, то учит его относительно настоящего и будущего – не словом, а опытом<sup>1</sup>. Исихасты вообще избегают абстрактных и полубесполезных, отвлеченных от жизни тем. За редкими исключениями, исихасты пишут про аскетический опыт для тех, кто ищет этого опыта. Тем большего внимания заслуживает то, что они пишут о человеке, его энергиях и его времени.

---

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С. 134.

### ГЛАВА III.

## АСКЕТИКО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ВРЕМЯ

Исихастский путь пролегает через ряд аскетических ступеней. Аскезой называют духовные упражнения, духовное делание<sup>1</sup>. После ряда аскетических ступеней следуют мистические ступени. Мистикой называют духовное созерцание, боговидение. При переходе от аскезы к мистике энергии человека принципиально меняются, так что аскетическая активность исихаста на мистических ступенях преобразуется в бдительность, но не в пассивность. Аскетические события и мистические события следуют во времени друг за другом. На аскетических ступенях могут присутствовать мистические события лишь отчасти, в редких случаях, лишь в предварительном порядке, не в полном своем смысле и своей силе<sup>2</sup>. Как таковая

---

<sup>1</sup> Слово «духовный» крайне многозначно, поэтому нелишне уточнить его смысл. Для исихастской традиции отправным определением понятия «духовный» служат слова Нового Завета: «Бог есть дух» (*πνεῦμα ὁ Θεός*, Ин 4:24). Таким образом, «духовный» равнозначно «божественному», и духовное восхождение является восхождением человека к обожению.

<sup>2</sup> Занимаясь патрологическими исследованиями, митрополит Каллист Уэр следует в описании исихастских ступеней трехчастной схеме Евагрия Понтийского, тщательно разработанной Максимом Исповедником. Первая и вторая части схемы относятся к аскезе, третья стадия – к мистике. По мнению Каллиста, аскетические и мистические ступени являются тремя уровнями различной глубины, взаимозависимыми и сосуществующими в жизни исихаста (см.: Kallistos Ware, bish. *The Orthodox Way*. Указ. изд. P. 105, 107). При

мистика начинается уже после аскезы, аскеза составляет необходимую подготовку к мистике. Аскеза и мистика исихастами воспринимаются как метод, в исходном смысле слова *μέθοδος*, – путь. Прохождение исихастского пути носит название подвига, движения. Движение исихасту обеспечивают энергии человека и энергия Бога. Во время подвига энергии исихаста меняются; среди всевозможных изменений можно отследить поэтапный процесс, описываемый как ступени восхождения человека к божественной жизни.

Существуют разные исихастские описания ступенчатого преобразования энергий человека. Самое обобщенное описание различает две ступени (аскеза и мистика), более подробно различение трех ступеней на пути (очищение, просвещение, совершенство). Самым подробным образом путь прослеживается в знаменитой «Лестнице» Иоанна Синайского, там просматривается три десятка ступеней. Для темпорологических целей удобнее дифференцировать девять ступеней исихастского пути. Перечислим их: обращение и покаяние, борьба со страстями, безмолвие, сведение ума в сердце, непрестанная молитва, синергия, бесстрастие, чистая молитва, созерцание нетварного Света<sup>1</sup>. Первые семь ступеней составляют область аскезы, последние две – область мистики. Этим исихастским ступеням соответствуют дифференцированные, сравнительно устойчивые виды энергийного устройства человека. Антропологический анализ этих ступеней приводит С. С. Хоружего к заключению, что энергии человека изменяются на исихастском пути так, что

---

этом параллельно-последовательные связи между аскезой и мистикой, между настоящим и будущим могут осложняться отношениями подчинения, в частности отношениями типа «средство–цель».

<sup>1</sup> Подробно антропология этих ступеней представлена в «Аналитическом словаре исихастской антропологии» (см.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 62–172).

время человека из циклического становится линейным, а на ступени чистой молитвы становится точечным<sup>1</sup>.

Исихастский путь безопаснее проходить ступень за ступенью, не пропуская отдельные ступени, не пытаясь форсировать получение опыта высоких ступеней, таких как непрестанная молитва, бесстрашие. Это правило делает исихастский подвиг законным, то есть выстроенным в соответствии с законами человеческого существования. Ни одна ступень не достигается человеком раз и навсегда, на ней нельзя закрепиться в режиме автоматического пребывания и прекратить действия по переустройству себя. Эту оговорку, связанную с тем, что исихастская антропология энергийна и процессуальна, нужно тоже иметь в виду, чтобы отличать законный подвиг от похожего на него подвига незаконного. Скажем об антропологических ступенях немного подробнее.

Начинается путь исихастского восхождения с поворотного пункта: радикального отворачивания от противоземной греховной жизни и *обращения к Богу*, обращения образа Божия к своему Прообразу. Весь жизненный уклад человека переориентируется, и человек оказывается у врат *покаяния*. Греческое понятие о покаянии (*μετάνοια*) означает перемену ума. Насколько в покаянии меняется ум человека? Насколько далеко заходит переоценка жизненных ценностей? Достаточно далеко, ведь покаянное делание человека предполагает глубокое сокрушение. Сокрушаясь о грехах, человек сокрушает греховные устои своей жизни и получает от Бога силу, чтобы создать новую жизнь с принципиально новыми устоями. Бог помогает человеку меняться: «*Покаяние* есть бесценный дар человечеству»<sup>2</sup>. Без подкрепления божественной

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 439; Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 13–57.

<sup>2</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 27.



энергией человек не может вынести опыт радикального сокрушения.

Покаяние имеет прямое антропологическое значение, поскольку позволяет человеку видеть себя таким, какой он есть. Покаяние есть дар самопознания. Если не ограничиваться обиходным смыслом покаяния, а брать его в качестве энергии, которая обеспечивает капитальное переустройство человеческих энергий, оно оказывается основополагающим для становления человека. Покаянием делают первый духовный шаг, и дальше человек старается сохранять покаянный настрой: покаянию во всю жизнь человека нет конца, конец означал бы полноту его обожения<sup>1</sup>. Тем самым покаяние является не только первой ступенью восхождения, но и антропологической установкой, сохраняющей свое действие на всех более высоких ступенях.

Покаяние выводит христианина на ступень *борьбы со страстями*. У борьбы против страстей есть своя антропологическая стратегия и тактика<sup>2</sup>. Борьба направлена против восьми основных страстей: чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния, тщеславия, гордости. Силу страсти может набрать любой регулярно повторяемый грех, ставший жизненной потребностью человека, как бы его второй натурой. Страсти делятся на плотские (чревоугодие, блуд) и душевные (уныние, тщеславие). Означает ли это отступление от холистического принципа в антропологии? Нет. Душевная страсть уныния может довести человека до телесного вреда, вплоть до самоубийства. Блудная страсть, на первый взгляд, имеет вид физиологически оправданного действия, однако вред ее для чело-

---

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С. 157.

<sup>2</sup> Она подробно представлена в «Лестнице» Иоанна Синайского. Иногда стратегические соображения борцов со страстями построены в соответствии с различениями в человеке волевой, эмоциональной, разумной и телесной энергии.

века хорошо просматривается с психологической стороны, когда выясняется, что блудник не способен быть хорошим мужем (опорой для жены) и отцом (воспитателем своих детей, что ему присуща психология потребителя в худшем значении этого расхожего понятия. Таким образом, страсть вытягивает в поле своего действия всего человека, его душу и тело<sup>1</sup>.

Побороть страсть означает побороть свою вторую натуру, но не только. Анализируя страсти, подвижники обнаруживают в страстных импульсах действие внешних энергий, неких демонических сил, которые разжигают греховные наклонности человека до накала страсти, чтобы через одержимость страстью поработать человека. В аскетических текстах встречаются фрагменты, где демоны и человеческие страсти почти отождествляются. Конечно, отождествление надо понимать в энергийном смысле: демоническая энергия от энергии человеческого страстолюбия бывает практически неотличима. Поэтому человеческое чревоугодие, например, может обнаруживаться как гортанобесие (*γαστριμαρυγία*). Гортанобесие повергает человека в одержимость злым духом, во всепоглощающее чревоугодие вместо богоугождения. Чревоугодник повергает себя в бездну безудержного самообожествления, про таких одержимых страстью людей апостол Павел говорит: «Их бог – чрево (*ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*)» (Флп 3:19). Человек в страстном состоянии доходит до безумного ненасытного удовлетворения страсти, раз за разом он возвращается к страсти; время жизни у одержимого страстью благодаря этому превращается в циклическое. Борьба со страстями умуд-

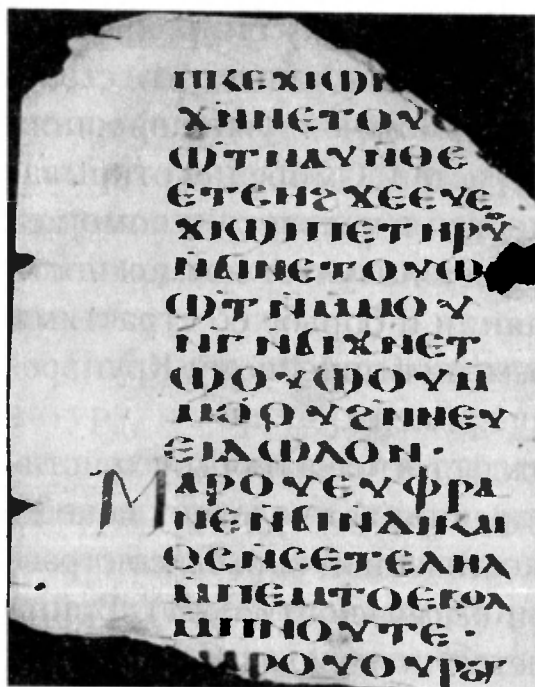
<sup>1</sup> Нередко к изучению исихазма людей привлекает именно целостное учение о человеке, многие разочарованы разъединенностью человеческого разума и чувства, свойственной культуре XX в. (см.: Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Указ. изд. С. 149).

ряет человеческий ум, дает подвижнику смиренномудрие. Смиренномудрый человек на опыте знает, что страсти победить своей силой невозможно, нужна внешняя энергия для преодоления страстей. Смирение открывает божественной энергии доступ к человеку и помогает бороться со страстями. Человек получает возможность в духовной практике, покаянии и борьбе со страстями перейти от циклического времени к линейному. Круг времени превращается в стрелу времени.

Силуан Афонский утверждает, что всю борьбу христианин ведет за смирение, смирение дает человеку покой<sup>1</sup>. Временный покой после ожесточенной борьбы со страстями находится на ступени *безмолвия* (*ἡσυχία*). Война со страстями здесь не кончается, но переходит на другой, прежде недоступный человеку уровень. Что происходит там? Безмолвник очищает ум от страстных помыслов. Помысел не стоит путать с мыслью. Помысел может быть неотчетливо промелькнувшим обрывком мысли или обрывком зрительного образа, волевого импульса и т. п. Восхождение человека от анализа своих мыслей к аналитике трудноуловимых помыслов свидетельствует об утонченной антропологической организации исихастского опыта. Обычно предметом антропологии является мысль, а не помысел, который можно назвать лишь зарождающимся намеком на мысль.

Начиная с опыта безмолвия, все отчетливей проступает своеобразие исихастской традиции. Это своеобразие упускают из виду те, кто видят в действиях аскетов лишь огульное отрицание реальности мира и не видят бытийное утверждение мира. Известно, что исихастами изначально называли отшельников; они «умерли для мира» и безмолвствовали, то есть устранялись от словесной деятельности и всего мирского шума. Между

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 402–403.



*Коптская рукопись с текстом  
аввы Шенуды (348–465)*

тем, миром исихасты называли совокупность страстей, а не вселенную. Связь с обществом они поддерживали, хотя и не через постоянное словесное общение с мирянами. Безмолвник не угашает в себе дар слова, не умерщвляет человеческую природу, но животворит ее, через безмолвие человеку открывается его собственная природа в истинном свете<sup>1</sup>. Переходя от очищения ума к просвещению ума, исихаст созерцает себя с особой отчетливостью вплоть до самых потаенных и мимолетных состояний-помыслов. Таким образом, безмолвие оказывается термином по большей части позитивным, нежели негативным.

Исихасты хранят ум от злых помыслов молитвой. Лишь самые опытные исихасты изредка вместо отложения помысла и молитвы полемически беседуют с помыслом. Такое собеседование с помыслом исихасты признают опасным и допустимым в исключительных случаях. Как правило, исихаст хранит ум молитвой, то есть беседой с Богом. Молитва у исихастов понимается не только как общеобязательная составляющая религиозного культа, но и как путь из порабления временными вещами к тому, что имеет для человека вечное значение: «К чему же заниматься тем, что по необходимости должны будем оставить

<sup>1</sup> Каллист (Уэр), еп. Путь аскетов: отрицание или утверждение? // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 161.

навсегда, оставить весьма скоро. Лучше молитвою изучить себя, изучить ожидающие нас жизнь и мир, в которых мы останемся навечно»<sup>1</sup>. Божественная энергия делает ум безмолвника трезвомудренным, то есть рассудительным и осторожным в том, что касается духовного опыта.

Хранение ума чистым от греховных помыслов готовит исихаста к опыту следующей ступени. На ступени *сведения ума в сердце* молитва человека становится умно-сердечной молитвой. На разных ступенях изменения в молитве служат подвижнику индикатором духовной жизни. Определенному типу молитвы соответствуют определенные ступени. Устройство человека показывает молитва, – убеждает Иоанн Лествичник<sup>2</sup>. Появление в опыте подвижника умно-сердечной молитвы означает, что в человеке происходит дальнейшее переустройство энергий. Сердцем аскеты называют сердцевину нашей природы, средоточие всех действий человека – волевых, интеллектуальных, эмоциональных, физических. Ум уводится из головы в сердце, уходит с периферии человеческой жизни в центр ее.

Действие ума, сведенного в сердце, становится более внимательным и управляемым. Это бесценно, поскольку молитва, открывающая человека воздействию Бога, без внимания считается бездейственной и мертвой<sup>3</sup>. Молитва есть

---

<sup>1</sup> Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. I. М., 1996. С. 157.

<sup>2</sup> Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. М., 1997. С. 446.

<sup>3</sup> Уже покаяние предполагает для подвижника практику самопознания, внимания себе. Этот настрой на внимательную жизнь звучит на страницах Ветхого Завета, к пророку Моисею Бог обращается с призывом: «Внимай себе! Остерегайся!» (שמר לך, Исх 34:11). Призыв «Внемли себе!» постоянно звучит у исихастов. Об Антонии Великом рассказывается, что он желал понять, почему у разных людей такие разные обстоятельства жизни, и получил от Бога ответ: «Себе внимай (σεαυτῷ πρόσεχε)» (см.: Достопамятные сказания о под-

бытийное общение, сосуществование (*συνουσία*) человека и Бога<sup>1</sup>. Сведение ума в сердце позволяет исихасту перейти от хранения ума к хранению сердца от страстных помыслов, то есть очищение ума переходит в очищение сердца. Устойчивое взаимодействие внимания и молитвы возводит подвижника на следующую ступень, к *непрестанной молитве*. Опыт умно-сердечной и непрестанной молитвы является специфически исихастским, никаких аналогичных практик в других аскетических традициях мы не находим. Опыт умно-сердечной молитвы исторически и антропологически связан с монашеской практикой Иисусовой молитвы<sup>2</sup>.

Двигаясь по ступеням духовного восхождения, подвижник принимает от Бога благодать на благодать (Ин 1:17), открытость Богу и способность человека к восприятию божественной энергии возрастает, согласованность действий человека с действием Бога возводит исихаста на ступень *синергии*. Синергия (*συνεργεία*), то есть соединение человеческих энергий с божественной энергией, совместное действие Бога и человека, является антропологическим понятием, характерным только для исихазма. Западно-христианские духовные традиции, католические и протестантские, считают восточно-христианское учение о синергии ошибочным, признают его полупелагианской ересью<sup>3</sup>.

вижничестве святых и блаженных отцов. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 11). Такая установка на внимание себе ориентирует исихаста на аскетическую заботу о себе (покаяние и борьбу со страстями на всех ступенях духовного восхождения), а не заботу о других (о чужих страстях) или об условиях своей жизни. Внимание и самопознание аскета усиливается по мере восхождения на исихастские ступени.

<sup>1</sup> Там же. С. 436–437.

<sup>2</sup> Классическая словесная форма Иисусовой молитвы такова: Господи Иисусе Христе, помилуй мя (*Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἴτιέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με*).

<sup>3</sup> См.: Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. В этой книге дается обильный материал для сравнения пелагианства, авгус-

Исихасты видят в Боге Творца и Пробраз человеческой природы, цель всех устремлений аскета к обожению, а также находят в Боге источник энергии, без которой обожения не достичь<sup>1</sup>. Борясь со злом, исихасты не признают злом обстоятельства человеческой жизни, отдельные вещи. Злом исихасты считают грех, то есть действие человека, противоположное действию Бога, так сказать, антисинергию. Грех – это злодейство, злодействие, оно замыкает человека для воздействия благодати и открывает его к действию страсти. Грех, повторяясь, перерастает в страсть – энергию, подчиняющую прочие энергии. Исихастская аскеза постепенно освобождает энергии человека от действия греховных страстей. На ступени синергии человек получает великую благодать, и если он сохранит ее, то может взойти к ступени *бесстрастия*. Здесь победа над страстями решительней, чем на ступенях покаяния, борьбы со страстями и безмолвия. Навык жить в согласии с волей Божией и бороться со страстными помыслами у исихаста на ступени бесстрастия приобретает силу, какую имеет страсть у одержимого страстью. То есть бесстрастие становится энергией, подчиняющей себе все остальные энергии человека.

Переустройство и переориентация энергий человека продолжается. Так, энергия злопамятства приносит бесстрастному исихасту пользу, поскольку она перестает действовать в противоестественном направлении, энергия страсти переориентируется: «Если мы будем помнить о зле, какое нам сделали люди, – в нас ослабеет памятование о Боге (*ἀναπροῦμεν τὴν δύναμιν τῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης*); если же будем помнить о зле, наносимом демонами, – будем безо-

тинизма (радикального антипелагианства) и исихастского учения о синергии («полупелагианства»). Перевод некоторых важных первоисточников по данному вопросу см. в кн.: Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008.

<sup>1</sup> Лествица... Указ. изд. С. 27.

пасны от стрел их»<sup>1</sup>. Памятованием о Боге исихасты называют молитву, демонским стрелянием – приходящие к подвижнику стремительные и вредоносные, как вражеские стрелы, страстные помыслы. Энергия человеческой памяти связывает прошлое человека с его настоящим; если память о зле, которое пришло от демонов, благотворно влияет на настоящую жизнь человека, то память о зле, которое было от людей, разрушительно для человека. Страсти, которые паразитируют на человеческих энергиях, от энергии бесстрастия изнемогают, а силы человека высвобождаются. Восходя к бесстрастию, человек переживает опыт совершенства и свободы. Бесстрастие не освобождает человека от страстей раз и навсегда, положение со страстями меняется в зависимости от того, как действует бесстрастный.

Сердце исихаста очищается на ступенях подвига – в покаянии, борьбе со страстями, безмолвии и бесстрастии. Чистое сердце бесстрастного исихаста созерцает Бога на мистической ступени *чистой молитвы* (Мф 5:8). Чистая молитва выше любой аскетической молитвы, она выше всякого молитвословия и не разворачивается в сколько-нибудь продолжительное по времени произнесение молитвы. Созерцательная чистая молитва выходит из потока непрерывного времени, она происходит в дискретный момент времени, когда, как пишет Исаак Сирин, не молитвою молится ум<sup>2</sup>. На аскетические ступени человек восходит с помощью Бога, на мистические ступени человек «восхищается» Богом.

За чистой молитвой находится ступень *созерцания нетварного Света*. Совершенным подвижникам «Бог не является в каком-либо очертании или отпечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным (*ἀμόρφω μεμορφωμένος φωτὶ ἀπλοῦς δείκνυται*), непостижимым...

<sup>1</sup> Достопамятные сказания... Указ. изд. С. 111; PG Т. 65. Col. 277.

<sup>2</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Указ. изд. С. 158–159.



являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый... беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати (*προσομιλεῖ τῇ φύσει θεός τοῖς κατὰ χάριν ἐξ αὐτοῦ γεννηθεῖσι θεοῖς*)»<sup>1</sup>. Описанная здесь беседа естеством есть предельное соединение энергии Бога и энергий человека, оно в высшей степени преобразует все устройство человека. Поэтому подвижники говорят, что в этом опыте происходит божественное творение человека заново (новотворение).

На высшей мистической ступени человеческая природа оказывается единым целым. Нетварный Свет воспринимает весь человек, которому Бог сверхъестественно открывает мистические чувства; Свет усваивается не умом или глазами в силу природных способностей человека. Григорий Палама прямо пишет, что исихаст видит фаворский Свет духом, а не умом и не телом. Соединение с Богом не разделяет душу и тело человека, но одухотворяет душу и тело в событии боговидения. Созерцанием нетварного Света начинается обожение человека, то есть его исход за границы наличного существования человека. О последующих ступенях восхождения говорить крайне затруднительно, дальше исихаст участвует в событиях запредельной действительности. Предполагается, что это события уже эсхатологического порядка: святость, преображение, воскрешение из мертвых.

Если рассматривать время как антропологический феномен и учитывать, что исихастская духовная практика говорит о коренном изменении самого человеческого бытия, то возникает вопрос: как именно на исихастских ступенях изменяется бытие человека и связанное с ним времячеловека? Человек переходит от циклического времени страстной жизни к времени линейному в покаянной борьбе со страстями.

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. Указ. изд. С. 488.

На дальнейших ступенях восхождения непрерывное время человека сменяется временем точечным<sup>1</sup>. Эта смена времени совпадает с переходом от аскетического опыта к мистическому опыту. Все это заслуживает пристального изучения. Прежде, чем перейти к детальному антропологическому рассмотрению исихастского опыта на предмет его времени, надо сделать несколько оговорок. Писания исихастов свидетельствуют о времени их опыта, не придавая теме времени первостепенное значение. Отцы-исихасты не писали специализированных темпорологических трактатов. Характер темпоральности в ряде фрагментов восточно-христианской аскетической традиции может быть выявлен с неодинаковой степенью определенности в том вопросе, который интересует нас. Есть немало описаний исихастского опыта, однозначная антропологическая расшифровка которых на сегодняшний день не может быть представлена.

Когда подвижники рассуждают о личном духовном опыте, излагая его для своего адресата, они сами стоят перед трудной задачей. Ступени исихастского восхождения соответствуют разным энергийным образам человека. Будучи предметом изменчивым, действия (энергии) человека с большим трудом поддаются описанию, онтологическая динамика исихастской жизни постоянно доставляет подвижнику трудности в осмыслении, выражении и изложении опыта, в рассуждении о своем опыте, а исследователю предоставляются затруднительные для интерпретации описания исихастского опыта. Исихасты считают, что не может быть единой для всех последовательности подвижнической жизни, однако есть общие основы в ходе исихастского восхождения<sup>2</sup>. Задача этой книги в том,

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С.439; Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.13–57.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С.82.

чтобы с опорой на опыт, выраженный в исихастских текстах, рассмотреть, как постепенно изменяется бытие человека и время человека на аскетико-мистическом пути.

Это задача не из простых, потому что даже различение ступеней в исихастском опыте при достаточно детальном рассмотрении допускает варианты. Один из вариантов излагает преподобный Никита Стифат: «Три есть ступени в преуспевающих в восхождении к совершенству: очистительная, просветительная и таинственная, или совершительная. Первая свойственна новоначальным, вторая – средним, третья – совершенным. По трем сим степеням восходя по порядку, рачительный подвижник возрастает в соответствии с возрастанием Христа и приходит “в мужа совершенна в меру возраста исполнения Христова” (Еф 4:13)»<sup>1</sup>. Учтем это трехэтапное изложение исихастского пути, соединив с ним различие девяти исихастских ступеней. Сгруппируем девять ступеней в три триады. Получается такое распределение: время очищения (оно охватывает ступени покаяния, борьбы со страстями и безмолвия), время просвещения (ступени сведения ума в сердце, непрестанной молитвы и синергии), время совершенства (ступени бесстрастия, чистой молитвы, созерцания нетварного Света). Последующие главы книги будут организованы в соответствии с этим распределением, с тремя триадами исихастских ступеней: ступени очищения, ступени просвещения, ступени совершенства.

---

<sup>1</sup> Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С.151. Ср. Синод. пер.: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова».

## **ГЛАВА IV.**

### **СТУПЕНИ ОЧИЩЕНИЯ**

**Ч**то же такое время человека? Для Августина непрерывная временная последовательность представлялась измерением души, которое слагается силами человеческой души: памятью, созерцанием-вниманием, ожиданием. Эта ценная мысль о времени, с некоторыми поправками, справедлива и для исихастской антропологии. Переформулируем ее, учтем то, что антропология исихастов открытая, холистическая, энергийная. С точки зрения исихастского опыта время есть измерение человеческого бытия, которое строится энергиями самого человека и внешними энергиями, воздействующими на человека, прежде всего, благодатным действием Бога и разрушительным действием демонов.

Ежесекундно в человеке действуют самые разнообразные энергии. Особое внимание исихасты обращают на страсти – мощные энергии, которые стремятся лишить человека свободы действий, коренным образом искажают человеческий образ жизни, делают человека бесчеловечным. Исихасты считают, что человек в наличном его состоянии легко поддается влиянию страстей, склонен к противоестественному, страстному устроению человеческой природы. Как страсть действует против человека? Как переустраивается время человека, одержимого страстью? Как человек освобождается от действия страсти, и что при этом происходит со временем человека?

Важнейшим препятствием к тому, чтобы стать человеком и оставаться человеком при любых обстоятельствах,

являются страсти. Об этом свидетельствуют древнегреческие философы. Дохристианская философская аскеза начинается с обращения, то есть возвращения человека к себе: из противоестественного состояния человек возвращается к тому, что для него естественно, далее аскеза строится как борьба со страстями вплоть до победы над ними, то есть бесстрастия. Исихастская аскеза начинается с обращения к Богу, человек признает противоестественность состояния своей природы и выражает желание жить сверхъестественным бытием. Начинается его борьба со страстями, идет она вплоть до бесстрастия, за которым следует обожение человека. Весь процесс, в результате которого страсть овладевает человеком, отслеживается исихастами в деталях. Начальная стадия процесса открывается с действия самой неприметной энергии. Называется она помыслом (*λογισμός*) – эту едва уловимую энергию античная философия не распознает. Между тем, без учета действия помыслов невозможно представить себе динамическую картину действия страсти. Страсть укореняется в человеке, проходя ряд стадий. Иоанн Лествичник различает следующие стадии: прилог страстного помысла<sup>1</sup> (*προσβολή*), сочетание с помыслом (*συνδυασμός*), сосложение с помыслом (*συγκατάθεσις*), пленение помыслом (*αἰχμαλωσία*), борьба с помыслом (*πάλη*), страсть в душе. Как видим, пять стадий предшествуют прочному укоренению страсти.

Прилог помысла – это простое слово или образ какого-нибудь предмета (*λόγον ψιλόν, εἰκόνα*), который появляется в уме и вносится в сердце. Сочетание предполагает собеседование (*συλλαλήσαι*) человека с явившимся образом; такое собеседование не обязательно признается страстным. Сосложение означает согласие души с помыслом. Следующие стадии Лествичник определяет

<sup>1</sup> Прилог помысла называется также приражением помысла.

так: «Пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устройство (*βιαίαν καὶ ἀκούσιον τῆς καρδίας ἀπαγωγὴν, ἢ ἐπίμονον καὶ τῆς ἀρίστης ἡμῶν καταστάσεως ἀφανιστικὴν συνουσίαν πρὸς τὸ τυχόν*); борьбою называют равенство сил борющегося и боримого в брани (*ἰσοσθενῆ πρὸς τὸν μαχόμενον δύναμιν*), где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем; страстию называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе (*τὸ χρόνῳ μακρῶ ἐν τῇ ψυχῇ ἐμπαθῶς ἐμφωλεῦον*)<sup>1</sup> и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится (*εἰς ἕξιν αὐτὴν λοιπὸν ἐν τῇ πρὸς αὐτὸ συνηθεία ἀγαθόν, καὶ αὐθαιρέτως λοιπὸν ἐν αὐτῷ καὶ οἰκειῶς αὐτομολοῦσαν*)»<sup>2</sup>. Некоторые страсти, действуя поначалу в душе, затем переходят в тело.

Сочетание может проходить без разрушительного влияния страсти на человека (бесстрастно, как выражается Лествичник). На стадии сосложения запускается процесс согласования энергий человека с энергией страсти, сосложение происходит так, что человек испытывает от страстного помысла наслаждение. При сосложении человек уделяет время страсти, это разрушительно для него, поскольку «мешкание сопредельно с соизволением»<sup>3</sup> на грех. Стадия борьбы против страстного помысла предполагает состязание человека с помыслом как бы на равных. На стадии пленения страстной помысел укореняется в сердце

<sup>1</sup> Об этом же говорит исихастский текст XIV в.: «Помыслы, возжигающие страсть от ощущения прекрасного... сродны и современны нам, и легко преклоняют нас к чему хотят тем, что приятны, или тем, что присущи нам долгое время» (Николая Кавасилы архиепископа Фессалоникского Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 133).

<sup>2</sup> Лествица... Указ. изд. С. 248; PG T. 88. Col. 896–897.

<sup>3</sup> Древний патерик, изложенный по главам. М., 1991. С. 425.

и побеждает человека. Пленение может быть кратковременным неожиданным сведением страстного помысла в сердце, или оно разворачивается в продолжительное и постепенное переустройство человеческих энергий; предыдущее устройство человеческих энергий разрушается и формируется новое, страстное, устройство.

В описанном процессе велика роль навыка (ἔξις). Именно одерживая победу над греховным навыком, человек становится бесстрастным. Навык удовлетворять страсть сокращает количество стадий, которые человек проходит от прилога до действия страсти в душе. Отпадает и прилог страстного помысла, одержимый страстью человек не ждет прилога, но сам стремится к страсти; разумеется, отпадает стадия борьбы<sup>1</sup>. Сокращение нескольких стадий обеспечивает весьма частое возвращение человека к страсти, движение ума к страсти проходит по укороченному порочному кругу, превращается в поминутное и едва ли не ежесекундное вечное возвращение ума к страсти. Таким образом, навык формирует циклическое *время страсти*. Страстное состояние вызывает в человеке важные временные и вечные последствия. Иоанн Лествичник полагает, что прилог безгрешен; сочетание не совсем без греха; сосложение судится в зависимости от устройства человека; «борьба бывает причиной венцов или мучений; пленение же иначе судится во время молитвы (ἐν καιρῷ προσευχῆς), иначе в другое время, иначе в отношении предметов безразличных, т. е. ни худых, ни добрых, и иначе в худых помышлениях (πονηροῖς ἐνδυστήμασι). Страсть же,

<sup>1</sup> Аскетизм по православно-христианскому учению. Указ. изд. С. 258. В исихастских текстах встречается запоминающийся образ: демоны стреляют в людей страстными помыслами, некоторые демонские стрелы уязвляют людей, некоторые падают на землю, не достигая до цели; и находятся люди, которые подбегают к недолетевшим стрелам и втыкают их в себя, причиняя себе тяжкие страдания.

без сомнения, подлежит... соразмерному покаянию, или будущей муке»<sup>1</sup>.

Опытные подвижники способны иногда беседовать со страстным помыслом (ср. со стадией сочетания), не впадая в грех, без вреда для себя. Греховность сосложения зависит от устройства подвижника, то есть сосложение с одним и тем же страстным помыслом будет разрушительнее для более опытного исихаста, поскольку опытность допускает сосложение только в качестве сознательно допущенного греха, пусть это пока грех-помышление или грех-слово, пусть человек пока не совершил грех-дело. Некоторые из страстей, действуя в душе на уровне помысла, переходят в тело, когда злой помысел побуждает человека удовлетворить страсть на деле (в поступке, в котором человек действует в своем психосоматическом единстве). Страсть ставит человека перед его смертью, лишь соразмерное ей покаяние устраняет будущую погибель и дает человеку вечную жизнь. Читая о прилоге помысла, сосложении и последующих стадиях развития страсти, надо учитывать, что самопознание человек начинает с различения самых заметных энергий, то есть самих страстей, и потом приходит к тонкому различению страстных помыслов. Поэтому мы сначала рассмотрим время страсти, а затем перейдем ко времени помысла.

Возьмем для примера одну из восьми основных страстей – чревоугодие. Чревоугодие обосновывает свои действия на естественной потребности человека в питании. Чревоугодник переедает, ведет противоестественный образ жизни, вредит своему здоровью и психоэмоциональному состоянию, теряет самообладание при мысли о пище. Это первый вид чревоугодия (чревобесие); суть его в том, что человек ненасытно поедает неумеренное количество пищи. Такая страсть, как правило, заметна невооруженным глазом

<sup>1</sup> Лествица... Указ. изд. С. 248–249; PG T. 88. Col. 897.



по избыточному весу чревоугодника. Есть и другой вид чревоугодия (гортанобесие); суть его в неумеренном стремлении гурмана к вкусной и красиво поданной пище. Акцент делается на качестве, а не на количестве пищи, поэтому гурман, при всем его чревонеистовстве, может выглядеть сухопарым, как постник. Третий вид чревоугодия называется тайноядением (*λατροφαγία*); суть его в том, что человек ест прежде установленного для приема пищи часа (*πρὸ καιροῦ*). В общежительных монастырях установлено время братской трапезы, однако тайноядение не дает монаху довольствоваться необходимой пищей за общей трапезой «во благовремение», он тайно служит чреву у себя в келье.

Страсть чревоугодия составляет центр притяжения всех жизненных энергий порабощенного ей человека. Чревоугодник может весь день заботиться о служении страсти, все его действия будут так или иначе соотноситься со страстью, вся жизнь (замыслы, волеизъявления, поступки) будут вращаться вокруг страсти. От однократной уступки чревоугодию (отдельно взятого греха) человек способен дойти до непрерывного чревоугодия, до всепоглощающей страсти. Для одновременного служения страсти ему не обязательно все время что-то есть, достаточно в мечтах услаждаться пищей<sup>1</sup>, мысленно предвкушая удовольствие от чревоугодия. То, что описано насчет чревоугодия, справедливо и для страсти блуда. Приведем цитату из Евангелия: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5:28). Блудная страсть способна довести мужчину до того, что он будет женонеистов<sup>2</sup>, утратит власть над собой, будет непрерывно прелюбодействовать в вожделении. То есть у человека сформируется эмоционально-волевой блудный цикл; этот цикл далеко не всегда доходит

<sup>1</sup> Страсть чревоугодия имеет в подоснове сластолюбие.

<sup>2</sup> Аскеты называют блудную страсть *γυναιχομανία*.

до стадии физиологического совокупления с предметом страстного желания, но он всегда доходит до стадии разрушительного воздействия на человека (сосложения, прямого действия страсти в душе).

Итак, страсть заставляет человеческий ум, душу и тело постоянно возвращаться к ней, вовлекает человека в круговорот страстных помыслов. Страстные помыслы представляются притягательными, разумными, богоугодными. От их циркуляции трудно избавиться путем полемического собеседования с помыслом, поэтому исихасты изыскивают другие способы противостоять помыслам. Если человека не устраивает кружение злых помыслов, это заикленное на страсть противоестественное состояние, то он пытается отвратиться от греховного круговращения и обратиться к Богу с покаянием.

Согласно Макариевскому корпусу, душа человека сама отвращается от лукавых кружений (*Ἀποστρέφει δὲ καὶ ἑαυτὴν ἡ ψυχὴ ὑπὸ ῥεμβασμῶν πονηρῶν*), оберегая сердце, чтобы помыслы его не кружились в мире сем. Помыслы грешной души блуждают по лукавым путям<sup>1</sup>. Будучи в подвиге внимательного воздержания от зла, душа хранится рассудительностью своей воли и силой Бога. Если человек мужественно отвращается от страстных удовольствий, развлечений и забот, от земных уз и от кружения суетных помыслов (*δεσμοὺς γῆϊνοῦς, καὶ ῥεμβασμοὺς λογισμῶν ματαίων*), то он получает благодать, чтобы душа и тело могли вместе совершить свой путь в настоящем лукавом веке и беспрепятственно достигнуть вечной жизни»<sup>2</sup>. Приведенный

<sup>1</sup> Русское понятие «лукавый» добавляет в вышеописанную картину опять-таки тему круговращения злых (лукавых) помыслов, поскольку лукавый – означает хитрый, коварный, злой (о замысле); извилистый, имеющий форму излучины или лука (о берегу реки); не прямой, круглой (о пути).

<sup>2</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 24–25; PG T. 34. Col. 473, 476. Критическое

исихастский фрагмент передает яркую антропологическую картину. Страсть приковывает к себе человека, и он движется по порочному кругу угождения страсти. Страсть свращает человека с прямого пути к Богу, ум грешника блуждает, кружась по греховному пути; обращаясь к Богу и начиная христианский подвиг, человек выпрямляет свой жизненный путь. Внимательная покаянная христианская жизнь должна отвратить человека от бесконечного круга грехопадений, человек встает спиной к страстному времяпрепровождению жизни и лицом к будущей вечной жизни, и божественная сила помогает ему на пути восхождения.

\* \* \*

По своей сути страсть неразрывно связана со страданием<sup>1</sup>. Страстями человек болеет. Они не составляют часть человеческой природы, они являются болезнетворными противоестественными процессами, «наростами» на человеческой природе. Избавляясь от страстей (умерщвляя страсти), человек выздоравливает, а не уничтожает себя. Страсти мешают человеку жить свободно и активно. Они переводят человеческое действие из активного залога в пассивный залог (страдательный залог); принуждают человека действовать в (полу)автоматическом режиме, без конца повторяя один страстной цикл за другим.

В таком порочном круге жизни вращаются не только люди глубоко испорченные, обжоры и блудники, но и люди, казалось бы, весьма добродетельные. Проиллюстрируем это на примере тщеславия (*κενοδοξία*). Тщеславие стремится

---

исследование Макариевского корпуса заставляет сомневаться в авторстве Макария Египетского. Исследователи выдвигают в качестве возможного автора некоего монаха Симеона и предпочитают говорить о тексте Макария-Симеона.

<sup>1</sup> Это видно по смыслу слова «страсть» как на славянском, так и на греческом языке (*πάθος*).

зациклить на себя буквально все человеческие энергии, включая энергии добродетелей. Под действием тщеславия человеку трудно выстроить линию своего поведения так, чтобы своими действиями не придавать дополнительной энергии тщеславию. Иоанн Лествичник замечает, как эта страсть лукаво направляет действие ума: «Тщеславлюсь, когда пощусь; но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславлюсь, считая себя мудрым»<sup>1</sup>. Здесь подмечена настоящая антропологическая апория: ум движется в противоположные стороны, пытаясь освободиться от пленения страстью, но сойти с орбиты тщеславия не может. Решит подвижник блюсти пост или нарушить его, тщеславие все равно обратит его действенное решение на себя. Тщеславие формирует в человеке тотальную зависимость от питающейся добродетелями страсти, запросы тщеславия растут, опережая возможности их осуществления. Поэтому гонка человека за тщетной славой превращается в безумие (на миру тщеславному и смерть красна)<sup>2</sup>. Тщеславие часто бывает причиной бесчестия, вместо чести, но и это не останавливает людей, подверженных действию тщеславия.

Какой же выход из апории? Лествичник советует читателю вспомнить множество своих беззаконий, когда тот услышит похвалы в свой адрес, и тогда он увидит

---

<sup>1</sup> Лествица... Указ. изд. С. 280.

<sup>2</sup> Страсть приводит человека к безумию, страсть разделяет единую человеческую природу на противоборствующие силы ума и воли, души и тела. Об этом написано у апостола Павла: «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7:18–23).

себя не достойным похвалы. Преодоление страсти заключается не в беспристрастной и адекватной самооценке и корректировке своих потребностей. Преодоление начинается покаянием, когда одержимый страстью ум признает перед Богом свои грехи и нарушает энергично непроницаемую стену между собой и Богом. Прощая грешника, Бог сообщает ему Свою энергию, которая разрушает циклы тщеславной страсти, и циклическое время начинает размыкаться.



*Иоанн Лествичник*

Связанные энергии человека освобождаются еще больше, когда покаяние продолжается борьбой со страстями. Степень борьбы со страстями требует от христианина немалых сил, Лествичник советует: когда услышишь, что друг укорил тебя в отсутствии или присутствии твоём, то покажи любовь и похвали его, не уменьшай к нему любви. Похвалить друга в ответ на переданный укор – значит подвижнически бороться с тщеславием. Сохранить прежнее дружелюбие, будто и не было никакого конфликтного инцидента, считается невозможным без содействия Бога. Почему так?

Монашеский контекст ситуации, видимо, подразумевает под другом не соседа, сотрудника или постоянного собеседника, но сотаинника, духовного друга, которому в какой-то мере был открыт личный духовный опыт<sup>1</sup>. Укор,

<sup>1</sup> В полной мере личный опыт открывается духовному отцу; это происходит при передаче опыта от старца к послушнику, послушник восходит к опыту, испытанному старцем. Тем самым полное откровение опыта по своей направленности двухсторонне.

возможно, относится к этому тайному опыту. Принятие укора подтверждает полномочия духовного друга интерпретировать опыт аскета и даже сообщать о нем третьему лицу. Суждение друга ставится в связь с познанием воли Бога об аскете, с открытостью аскета по отношению к Богу, даже если эту связь надо хранить вопреки тщеславной реакции на упрек. Вообще для исихастской антропологической стратегии характерно хранение направленной открытости: по отношению к Богу и к человеку. Конечно, далеко не ко всякому человеку открытость должна быть одинаковой, но в данном случае мы говорим о духовном друге, и здесь предполагается достаточно большая мера открытости.

Страсть тщеславия, как выражаются исихасты, покривляет духовное делание. Обращенное к Богу аскетическое действие человека силою страсти как бы отклоняется в сторону, действием покаяния аскетическая направленность человека выпрямляется. Покаяние избавляет человека от круговорота страстей тщеславия, чревоугодия, уныния... Противоядием от уныния служит покаянная молитва к Богу. Однако унывающему подвижнику нелегко оторвать ум от страсти и возвести его к Богу, храня выбранное направление действий, так что покаянный труд составляет *подвиг ума*. О неустойчивых действиях человеческого ума преподобный Григорий Синаит пишет: «Сам по себе никто не может удержаться умом (от рассеянности), если не будет удержан Духом. Как всегда движущийся, ум отличается неустойчивостью (*ἀκράτητος*) не по природе, но располагается ко круговращению вследствие нашей беспечности (*ἀπὸ τῆς ἀμελείας τὴν περιφορὰν οἰκειωσάμενος*) и от начала [грехопадения] усвоил склонность к рассеянности. Когда мы нарушением заповедей отделились от Бога, возродившего (*ἀναγεννήσαντος*) нас [в крещении], тогда прервали единение с Ним, а в чувстве [утратили] разумное чувство

Его. Отсюда отклонившийся и удалившийся от Бога ум всюду водится, как пленник (*ἄγεται ὡς αἰχμάλωτος*), и не может установиться (*οὐ δυνατόν ἵστασθαι*) [в сердце] иначе, как если не подчинится Богу, не поставит себя [в зависимость] от Него, не соединится с Ним радостно и если не будет часто и напряженно Ему молиться. Пусть ум каждый раз то, во что падает, мысленно исповедует тотчас Прощающему все лицам, сокрушенно и смиренно (*ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν συντριβῇ*) просящим прощения»<sup>1</sup>.

Человеческий ум находится в пленении страстью<sup>2</sup> и совершает греховное круговращение. Бог возрождает человека к новой жизни; если подвижник будет каяться и сокрушаться о грехах, смиряться и часто молиться, то со временем его ум становится хорошо управляемым. Это происходит на ступени сведения ума в сердце. Именно умно-сердечная молитва позволяет уму воздерживаться от страстного кругообращения и сохранять устойчивое поступательное движение духовной жизни, происходящее, соответственно, в линейном времени. Мы видим, что Григорий Синаит описывает очищение ума от кружения страстных помыслов на пути к ступеням просвещения, когда ум стоит в сердце, творя молитву. О времени просвещения разговор пойдет ниже, теперь же мы вернемся ко времени страстей и времени очищения от них.

Нередко действие человека за короткое время резко изменяет свою направленность: благое действие может продолжиться лукавым, а лукавое действие закончиться благим. Эту особенность аскеты называют удобопревратностью человека. Бывает, что превратный характер действие получает быстро и незаметно для самого действующего. Отсюда понятна осторожность и взыскательность,

<sup>1</sup> Преподобный Григорий Синаит. Указ. изд. С. 115; PG T. 150. Col. 1332.

<sup>2</sup> Вспомним в связи с этим об этапе пленения страстью.

с которой аскеты относятся к добрым своим поступкам. «Сказывали о скитских подвижниках: если кто видел их дела (Εἰ κατελάμβανε τις τὴν ἐργασίαν αὐτῶν), то они считали их уже не добродетелью, но грехом»<sup>1</sup>. Делание скитских монахов Египта было тайным, показное делание считалось незаконным подвигом, поскольку оно открыто действию тщеславия. Даже если кто-то нежданно заставлял скитского монаха за добрым делом, монах делал вывод, что к его делу примешалась страсть тщеславия, и доброе дело превратилось в грех. Тогда монах начинал покаяние, чтобы избавиться от сопряженных с тщеславием превратностей аскезы.

Тщеславие отвращает человека от Бога и погружает в греховный круговорот, покаяние отвращает человека от страсти и направляет к Богу (к обожению). Покаяние меняет энергичное устройство человека, кающийся человек сокрушает страстной навик, устоявшиеся противоестественные модели поведения и самооценки (*сокрушение* о прошлой страстной жизни). Покаяние наделяет человека силой *памяти смертной* (память о том, что земная жизнь кончится, быть может, в ближайшем будущем, и начнется будущая вечная жизнь). Память смертная ставит человека перед его смертностью, перед темпоральной ограниченностью его жизни. Сознание собственной смертности побуждает человека выстраивать иерархию жизненных ценностей по принципу темпорального ограничения: то, что важно лишь на короткое время, является менее ценным, чем ценности долговременные и тем более вечные. Когда наступит конец жизни, и сам человек не знает, поэтому сила смертной памяти поднимает человека на борьбу со страстями за вечную жизнь: «Во всех делах твоих помни о конце твоем, и вовек не согрешишь». (Ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μνησθε τοὺς ἑσχατὰ σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις, Сир7:36). Здесь исихасты повторяют знаменитое со времен

<sup>1</sup> Древний патерик... Указ изд. С. 140.



Платона определение аскетической философии в качестве упражнения в смерти: *φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου*<sup>1</sup>.

Мысль о том, что сегодня может оказаться последним днем жизни, не обесценивает само время жизни. Архимандрита Сергия (Шевича) однажды спросили: для Бога тысяча лет, как один день (2 Пет 3:8), в том смысле, что временное не имеет ценности? Отвечая, старец Сергей напомнил, что для Бога и один день, как тысяча лет, то есть для вечности ценным является и один день, и даже один поступок. Старец Сергей учил «проживать каждый день, как если бы он был *последним*»; это возможно при действии смертной памяти. И, с другой стороны, старец учил «проживать каждый день, как если бы он был *единственным*», каждое утро полагать начало дню, до некоторой степени дистанцируясь от прошлого, проживать каждый день как новый, как первый<sup>2</sup>.

Память смертная отсылает человека к его будущему и прошлому, а в настоящем память смертная возбуждает «память Божию», то есть покаянную молитву к Богу. Покаяние дает человеку пережить «страх Божий». В отличие от множества человеческих страхов<sup>3</sup>, страх Божий не отталкивает человека от Бога, напротив, привлекает его к Богу. Со временем *страх Божий* с помощью покаяния переплавляется в *любовь Божию*. Обратим внимание на само греческое слово *μετάνοια* (покаяние, раскаяние, перемена мыслей). Буквально *μετά-νοια* означает после-умствование, после-умие, после-мышление. Покаянная *перемена ума* содержит указание

<sup>1</sup> Сократ в платоновском «Федоне» говорит: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле одним – умиранием и смертью» (см.: Федон 64 а. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1993. Т. 2. С. 14). Высказывания об упражнении в смерти встречаются у Евагрия Понтийского, Максима Исповедника, а также у Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и др. См.: Творения Аввы Евагрия. Указ. изд. С. 228.

<sup>2</sup> Ларше Ж.-К. Старец Сергей. М., 2006. С. 112–113.

<sup>3</sup> Страхований, как называют их подвижники.

на смену времен: благодаря покаянию человек отличает себя настоящего (кающегося грешника) от себя прежнего (нераскаянного грешника) и получает возможность будущего существования (раскаявшегося и очистившегося от греха человека), которое принципиально отличается от настоящего и прошлого. Покаяние выводит человека из циклического движения ума и побуждает его совершать поступательное движение к обожению. Энергия покаяния делает циклическое время человека – линейным.

\* \* \*

Покаянное движение направлено к ступени борьбы со страстями. Если христианин не переходит к борьбе против страсти, в которой кается, то он уходит со ступеней восхождения и неизбежно возвращается во власть той страсти, с которой отказался бороться. Борьба со страстями чрезвычайно трудна, собственные силы человека не могут обеспечить ему победу в этой борьбе. Причина в том, что сражается он со своей «второй природой», которой к тому же «приседит бес», то есть демоны паразитируют на человеческих страстях. Кающийся борется не только с собой, но и с внешней враждебной силой, что нечеловечески трудно<sup>1</sup>.

Борьба со страстями открывает христианину его бессилие, немощь. Если человек посчитает выявленное бессилие признаком невозможности сопротивляться страстям и победить их, то он *смирятся перед страстью*<sup>2</sup> и уходит со ступеней духовного восхождения. Если же человек видит свое бессилие и призывает силу Божию на помощь в борьбе, то он *смирятся перед Богом*. Такой подвижник получает от Бога смиренномудрие (*ταπεινοφροσύνη*). В сми-

<sup>1</sup> С этой точки зрения разнообразные программы самосовершенствования человека оказываются не способными обеспечить победу над всеми страстями, то есть бесстрастие в полном смысле этого слова.

<sup>2</sup> «Смиранный» по-славянски означает бессильный, усталый, ничтожный.

рении перед Богом нет малодушной слабости, в нем действует сила и обретается мудрость для сражения со страстями: «Чем больше смиришь себя, тем большие получишь дары от Бога»<sup>1</sup>, то есть силы. Смиреномудрие побуждает человека искать помощи в невидимой брани у Бога, а также у опытных подвижников. Помощь от Бога аскет получает через молитву, помощь от людей аскет получает в виде советов и духовного руководства от опытных монахов. Пристальное духовое руководство начинающим монахом (новоначальным) имеет форму послушания старцу (опытному, искусному монаху).

У преподобного Дорофея Газского есть рассказ о том, как старец молодому монаху объяснял действие страстей. Старец и послушник гуляют по перелеску, старец просит вырвать маленький кустик. Послушник с легкостью исполнил просьбу. Они подошли к кусту того же растения, только значительно крупнее. Опять старец просит вырвать его, что и происходит, хотя и с трудом. Когда они приближаются к подобному же растению, только разросшемуся в размер дерева, старец повторяет свои слова, но послушник не может выкорчевать дерево. Тогда старец объясняет: когда страстной помысел начинает пускать корни и прорасти в душе человека, его легко искоренить; если страсть уже укрепилась в душе, искоренить ее можно лишь ценой больших усилий, если же страсть разрослась и укрепилась в душе, вряд ли возможно самостоятельно искоренить ее.

Старец показывает, что борьбу против страсти лучше вести с отсечения страстного помысла, не доводя до того времени, когда через сочетание с помыслом и пленение помыслом, через страстной навязчивый греховный помысел станет трудноискоренимым. Лучше отсекай грех в самом начале, на стадии появления помысла, на стадии прилога. Об этом часто говорят исихасты: «Авва Иосиф спросил авву Сисоя:

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 416.

во сколько времени человек должен искоренить свои страсти? – Ты хочешь знать о времени? (Τοὺς χρόνους θέλεις μαθεῖν) – спросил его старец. Да! – отвечал авва Иосиф. – Как скоро придет страсть, – сказал старец, – тотчас отсекай ее (Οἷαν ὥραν ἔρχεται τὸ πάθος, εὐθύως κόψον αὐτήν)»<sup>1</sup>. Помысел является началом умственного, эмоционального, волевого движения или визуального впечатления, помысел есть росток энергии. Старец помогает послушнику в умном делании: рассуждении о помыслах, борьбе с кружением страстных помыслов, хранении покаянных помыслов, молитвенной брани против враждебных помыслов. *Весь исихастский путь можно представить через понятие о помысле (λογισμός)*: отсечение злых помыслов, отложение суетных помыслов, принятие и хранение божественных помыслов<sup>2</sup>.

Рассмотрим опыт борьбы с помыслами, какой был у аввы Дорофея Газского. Подвижник проходил послушание в общежительном монастыре, но держался правила отшельников: без откровения помысла и совета от старца ничего не делать (πάντα ἀνετιθέμην)<sup>3</sup>. Иногда Дорофею приходил помысел: «Не то же ли самое, что ты думаешь, скажет тебе старец? Зачем беспокоить старца?» Вот первое появление помысла, суть которого в отказе открывать все помыслы старцу. Свою страстную природу помысел замаскировал мнимодобродетельной заботой о старце.

<sup>1</sup> Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Указ. изд. С. 176; PG T. 65. Col. 400.

<sup>2</sup> В узком значении помыслом называют внешнее воздействие страсти на исихаста. Здесь мы используем понятие помысла в широком значении: помысел есть росток энергии, который человек получает извне (если от Бога, то это называется «благой помысел») и который человек «носит» в себе. В апофтегмах говорится, что авва Антоний носит помысел «Все спасутся, один я погибну», и это «ношение»-хранение помысла представлено как подвиг смиренномудрия.

<sup>3</sup> Обычно подвиг послушания старцу (откровения помыслов, отсечения своей воли) происходит в условиях отшельничества.



*Дорофей Газский*

Под личиной человеколюбия и почтительного отношения к старцу скрывалось действие страсти. Какой именно страсти? Можно по-разному ответить: гордости (*ὑπερφανία*), самолюбия (*φιλαυτία*), самочиния<sup>1</sup>.

При первом появлении помысла Дорофей обнаружил лукавое направление помысла и отвечал ему: «Анафема мудрованию твоему, ибо оно от демонов». И сразу же послушник пошел к старцу. Дорофей признал помысел страстным, отсек его<sup>2</sup> и действовал вопреки помыслу. На этом невидимая брань Дорофея не прекратилась, помысел продолжал приходить к Дорофею. Иногда, придя к старцу с откровением помысла, он получал слово, которое по своему смыслу совпадало с тем, что думал сам Дорофей, и значит, с тем, что внушал ему помысел. Тогда помысел спрашивал (*ἔλεγέ*

<sup>1</sup> Иоанн Лествичник, говоря о послушании монаха, называет его путем кратким и жестоким, то есть суровый подвиг послушания как бы убыстряет духовное восхождение исихаста; с этого пути послушники сворачивают главным образом за счет самочиния (см.: Лествица... Указ. изд. С. 63).

<sup>2</sup> Наложение анафемы отлучает анафематствованного от духовного общения с христианами.

μοι ὁ λογισμός): «Это самое я говорил тебе – не напрасно ли беспокоил ты старца?» Помысел во второе появление сохранил направление своего действия, но несколько сменил позицию, как бы сместился на шаг спирали. Мотив заботы о старце повторился, и добавилось слово о совпадении совета от старца и помысла. Совпадение якобы означало, что Дорофей зря открыл помысел старцу и ошибочно отсек помысел, который старец своим советом косвенно подтвердил, и теперь, прояснив ситуацию, надо этот помысел принять. Как реагировал молодой послушник?

Дорофей отвечал помыслу: «Теперь слово от Бога; твое же внушение было делом страстного устройства». Вторичное отсечение помысла показывает, что для послушника интеллектуальное содержание помысла менее важно, чем вопрос об источнике энергии помысла. В продолжении истории о помыслах Дорофей написал: «Я был в великом покое, в полном беспечалии (ἐν μεγάλῃ ἀναπαύσει, ἐν μεγάλῃ ἀμεριμνία)... и скорбел об этом... ибо слышал, что *многими скорбьми подобает нам внити в Царствие Божие* (Деян 14:22), и, видя, что у меня нет никакой скорби, я боялся и был в великом недоумении (ἐν ἀπορία ἡμην)... пока старец не объяснил мне этого, сказав: не скорби (μὴ θλιβῆς), ибо каждый предающий себя в послушание отцам<sup>1</sup> имеет сей покой»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Не всякий монах оказывается готовым быть духовным отцом, послушание которому приводит от борьбы со страстями к безмолвию. Старцем Дорофея был известный среди исихастов преподобный Иоанн Пророк. При восхождении на ступени просвещения, как правило, требуются лабораторно чистые антропологические условия подвига, доступные лишь на отшельничестве, когда послушником, едва ли не поминутно, руководит старец. Старец с высоты своего духовного опыта помогает начинающему подвижнику восходить по ступеням. Видимо, иногда происходит совместное восхождение старца и послушника. Старец, принимая в послушание монаха, должен иметь опыт восхождения на достаточно высокие ступени, но старец не обязательно находится на них все время духовного руководства.

<sup>2</sup> Преподобного отца нашего аввы Дорофея Душеполезные поучения и Послания. <М., 1995.> С. 75; PG. T. 88. Col. 1680–1681.

На данном этапе Дорофей не зафиксировал, что ему опять пришел помысел. Что это значит? Выскажем несколько соображений. Направленность помысла была сохранена (отказ от откровения помысла), и воздействие помысла вызывало скорбь, страх, недоумение, что является здоровой реакцией человека на воздействие страсти. При данном появлении помысел скрыл свою страстную природу мнимодобродетельной заботой о послушании Слову Божию. Помысел дал понять, что беспечалие уводит Дорофея с пути спасительного подвига, всегда сопряженного со скорбями. Помысел попытался еще раз зациклить ум Дорофея, но сместился на такой большой «шаг спирали», что создалось впечатление, будто линия этого помысла относится совсем к другому движению ума. Видимо, поэтому помысел при данном его появлении не был отождествлен с предыдущими двумя случаями и рассматривался как отдельное событие. С помощью старца Дорофей опять отсек этот помысел. Старец ориентировал послушника на постоянное откровение помыслов и косвенно дал понять, что Дорофей после борьбы со страстями взшел на ступень безмолвия. Записи Дорофея не позволяют детально разглядеть темпоральную динамику в этом опыте и сделать однозначные выводы о времени борьбы с помыслом и времени перехода к безмолвию. И все-таки записи допускают, на правах гипотезы, интерпретацию опыта, которая указывает на спиральное время.

Опыт Дорофея не вполне типичен, и тем не менее показателен. Преподобный Дорофей взшел на ступень исихии, будучи в стенах общежительного монастыря, не на отшельничестве. Отчего так? Оттого, что опыт безмолвия обусловлен не столько обстоятельствами подвига (поселением в уединенное место, анахоретским образом времяпрепровождения), сколько тем, как совершается подвиг (с откровением помыслов старцу, с рассуждением

о помыслах и отложением помыслов). Через покаяние, которое дошло у Дорофея до безоговорочного самоотречения в борьбе с грехом, через послушание, которое смиряет человека перед Богом, а не перед начальником, через безжалостное *отсечение своей воли* Дорофеем взошел на ступень свободы от властного действия страстей. Обратим внимание, что законный подвиг Дорофея в самоотречении обернулся не самоуничтожением и самоуничтожением, а подъемом на ступень *самовластия*, где человек перестает ощущать себя в плену греха и ощущает свободу от круговорота страстных помыслов. Духовные преобразования после борьбы со страстями приводят человека к безмолвию, к сбалансированности человеческих энергий, из числа которых устранены доминанты страстей. *Ἠσυχία* – значит безмолвие, то есть особый опыт, когда страстные помыслы бездействуют в уме аскета.

Настал момент сделать ряд выводов принципиального для антропологии порядка. Энергии конституируют время человека. Исихастская антропология выделяет в особую группу самые заметные энергии (страсти) и ставит вопрос о *времени страстей*. Исихасты различают и самые мало-заметные, но весьма влиятельные энергии (помыслы), что ставит вопрос о *времени помысла*. Помысел – это начаток энергии, энергия-начинание. Аскетическая практика отложения страстных помыслов является последовательным продолжением практики покаяния и борьбы со страстями, и больше, чем просто продолжением. Практика отложения помыслов укорачивает время отдельного события в аскетическом опыте, заставляет подвижника чаще внимать себе и постоянно предоставляет исихасту новые поводы для покаяния и борьбы со страстями. Отложение помыслов позволяет человеку отделить себя от мельчайших и быстро меняющихся содержаний своего сознания, решать вопросы об их усвоении и отвержении, позволяет



вести себя в вихре помыслов обдуманно, «трезвомудро», не спешить сочетаться и сослагаться с помыслами, оптимально дистанцироваться от помыслов.

Помыслы могут рождаться в самом человеке, помыслы могут человеку предлагать извне (Бог, люди, демоны и даже животные, птицы<sup>1</sup>). Война с помыслами не позволяет человеку легкомысленно утверждать: «Я думаю: не напрасно ли беспокоил я старца?» Невидимая брань дает человеку мудрость смиренно говорить: «*Мне пришел помысел: не напрасно ли беспокоил ты старца?*» Чей помысел о беспокойстве старца: мой, Божий или демонический? На предлагаемый вопрос должно ответить специальное исследование, которое предпринимает подвижник. У исихастов считается весьма ценным уметь дистанцироваться от помыслов. К примеру, Силуан Афонский говорил: мудрость состоит в том, чтобы не принимать помысла. Если философия определяется как мысль, направленная сама на себя, то исихастскую философию можно бы определить как мысль, направленную на помысел. Конечно, в первую очередь исихасты отслеживают помыслы, которые неоднократно появляются в уме, как бы (не)навязчиво кружатся в уме.

Энергия страсти конституирует циклическое время, энергия покаяния и борьбы со страстями строит линейное время. Как происходит переход от нелинейного (циклического) времени ко времени линейному? Можно ли

---

<sup>1</sup> В египетских апофтегмах есть изречения о том, как трудно бывает сохранить отшельнику безмолвие, если он услышит чириканье воробьев или шум тростника. Не только птицы и растения, даже неодушевленные предметы могут способствовать формированию помыслов у человека (помыслов в широком смысле слова). Будучи весьма болен в последние месяцы своей жизни, Силуан Афонский отказался от госпитализации, опасаясь, что его поместят на больничную койку под настенные часы, которые своим тиканием будут мешать совершению Иисусовой молитвы. Тем самым для молитвы у Силуана было свое исчисление времени, не совпадающее с ритмом настенных часов.

говорить о времени этого перехода и каково оно? Когда исследователи рассуждают о космологическом времени, историческом времени, о времени на языке символов, возникает тема сочетания цикла с линией, то есть тема спирального времени<sup>1</sup>. О спирали времени говорят и в связи с религиозным опытом. Заметим, что несмотря на всю свою религиозную значимость, рассуждения о космологическом, историческом и символическом спиральном времени не относятся впрямую ко времени личного опыта человека. А данная книга рассматривает именно время пережитого аскетико-мистического опыта конкретных людей, которых объединяет принадлежность к исихастской традиции<sup>2</sup>.

Опыт аввы Дорофея в процессе борьбы против страсти дает пищу для размышлений о спиральном времени. Стадия борьбы со страстным помыслом у человека, у которого нет греховного навыка в отношении данного помысла, приводит к динамическому «неустойчивому равновесию». В подобной динамике энергии человека могут вступать

---

<sup>1</sup> Опираясь на текст из Ареопагитского корпуса, митрополит Каллист говорит о линейном времени, циклическом времени и выбирает для времени человеческой жизни символ спирали (см.: Каллист (Уэр), еп. Время: темница или путь к свободе? // Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. Киев, 1996. С. 180).

<sup>2</sup> Мы различаем циклическое и линейное время личного опыта человека (время человека) от линейного времени христианской истории и циклического времени эллинистической истории (от исторического времени), от циклического времени в символике, пусть даже она относится к человеческому бытию (от темпорологической символики). Конституирование циклического времени энергиями человеческого ума отличается от античной символики циклического времени значительно больше, чем кантовская категория времени от времени с точки зрения философии символических форм Кассирера. Это различие не отрицает некоторой связи между историческим временем и временем человека. См. на сайте Института Синергийной Антропологии статью С. С. Хоружего «Время как время человека: темпоральность в призме синергийной антропологии» ([http://synergia-isa.ru/?page\\_id=9](http://synergia-isa.ru/?page_id=9)).

во взаимодействие-противоборство с энергиями страсти и выстраивать ряд нелинейного спирального времени. Если помыслу не удастся пленить ум подвижника – он разоблачен и отсечен, то в этот момент ум человека получает возможность (свободу) разомкнуть нелинейное время и начать ряд линейного времени подвига<sup>1</sup>.

\* \* \*

На ступени безмолвия аскет хранит ум от кружения нечистых помыслов, однако не всегда человеку удается простирать свой ум вперед, преодолевать препятствия (помыслы) и продолжать духовное восхождение; порой исихаст сворачивает с пути духовного восхождения. Уходят с пути не только те, кто по неопытности пленяется каким-либо страстным помыслом, порой и искусные аскеты сбиваются с пути мгновенным набегом страсти. Со ссылкой на опытных подвижников Иоанн Лествичник упоминает о необычном действии страсти, более тонком, чем сосложение, сочетание и даже прилог помысла: «Просвещеннейшие и рассудительнейшие из отцов приметили еще иной помысл, который утонченнее всех вышепоказанных (*ἐτέρα τις τούτων λεπτότερα ἔννοια*). Его называют набегом мысли (*παράρρησιμόν νοός*), и он проходит в душе столь быстро, что без времени, без слова и без образа мгновенно представляет подвижающемуся страсть (*χρόνου χωρίς, καὶ λόγου καὶ εἰκότος ὀξύτερος τὸ πάθος τῷ πάσχοντι σημαίνειν πέφυκε*). В плотской брани между духами злобы ни одного нет быстрее и неприметнее (*ὀξύτερον ἢ ἀφανέστερον*) сего»<sup>2</sup>. Набегу не требуется продолжительное время, чтобы воздействовать на подвижника, не требуется принимать форму слова или видимого образа, его энергия действует стремительно и незаметно.

<sup>1</sup> Ср.: Аскетизм по православно-христианскому учению. Этическое богословское исследование Сергея Зарина. Указ. изд. С. 257.

<sup>2</sup> Лествица... Указ. изд. С. 249; PG T. 88. Col. 897.

Страстной набег опознают те подвижники, которые преуспели в отсечении страстных прилогов; они обнаружили, что в отличие от прилога набег мысли нельзя отсечь: «Он одним тонким воспоминанием, без сочетания, без продолжения времени (*ἀχρόνῳ τε καὶ ἀφράστῳ*), неизъяснимым, а в некоторых случаях даже неизвестным образом вдруг является своим присутствием в душе (*ἐν τῇ ψυχῇ παρουσίαν ποιοῦντος*). Кто плачем успел постигнуть (*διὰ πένθους καταλαβεῖν*) такую тонкость помысла, тот может нас научить: каким образом, одним оком, и простым взглядом, и осязанием руки, и слышанием песни, без всякой мысли и помысла душа может любодействовать-страстно (*ἐκτὸς πάσης ἐννοίας, καὶ λογισμοῦ πορνεύων ψυχὴν ἐμπαθῶς*)»<sup>1</sup>. О действии какой страсти сообщает Иоанн Синайский? Из текста (душа любодействует) и контекста (приведенный фрагмент взят из Слова 15, которое посвящено целомудрию) ясно, что о действии блудной страсти.

Незадолго до приведенного фрагмента Иоанн рассказывает о прилоге, сочетании, сосложении, борьбе, пленении и действии страсти в душе. Теперь Иоанн указывает на то, что опытные подвижники сталкивались с присутствием блудной страсти в душе, которое обнаруживается не в результате описанного выше многоэтапного процесса, а в результате «одноактного» набега мысли, который нарушает последовательный ход времяпрепровождения исихаста (набег действует *χρόνου χωρὶς*). Набег свращает ум аскета хитрее и тоньше, чем делает это обычный прилог. Действие набега быстрее обычного помысла, ему не нужно многократно появляться в уме исихаста, не требуется кружение страстных помыслов. Он исключительно непродолжителен, его ничтожная кратковременность описывается как невременность (*ἀχρόνῳ*). Набег стреми-

<sup>1</sup> Лествица... Указ. изд. С. 249; PG T. 88. Col. 897..

телен до чрезвычайности. В каком же времени происходит набег мысли? Трудно дать однозначную интерпретацию данному опыту с точки зрения антропологического времени.

С одной стороны, моментальность происходящего набега можно понимать как протекание события за короткий промежуток времени<sup>1</sup>, «во мгновение ока» (ока ума), когда «не успел глазом моргнуть», не успел одуматься, опамятоваться, очнуться, прийти в чувство, а уже все «проморгал» – уже пройдена финальная стадия, и страсть действует в душе. Данный опыт может быть вызван недостатком реакции человека на внешнее воздействие, происходящее в микрохронологическом режиме<sup>2</sup>. В качестве некой аналогии для набега мысли приведем бытовой пример: компьютерный монитор, кинескоп которого мерцает с частотой 100 Гц, воспринимается человеком как источник постоянного света, глаз не различает отдельные кадры. Так проявляется эффект инерции зрения и, соответственно, инерции внимания. Уменьшим скорость смены кадра на мониторе до 50 Гц – и глаза станут различать кадры, станет видно мерцание. Отсюда понятно, что набег мысли может происходить «невременно» в смысле, что для набега достаточно каких-то незначительных долей секунды.

Между действием страсти в душе и началом набега, согласно Иоанну Лествичнику, отсутствует стадия «слова или помысла», то есть нет кружения блудного помыс-

---

<sup>1</sup> Ср. с искушением Христа: «Возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол <...> если Ты поклонишься мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Лк 4:5–8).

<sup>2</sup> Преподобный Нил Синайский. Слово подвижническое. Письма. М., 2000. С. 50.

ла и собеседования исихаста с ним. Появление набега описано как ничтожное, но влиятельное событие в ряду времяпрепровождения исихаста, которое нельзя отождествить с нападением злого помысла. Набег происходит как простое воспоминание или простое зрительное, слуховое, осязательное восприятие. Появление набега укладывается во временную последовательность исихастской жизни на правах рядового, весьма короткого интервала времени. Сразу же после появления набег радикально переустраивает энергии подвижника, в душе начинает действовать блудная страсть мгновенно – без сочетания и тем более без сосложения с помыслом, без борьбы с помыслом. В случае набега мысли Лествичник затрудняется говорить о прилоге помысла.

Представленная нами сейчас интерпретация, впрочем, не единственная, и она оставляет некоторое место для вопросов и дальнейшего обсуждения опыта. Посмотрим на опыт с другой стороны. Набег мысли сбивает подвижника с исихастского пути и оказывает на него весьма серьезное страстное воздействие (душа любодействует). Спрашивается: как в этом случае меняется линейное время исихастского опыта? Первый ответ: линейное время исихии сменяется циклическим временем блудной страсти, затем через покаяние (*печаль по Богу* и происходящий от печали плач<sup>1</sup>) подвижник постигает причину

<sup>1</sup> Память о греховном прошлом вызывает в подвижнике печаль ради Бога (*κατὰ θεὸν λύπη*, 2 Кор 7:10), печаль по Богу. Эта печаль непосредственно связана с покаянием, человек печалится о разрыве с Богом, печалится и плачет перед Богом в покаянной молитве. Бог принимает его покаяние и дает ему радость по Богу и силу преодолеть страсть. Печаль ради Бога противоположна действию той печали (*λύπη*), которая является одной из основных страстей. Прилог страстной печали может прийти к человеку в виде наплыва тоскливого настроения. Помысел бывает не только обрывком мысли, волеизъявления, но и обрывком настроения, чувств, эмоций. Чем отличается печаль по Богу и печаль не по Богу? Если

его падения и потом, раскаиваясь, борясь против страсти и безмолвствуя умом, вновь переходит от циклического времени к линейному. Возможен и другой ответ. Не будем на нем настаивать, приведем его в качестве не лишенных основания соображений антропологического характера. Второй ответ: непрерывное время исихастского опыта (линейное время безмолвия) прерывается набегом мысли (дискретное время набега). После неожиданного мгновенного перерыва исихаст находит себя плененным блудной страстью (циклическое время страсти), затем через покаянный плач подвижник постигает причину падения, и потом, раскаиваясь, борясь против страсти и безмолвствуя умом, подвижник переходит от циклического к линейному времени.

Если рассуждать о времени человека, то приходится рассуждать и о смене времен, о непрерывной темпоральной последовательности. Согласно Августину, непрерывное время строится энергией памяти (прошлое настоящего), энергией внимания (настоящее настоящего) и энергией ожидания (будущее настоящего). У других философов используются несколько другие темпорологические схемы<sup>1</sup>, но в любом случае именно человеческие энергии должны связать момент «теперь» с моментом ближайшего прошлого и ближайшего будущего, только тогда образуется непрерывная временная последовательность. Если взять за настоящее настоящего момент, когда начинается набег мысли, то оно не вписывается в ряд других моментов временного ряда. Действительно,

---

страсть печали препятствует созерцанию, то благодаря печали по Богу исихаст питается «созерцанием будущего блаженства» (см.: Аскетизм по православно-христианскому учению. Указ. изд. С. 286).

<sup>1</sup> Например, феноменологическая философия Гуссерля говорит о действии интенции в момент «теперь», а в ближайшем к «теперь» прошлом и будущем действуют ретенция и протенция.

набег оказывается неожиданным (выражаясь в терминах Августина, разрывается связь между настоящим настоящим и прошлым настоящим) и непамятным (нет связи между настоящим настоящим и будущим настоящим). Неожиданность набега состоит в том, что он вдруг является своим присутствием в душе. Непамятность набега подтверждается тем, что его можно реконструировать в памяти как ближайшее к текущему моменту событие – не самоанализом, а покаянным плачем. Именно покаяние, то есть «возврат» к первой ступени восхождения исихаста, позволяет мысленно восстановить разрыв во времени и представить последовательность событий: сначала простое воспоминание или визуальное, слуховое, осязательное восприятие (прошлое настоящего); затем набег мысли (настоящее настоящего); затем действие страсти в душе (будущее настоящего).

В таком случае выражение *χρόνου χωρίς* будет означать, что набег мысли прерывает линейное время опыта точечным бездлительным моментом (*ἀχρόνῳ*). Набег опрокидывает исихаста со ступеней восхождения за один раз, в отличие от прилога блудного помысла, которому требуется многократное воздействие так, что помысел кружит, появляется перед подвижником вновь и вновь, прежде чем подвижник сочетается с помыслом, пленится им, и в душе его станет действовать страсть. Действие набега распознается теми, кто исключительно опытен в безмолвии и, будучи выбит из времени безмолвия, обращается к Богу с покаянием и начинает менять ум в борьбе со страстями, восходит к безмолвию и, по прошествии времени, осознает, что с ним произошло, и приобретает способность объяснить другим людям действие набега. Под рассудительнейшими старцами Лествичник подразумевает опытных исихастов, которые умеют отличать опыт подлинный от опыта ложного (от прелести, *πλάγη*), и способны других научить



этому<sup>1</sup>. Рассудительнейшие подвижники имеют трезвение (*vññis*), на аскетическом пути они ведут себя трезвомудро, как умудренные в осторожном и тщательно выверенном законном подвиге.

Набег мысли свидетельствует, что даже на высшей ступени очищения, на ступени исихии, хранение ума чистым от помыслов не является стабильным. И на ступени исихии непрерывное линейное время легко переходит в циклическое время страсти, или происходит распад линейного времени безмолвия под воздействием набега мысли, в результате время непрерывное сменяется временем прерывистым<sup>2</sup>. Об этом пишет Григорий Синаит: пока ум не встал в сердце подвижника, действие ума трудно

<sup>1</sup> Прелестью называется состояние заблуждения, духовного самообольщения, сопровождаемое демоническим обольщением. Прельщенного человека отличает патологически завышенная самооценка, абсолютизация своей воли и идей. Как говорит о прелести в связи с покаянием исихаст Игнатий Брянчанинов: «Все виды бесовской прелести... возникают оттого, что в основание молитвы не положено покаяние» (Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Аскетические опыты. Т. I. <М.>, 1996. С. 233).

<sup>2</sup> Мы оставляем в стороне интересный с чисто богословской точки зрения вопрос о совместимости действия человека и бесплотных сил. Набег мысли, как сказано выше, осуществляют падшие ангелы. Бытие и век ангельской жизни не обязаны совпадать с человеческим бытием и веком. Григорий Назианзин говорит о том, что ангелы Божии «созерцают вечную славу и притом вечно» (Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2 томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 413). В. Н. Лосский высказывается об эоническом модусе бытия ангелов (см.: Лосский В. Н. Догматическое богословие//Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 290). В случае тварной вечности ангелов мы не имеем дело с онтологической альтернативой человеческого времени, и опять возникает вопрос о связи между одним и другим, о том, как тварная вечность падших ангелов изменяется в результате их грехопадения. Оставим этот догматический вопрос на стадии обозначения проблемы и вернемся к антропологическим вопросам и попыткам их разрешения.

---

удержать в строгой направленности. Значит, нестабильно-линейным остается и время подвига, пока не произойдет сведение ума в сердце. Об этом мы поговорим в следующей главе. Отметим, что рассматривать ступени просвещения по многим причинам затруднительнее, чем ступени очищения. Одну из причин обозначает Феофан Затворник: «В писаниях отеческих менее всего говорится <...> о высших состояниях, а все о трудах покаяния, борьбы со страстями»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Святитель Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. Уроки из деяний и словес Спасителя. М., 1998. С. 14.

---

## ГЛАВА V.

### СТУПЕНИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Первым событием на исихастском пути является покаяние. Оно выражается в молитве о прощении грехов. Затем идет борьба со страстями, в ходе ее христианин нередко терпит поражения и просит Бога о прощении грехов, об укреплении в борьбе, одерживает отдельные победы и благодарит Бога за подкрепление и просит, чтобы божественная сила не оставила его наедине со злыми страстями. Мы видим, что с самого начала на исихастских ступенях присутствует молитва. Для исихастов молитва есть энергия, в которой соединяются человеческое и божественное действия. Поэтому молитва и в теле, и вне тела человека, внутри и вне временного мира. Покаяние и борьба со страстями побуждают человека молиться внимательнее и не от случая к случаю, а регулярно в коротких обращениях к Богу, ведь невидимая брань не утихает ни на минуту. Постепенно человек приобретает навык в молитве; так складывается традиция молитвы со своими методами. Что это значит в антропологическом смысле?

Исихасты выработали навык покаянной молитвы, которая известна как *молитва Иисусова*. В отличие от протяженных молитвословий, молитва Иисусова не требует значительных временных затрат, она может быть произнесена в течение дня десятки и сотни раз, когда человек, борясь со страстями, обращается к Богу с раскаянием. В отличие от продолжительных молитв, краткая Иисусова молитва

лучше усваивается человеком. Иисусова молитва может заключаться в пять слов: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя*. Практику Иисусовой молитвы исихасты связывают с тем, что апостол Павел предпочитает сказать пять слов с полным пониманием их смысла, нежели произносить тысячи непонятных слов (1 Кор 14:19). Из пяти слов Иисусовой молитвы первые три содержат обращение к Сыну Божию, ставшему Сыном Человеческим (ср. с обращением к Богу), а в последних трех заключается личная просьба о помиловании (ср. с покаянием).

Иисусову молитву называют *краткословной молитвой*. В ней может быть пять слов или больше, например восемь: *Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешнаго*. Эта молитва предполагает текстуальную многовариантность<sup>1</sup>. Предельно краткая Иисусова молитва состоит из двух слов: *Господи, помилуй*<sup>2</sup>. Можно сказать, что практика Иисусовой молитвы делает покаянную молитву человека *молитвенным помыслом*<sup>3</sup>. Именно это служит подвижнику в борьбе со страстями. Исихасты борются со страстными помыслами, противопоставляя им собеседование с Богом, то есть молитвенные помыслы, которыми человек укрепляется для противодействия

<sup>1</sup> «Одни из отцов так произносили (молитву): *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя*; другие же (читали) половину ее: *Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя*, что более легко по бессилию ума... Однако часто не следует переменять призывания имен по лености, но (важно) произносить их с постоянством и продолжительно» (Преподобный Григорий Синаит. Указ. изд. С. 114).

<sup>2</sup> Иногда Иисусову молитву называют однословной молитвой. Если мы посмотрим на грекоязычную молитву «Господи, помилуй» (*Κύριε, ἐλέησον*), то увидим, что последняя буква первого слова совпадает с первой буквой второго слова. Даже при неспешном артикулированном произнесении этой молитвы первое слово соединяется со вторым словом в едином простом звуке «е», делая молитву буквально однословной.

<sup>3</sup> Здесь «помысел» употребляется в широком смысле этого слова.

страстям. Рассматривая ступени борьбы со страстями и безмолвия, мы убедились, как мимолетный помысел может многократно появляться в уме человека и влиять на него не меньше, чем зрелый, выстраданный человеком замысел.

Восхождение по исихастским ступеням называется умным деланием (*πραΐξις νοερά*); неотъемлемой частью его является краткословная молитва. Сперва подвижник совершает краткие молитвы вслух, во весь голос или шепотом. Такая практика Иисусовой молитвы носит название *устной молитвы* (человек обращается к Богу умом с помощью уст). Приобретая навык в молитве, человек переходит к *умной молитве* (*νοερά προσευχή*). Человеческий ум совершает ее без помощи речевого аппарата, поскольку ум приобрел навык и окреп так, что для молитвы он уже не нуждается в поддержке телесным действием<sup>1</sup>. Устная и умная молитва развивается на ступенях очищения (покаяние, борьба со страстями, безмолвие). Постепенно очищая и храня ум от страстных помыслов, аскет готовится к тому, чтобы умная молитва сменилась *умно-сердечной молитвой*.

\* \* \*

На следующей за безмолвием ступени происходит сведение ума в сердце – это событие радикального переустройства человеческих энергий, поэтому его именуют *ἔκστασις* (ис-ступление). Опыт экстаписа не принадлежит к общечеловеческой повседневности<sup>2</sup>. Молящийся ум иси-

---

<sup>1</sup> Произнесение молитвы вслух помогает уму заключаться в слова молитвы: «Иногда по изнеможению ум не в состоянии произносить молитву, иногда – уста. По этой причине надлежит молиться двояко: и устами, и умом» (Преподобный Григорий Синаит. Указ. изд. С. 114). Как видно из данного фрагмента, ступени краткословной молитвы – устную и умную – человек сменяет в зависимости от характера своих действий и дееспособности.

<sup>2</sup> Выход за пределы повседневности в опыте сведения ума в сердце можно утверждать со всей ответственностью. В некоторой мере

хаста выходит из почти неуправляемого потока помыслов, из состояния повседневной рассеянности помыслов, но ум исходит не в состояние безумия, а в сердце. Ис-ступление ума из «головного делания» подвижника является событием в-ступления ума в «сердечное делание»; ис-ступление ума (*ἐκ-στασις*) влечет за собой в-ступление ума (*ἐν-στασις*), сходжение ума в сердечные глубины (*κατάβασις τοῦ νοῦς εἰς καρδίαν*), то есть человек переживает исступление-вступление (*εἰσοδοῦξοδος*) ума<sup>1</sup>. Благодаря сведению ума в сердце подвижник переходит из режима блуждающих помыслов в режим целеустремленных помыслов.

Экстасис умно-сердечной молитвы принципиально отличается от безумного религиозного экстаза, хорошо известного на примере шаманского камлания<sup>2</sup>. Практика краткословной Иисусовой молитвы может привести человека и к безумному экстазу, только если он незаконно подвизается. Положим, аскет не борется как должно со страстью гнева (*ὀργή*), позволяет себе раздражаться на кого-либо и печалиться от полученных обид, и при этом он усердно практикует умную молитву. Страстной помысел гнева препятствует ходу его молитвы. Подвижник, заметив на пути к умно-сердечной молитве препятствия,

---

и предыдущие исихастские ступени дистанцированы от структур повседневности. Можно сказать, что исихастское восхождение как таковое по своей направленности уводит человека от безысходного пребывания в режиме повседневности.

<sup>1</sup> Об этом «входе-исходе» ума аскетические тексты говорят в связи с психосоматическими методами, которые помогают человеку достигнуть ступеней просвещения ума (см.: Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 238).

<sup>2</sup> Лосский пишет об исихастской практике умно-сердечной молитвы: «В противоположность всему, что говорят об исихастах, этот вид молитвы не есть механический процесс, имеющий целью вызвать экстаз» (Лосский В. Боговидение. Указ. изд. С. 101). Чтобы не было путаницы, мы будем обозначать исихастский опыт умно-сердечной молитвы нерусифицированным греческим словом *экстасис*, подчеркивая специфичность данного опыта исихастов.

связывает их не с действием гнева, а с какими-либо внешними обстоятельствами и пытается насильно свести ум в сердце. В итоге он переживает безумный религиозный экстаз, принимает его за долгожданное сведение ума в сердце и попадает в состояние прелести. Затем он культивирует подобные экстазы, думая, что в этом и состоит законный молитвенный подвиг. Опыт исступления ума на краткословной молитве в данном случае будет ложным. В этом опыте под видом благодати будет действовать страсть гнева и лежащее в основе гнева самолюбие, которое не дает человеку адекватно оценить свои действия, дойти до беспристрастной самооценки. Известно, что прелесть постепенно приводит человека к умопомешательству<sup>1</sup>.

Чтобы не превращать краткословную молитву в технику экстаза, подвиг должен быть законным. То есть в приведенном примере аскету не следовало переходить от ступени безмолвия к сведению ума в сердце, а надо было перейти к покаянию и борьбе против гнева. «Будь внимателен, дабы, прогневавшись на какого-либо брата, не прогнать его. Иначе ты в [здешней] жизни своей

<sup>1</sup> Иисусову молитву, как и любую другую молитву, можно превратить в технику экстаза. Так, в хлыстовском движении первой половины XVIII в. практиковалось групповое распевание Иисусовой молитвы в качестве подготовительной стадии к началу экзальтированного радения. Впрочем, через несколько десятилетий хлысты заменили Иисусову молитву на специальную радельную молитву, и от этой замены в их религиозном опыте ничего не изменилось. Современное харизматическое движение также использует молитву Иисусову как аскетический разогрев перед началом экстатической глоссолалии. Это практикует харизматический пастор Сергей Журавлев (он возглавляет так называемую Украинскую Православную Реформаторскую Церковь) и его община. Надо признать, что хлыстовско-исихастская практика и неопятидесятническо-исихастская практика Иисусовой молитвы действительно связаны с умоисступленным религиозным экстазом. Однако ни та, ни другая не являются аутентичным выражением восточно-христианской аскетико-мистической традиции и лишь используют ее элементы для своих специфических духовных упражнений.

не убежишь от беса печали, который во время молитвы всегда будет преткновением для тебя», – пишет Евагрий Понтийский<sup>1</sup>. Через покаяние человек внимает себе, смотрит на происходящие внутри него действия, отслеживает действия страстей и отсекает их. «Внимай себе (*πρόσεχε σεαυτῷ*), – призывает Евагрий, – и тогда борьба со страстями приведет к очищению молящегося ума от лукавых помыслов и беспрепятственному восхождению к сердечной молитве»<sup>2</sup>.

Сведение ума в сердце и подразумевает ис-ступление ума с периферии человеческого существования и в-ступление ума в средоточие всех человеческих энергий, душевных и телесных, то есть ум сходит на самые глубины человеческого бытия, до того момента недоступные человеку. Поскольку сердцем называется усиленное аскезой природное средоточие интеллектуальных, эмоциональных, волевых, физических энергий, то умно-сердечная молитва является переходом ума к уму, обновлением ума, переходом ума к своему внутрипробыванию, как называет это Феофан Затворник. Такое внутрипробывание вызывает перемены во времени человека, антропологическое время как бы выходит на приоритетные позиции. Особенно остро это переживается, когда аскет впервые сводит ум в сердце и до тех пор, пока аскет не стал опытным делателем умно-сердечной молитвы. О каких переживаниях идет речь? Безмолвник, поднявшийся до умно-сердечной молитвы, может провести несколько дней без еды и сна, стоя на молитве днем и ночью, надолго отрешившись от циклов космологического и биологического времени.

Момент, когда достигается умно-сердечная молитва, может описываться у исихастов в понятиях мгновенного опыта. В один миг реальность окружающего мира с ее

<sup>1</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 100.

<sup>2</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 220.



пространственно-временными земными законами перестает переживаться подвижником как неизбежная принадлежность его земного существования, которой подчинена вся его жизнь. Вместо этого внутренняя реальность человека с присущим ей временным измерением переживается во всей своей специфичности. Еще раз отметим, что мгновенное выпадение из окружающей человека действительности и потеря самоконтроля, согласно исихастским текстам, характерны для тех, кто начинает подвиг умно-сердечной молитвы. Более искусным удастся сохранить умно-сердечную молитву на достаточно продолжительное время, они могут совершать ее и одновременно заниматься физическим трудом (плести корзины). Таким образом, они на время умно-сердечной молитвы не утрачивают связь с окружающим миром.

Практика отложения помыслов и умной молитвы постоянно укорачивает время отдельного события в аскетическом опыте. Практика умно-сердечной молитвы продолжает *укорачивать* время каждого отдельного действия аскета, а также продолжает *учащать* эти действия, то есть *удлинять* общее пребывание аскета в духовной практике. Стабилизированное действие ума в сердце наполняет время исихастской жизни все более непрерывным рядом духовных действий. На важность подобной континуализации опыта указывает Игнатий Брянчанинов: лучше не начинать умное делание, чем начать, прервать, а потом вернуться к нему; нужно постараться до конца жизни не оставлять молитвенного подвига, из этого подвига надо перейти в вечность; оставление подвига и промежутки в нем опасны<sup>1</sup>. В чем заключается опасность? В прелести. Нельзя взойти на ступень безмолвия, прервать практику и потом вернуться к ней, пытаясь свести

---

<sup>1</sup>Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. I. Указ. изд. С. 161, 296.

ум в сердце, этот незаконный подвиг оборачивается прелестью. Как же поступать законно?

С точки зрения исихастов, законно возвратиться к прерванному подвигу можно только со ступени покаяния, если же продолжить прерванный подвиг с безмолвия, то искомый опыт будет лишь внешне напоминать умно-сердечную молитву, отличаясь от нее принципиально. Борьба за непрерывность духовного делания бывает у аскетов такой напряженной, что исихасты рассказывают, как один та-веннисийский подвижник не пожелал прерывать молитву, когда к нему подползла ядовитая змея и укусила его: «Он молился, ехидна подползла и вцепилась в ногу его. Но он опустил руки только тогда, когда завершил обычную молитву свою. И сей возлюбивший Бога паче себя не потерпел никакого вреда»<sup>1</sup>. Аскет призван непрерывно стремиться к духовной цели: преуспеваю человеку вовеки не будет конца, так как остановка в возрастании положит конец Бесконечному, внесет постижение Непостижимого<sup>2</sup>.

Упомянутое выше удлинение времени и сокращение времени в исихастском подвиге влечет за собой интереснейший вопрос о скорости духовного процесса. Этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения, здесь ограничимся краткими замечаниями, необходимыми для данной книги. При восхождении подвижники варьируют скорость своих действий, соответственно варьируется и время подвига<sup>3</sup>. Исихасты счи-

<sup>1</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 89.

<sup>2</sup> Вообще говоря, достигнуть конца духовного пути до кончины человека невозможно. Незавершенность обожения, в частности, означает несовершенство человека. Симеон Новый Богослов пишет, что нынешнее несовершенное восприятие человеком вечных благ от Бога отличается от будущего совершенного восприятия не меньше, чем нарисованное небо отличается от неба настоящего (см.: Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Указ изд. Т. 2. С. 499–500).

<sup>3</sup> Эту особенность исихастского искусства надо отличать от того бытового опыта, который вошел в народные присловья: тянуть вре-

тают нужным замедлять или убыстрять духовное делание, выбирая наиболее подходящую тактику невидимой брани: иногда псалом должно читать скоро (*ροίζω τὸν ψαλμὸν ἐν τῇ νήφει λεχτέον*), а иногда полагается заняться неспешным пением псалма (*ἐν τῇ ψαλμοδίᾳ*); когда душою владеет уныние, хорошо побуждать язык к скорости, а иногда сами бесы побуждают человека читать нараспев<sup>1</sup>. При переходе от чтения к пению псалма скорость молитвы замедляется, при переходе от пения к чтению – увеличивается. Вовремя замедлять и ускорять молитву составляет искусство, которому исихаст учится в ходе подвижнической жизни.

Мы можем встретить в исихастских текстах не только совет разумно варьировать скорость молитвы, но и совет переходить от умной молитвы к устной, когда ум утомится, и ему потребуется помощь телесных энергий для продолжения молитвы. Чаще всего встречаются советы начинающим подвижникам замедлять молитву, чтобы она успевала доходить до всего человека, до его ума, до чувств, до волевых устремлений, чтобы молитва лучше углублялась в самые тайные глубины человеческого существования. Игнатий Брянчанинов советует замедлять краткословную молитву: «Первоначально положи себе произносить сто молитв Иисусовых со вниманием и неспешностью. Впоследствии, если увидишь, что можешь произнести больше, присовокупи другие сто. С течением времени... можешь и еще умножить число произносимых молитв. На неспешное и внимательное произнесение *ста молитв* потребно времени 30 минут, или около получаса; некоторые подвижники нуждаются в еще более продолжительном времени. Не произноси молитв спешно,

коротать время. Бытовой опыт отражает антропологические структуры повседневности, исихастский опыт средних ступеней нарочито дистанцирован от повседневности.

<sup>1</sup> Преподобный Нил Синайский. О чтении и молитве. О различных лукавых помыслах. М., 1999. С. 141; PG T. 79. Col. 1105.

одной немедленно за другую; делай после каждой молитвы краткий отдых, и тем способствуй уму сосредоточиваться. Безостановочное произнесение молитвы рассеивает ум<sup>1</sup>. Переводи дыхание с осторожностью; дыши тихо и медленно: этот механизм охраняет от рассеянности»<sup>2</sup>.

Не стоит этот совет для «новоначальных» относить к «средним» подвижникам и полагать, что на ступенях просвещения все молящиеся быстрее, чем советует Игнатий, совершают незаконный подвиг и находятся в прелести. Не стоит принимать этот совет и за субъективное мнение Игнатия, отражающее лишь его личный опыт и не имеющее общеисихастского значения; подобная мысль о времени молитвы встречается в Служебнике и Следованной Псалтири<sup>3</sup>. Совет Игнатия содержит важную мысль: мо-

<sup>1</sup> Данное утверждение не противоречит установке на непрерывность аскетического опыта, оно направлено не против континуализации опыта, а против механического вычитывания сотен молитв Иисусовых. Механическое молитвословие как раз и прерывает опыт личной молитвы аскета, так что данное утверждение произнесено в пользу непрерывности исихастского опыта.

<sup>2</sup> Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. V. М., 1998. С. 110. Эти слова Игнатия о дыхании во время молитвы интересно сопоставить с психофизическим методом соединения дыхания и молитвы. Игнатий описывает механизм отслеживания дыхательных движений, чтобы дыханием не рассеялось внимание ума, ведь именно внимательная молитва помогает человеку перейти от умной молитвы к умно-сердечной и затем к непрестанной молитве.

<sup>3</sup> Феофан Затворник в одном из своих писем замечает: «У вас замерла душа <...> От того, что вы оставили прежние стояния на молитве... И не ворочаетесь к ним... Мне думается, что сие отступление надо вам заменить чем-нибудь... и вот что предлагаю... Все наши 7 дневных служб переложите на молитву Иисусову с поклонами. Образчик для сего возьмите – в Следованной Псалтири, – в конце очертания правил на каждый день – келейных... Там за каждую службу определено – число молитв Иисусовых, и число поклонов; их там два ряда, один для ленивых, другой для усердных. Вам бы следовало взять последний <...> Определив это, и время назначьте, когда исполнять положенное. И потом исполняйте неотложно» (Творения

литва Иисусова не есть талисман, предохраняющий своего носителя от любого духовного вреда; слишком быстрым произнесением Иисусовой молитвы, механическим повторением, которое нацелено лишь на достижение положенного количества ежедневных молитв, можно Иисусову молитву превратить в невнимательное молитвословие и тем самым сойти с пути законного исихастского подвига.

На этом пункте мы пока оставим вопрос о скорости духовного делания и перейдем к другим вопросам. Если в чередке аскетических событий часто произносимая краткословная молитва занимает особое место, то не должна ли она влиять на время подвига, обращая движение ума на круговой повтор одних и тех же кратких слов? Не выстраивает ли краткословная молитва циклический временной ряд? Ответить не так просто, как может казаться на первый взгляд. Механическое воспроизведение Иисусовой молитвы несомненно закликает ум, вырабатывает у человека психофизиологический навык повторения слов молитвы по кругу без покаянного внимания себе и словам молитвы; а молитва, лишенная внимания и живого участия человека, сама лишается смысла. Подобную практику полусознательного, полуавтоматического воспроизведения краткословной молитвы исихасты считают незаконным подвигом. Эта практика превращает молитву в бесполезное кружение помыслов и услаждение тщеславной мыслью, что умное делание совершается

---

иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуски V и VI. <М.>, 1994. С. 169–170 (пагинация шестого выпуска). В Следованной Псалтири есть указание за вечерню совершать 600 молитв Иисусовых, а за утреню – 1500; и есть указание за вечерню произносить 100 молитв Иисусовых, а за утреню – 300 молитв. (См. также: Служебник. М., 2006. С. 441–442.) Учитывая, что вечерня длится около получаса, а утреня продолжается полтора-два часа, мы получим, что для «ленивых» полчаса молитвы за богослужением примерно соответствуют сотне краткословных молитв. О таком соотношении и пишет Игнатий Брянчанинов.

вполне успешно. В противоположность незаконному подвигу молитвы, многократное произнесение краткословной молитвы сопровождается вниманием себе и Богу в живом покаянном делании. Некоторые исихастские тексты описывают его как круговое движение ума. Означает ли это, что линейное время человека по достижении умно-сердечной молитвы вновь становится циклическим? Не обязательно.

Об умно-сердечной молитве в полемическом ключе рассуждает Григорий Палама: «Не ясно ли, что если человек захочет противоборствовать греху... то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум? А выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение... наука, порождающая безумие и порожденная недоумием. Не случайно вещающие по внушению демонов бывают в исступлении из самих себя, сами не понимая того, что говорят. Мы, наоборот, вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого»<sup>1</sup>. Прервем цитату, чтобы высказать несколько соображений. Григорий спорит с Варлаамом Калабрийцем и противопоставляет исихастскую традицию древнегреческим антропологическим установкам, которым следует Варлаам<sup>2</sup>. Палама отмечает, что безумный экстаз

<sup>1</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 44–45. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 397.

<sup>2</sup> На момент написания текста Варлаам был православным монахом, который в критике исихастского опыта опирался на непререкаемый авторитет Дионисия Ареопагита, а в ту пору Ареопагитский корпус считался принадлежащим непосредственному ученику апостола Павла. Григорий показывает, что воззрения Варлаама соответствуют языческим, а не христианским воззрениям, которые отражает Ареопагитский корпус. После паламитских споров Варлаам уехал в Италию, принял католичество и стал активным деятелем итальянского Возрождения, и в этом смысле

вызывается тем, что язычники гнушаются телом и добиваются исступления ума из тела, дабы прийти к умным созерцаниям. Этот экстаз Палама называет прямым движением ума. Языческому экстазу противоположна умносердечная молитва исихастов, сведение ума внутрь тела и внутрь его самого. Этот исихастский экстазис Григорий называет круговым движением ума, поскольку ум обращается на себя, а не движется из себя. Тем самым под круговым движением ума имеется в виду то, что иначе называется внимание себе, внутрипробывание ума.

Продолжим цитату из Григория: «Ум... и во всем прочем действует, рассматривая, что ему необходимо – Дионисий Ареопагит называет это прямым движением ума (*ὁ φησι κατ' εὐθείαν κίνησιν τοῦ νοῦ*), – и к себе самому возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая, что Дионисий называет круговым движением (*κυκλικὴν εἶναι κίνησιν*) ума<sup>1</sup>. Второе-то и есть лучшее и наиболее свойственное уму действие [энергия], через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом. Василий Великий говорит, что “ум, не рассеивающийся по внешнему...” – стало быть, он может выходить вовне! а выходя, нуждается, конечно, в возвращении, почему Василий и продолжает: “... возвращается к самому себе, а через самого себя к Богу восходит”<sup>2</sup> как бы неким надежным путем. Ведь круговому движению ума... невозможно впасть в какое бы то нибылоблуждание (*ἀδύνατον εἶναι φησι*

он своей судьбой оправдал подозрения в симпатиях к неправославному и нехристианскому воззрению на путь человеческой жизни. Спор Григория и Варлаама с антропологической точки зрения можно представить так: Палама пишет в пользу «онтологического человека» в перспективе исихастского опыта обожения, Варлаам пишет в пользу «безграничного человека» в перспективе человека эпохи Возрождения.

<sup>1</sup> См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 115; PG T. 3. Col. 705.

<sup>2</sup> PG T. 32. Col. 228.

πλάνη τινὶ περιπεσεῖν) <...> Для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно “монахами” [“едиными”] по внутреннему человеку<sup>1</sup>, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там»<sup>2</sup>. Итак, внутрипробывание ума называется круговым движением, оно показывает уму его помыслы и преобразует ум так, что человеческий ум превосходит себя, приближается к обожению.

Поскольку речь идет о внутрипробывании, то обращение ума к Богу Григорий не называет прямым движением ума, в его терминологии за прямым движением ума закреплена направленность ума на внешний мир. Как же так? Бог, действуя в уме человека, существует вне человеческого ума и вне сотворенного мира, Бог есть запредельная миру реальность, и поэтому через превосхождение космического бытия ум превосходит себя, соединяясь с Богом. Между умом и Богом до их соединения была бытийная дистанция, Бог был внешним по отношению к человеческому уму. Конечно, это внешнее положение Бога по отношению к человеку относится в первую очередь к божественной сущности и во вторую очередь к божественной энергии, а энергии Бога доступны человеку в опыте и воспринимаются аскетами, как благодать Божия. Это нужно иметь в виду для адекватного понимания исихастского опыта.

Далее по тексту Григорий показывает, что привести в единство человеческую природу, сделаться единым («монахом») кому-то удастся легче, кому-то труднее – для последних и предназначены психосоматические методы. Афонские старцы объясняли их начинающим исихастам, заботясь, чтобы методы контроля за дыханием на крат-

<sup>1</sup> Монашеский подвиг состоит в собирании человеком себя, монах – единый, цельный человек, а не одинокий человек (см.: Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 168–169).

<sup>2</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 46–47. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Указ. изд. Σ.398.



кословной молитве и сосредоточения взгляда на животе помогали человеку совершать перед Богом покаянное самособирание и не превращались в технику безумного экстаза. Григорий не абсолютизирует эффективность психосоматических методов: «Уместно учить смотреть в самих себя и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь начинающих. <...> У продвинувшихся в исихии все такие вещи получаются без труда... Наоборот, ты никогда не увидишь, чтобы то, о чем мы говорим, получалось без усилий у начинающих <...> Если... после падения внутреннему человеку свойственно уподобляться внешним формам, то неужели монаху, который старается возратить свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговыминеблуждающим движением (*μη τὴν κατὰ εὐθείαν ἀλλὰ τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανῆ κινεῖσθαι κίνησιν*), не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке? Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца»<sup>1</sup>.

Читая эти слова, ощущаешь огромную культурно-историческую дистанцию, которая отделяет нас от текста. У Григория многие мысли выражены в архаичных понятиях (из глаз изливается умный луч света; подобное познается подобным), и их некорректно истолковывать, исходя из современных представлений. Одним из таких античных понятий является круг. На языке античности и средневековья круг был символом совершенства, по современным понятиям – это математический объект, не совершеннее рав-

<sup>1</sup>Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. Указ. изд. С. 47–49. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 399–401.

ностороннего треугольника или куба. Ориген пишет, что тело воскресенного человека будет сферическим, и современный читатель как-то невольно представляет нелепые картины: человек, со скругленными конечностями, раздутый наподобие воздушного шара, плавно проплывает мимо. Конечно, Оригенову мысль нельзя понимать буквально, смысл ее в том, что воскресшее тело человека должно быть совершенным, просто эту мысль Ориген выразил с помощью античного символа сферы.

Думается, и тексты о круговом движении ума на молитве, принадлежащие псевдо-Дионисию и Григорию Паламе, говорят о движении ума и времени на языке символов. Под круговым движением ума Палама подразумевает внимание себе, пребывание и действие ума внутри сердца, движение, которое сообщает человеку познание себя и Бога; в сравнении с познанием внешнего мира (через прямое движение ума) такое движение ума оказывается совершенным. Подобную мысль высказывал и Евагрий<sup>1</sup>. Под круговым движением Палама подразумевает круговое-неблуждающее движение. Вспомним цитату из Макариевского корпуса о том, как душа отвращается от блуждания-кружения лукавых помыслов (*Ἀποστρέφει... ἡ ψυχὴ ἀπὸ ῥέμβασμῶν πονηρῶν*)<sup>2</sup>. Блуждание здесь предполагает обращенность ума на впечатления внешнего мира (то, что в терминологии Паламы называется прямым движе-

<sup>1</sup> Евагрий Понтийский утверждал: «Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума» (Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 81).

<sup>2</sup> Даже на ступенях просвещения помыслы человека порой блуждают, лишь на ступенях совершенства помыслы пребывают в состоянии устойчивой нерассеянности: «Бывает и так, что ум и мысль (*διάνοια*) молящегося и установившегося в сердце блуждают (*ῥέμβεται*), заботясь о постороннем. Мысль никому не подчиняется, кроме совершенных (*τοῖς τελείοις*) в Духе Святом и достигших нерассеянности (*ἀρέμβαστον*) (ума) во Христе Иисусе» (Преподобный Григорий Синаит. Указ. изд. С. 115–116; PG 150. T. 150. Col. 1332).

нием ума). И сравним эту цитату с цитатой из Григория Паламы: монах желает, чтобы ум двигался не прямым, а круговым-неблуждающим движением. Из такого сравнения понятно, что сведение ума в сердце, как оно описано у Паламы, отнюдь не означает возврата ума к круговращению, и следовательно, возврата подвижника из линейного времени в циклическое.

Итак, под действием страсти ум совершает движение круговое-блуждающее (в терминах Макария), а под воздействием божественной благодати ум в сердце исихаста совершает движение круговое-неблуждающее (в терминах Григория). Процитированный текст Григория находится в большом трактате, который посвящен защите исихастского опыта, не только аскетического опыта умно-сердечной молитвы, но и мистического опыта созерцания нетварного Света. Следовательно, в этом тексте Григорий говорит о совершенном (круговом) движении ума, имея в виду относительное совершенство, поскольку естественное созерцание (ступени просвещения) по сравнению с познанием внешнего мира оказывается совершенным. По сравнению с совершенством умно-сердечной молитвы опыт созерцания нетварного Света оказывается более совершенным<sup>1</sup>, к этому последнему совершенству и направлен ум подвижника, молящегося в сердце, это предельное совершенство и превозносит Григорий.

Мы бы назвали движение ума от умно-сердечного совершенства к совершенству созерцания фаворского Света – простираем ум вперед (эпектасисом в терминах Григория Нисского), или прямым движением ума от опыта в линейном времени к опыту в точечном времени, на самой границе времени и вечности. Григорий Палама хотя и считает ум, соединившийся с сердцем, способным

<sup>1</sup> Опыт мистического созерцания является более совершенным, чем опыт естественного созерцания.

к дальнейшему движению вперед и ввысь, однако сам термин «прямое движение ума» у Паламы закреплен за совсем другим действием. В противовес исихастам Варлаам Калабриец пытался доказать, что прямое познание Бога невозможно, следовательно, уму нужно заниматься познанием сотворенного Богом мира (уму следует совершать прямое движение – в терминах Григория Паламы). Григорий возражает Варлааму: познание божественной сущности невозможно, но можно свернуть ум, направить его внутрь и совершать круговые молитвенные движения; так человек будет получать божественную энергию и постигать Бога в Его прямом действии.

Итак, ясно, что круговое движение у Григория Паламы надо понимать символически, из контекста полемики с Варлаамом<sup>1</sup>; а поскольку о движении здесь говорится на языке символов, то и о времени здесь приходится говорить на языке темпорологической символики, что не относится впрямую к теме нашего исследования. Вернемся теперь к нашему вопросу. Многократное совершение Иисусовой молитвы не вызывает ли у человека кружение молитвенного помысла? Думается, нет. Многократное совершение Иисусовой молитвы есть постоянная борьба со страстными помыслами и хранение молитвенного помысла. Подвижник не повторяет, а *возобновляет* молитву. Слова молитвы произносятся те же, а помысел молитвы меняет свое действие; тем самым молитва произносится в первый раз, потом второй *первый раз*, затем третий *пер-*

---

<sup>1</sup> Здесь прямое движение выводит ум из внутреннего человека и отвлекает человека от самопознания, заменяя его познанием внешнего мира. В полном согласии с парадигмой эпохи Возрождения Варлаам предпочитает именно такого рода «овнешненное» действие человеческого ума. При этом Варлаам опирается на цитаты из Ареопагитского корпуса. Поэтому Палама дает свое истолкование Ареопагитского корпуса, чтобы нейтрализовать аргументацию Варлаама, основанную на патристическом авторитете Дионисия.

**вый раз** и так далее. Почему первый, второй, третий раз? Потому что слова молитвы остаются теми же. Почему первый, первый, первый раз? Потому что ум, который заключается в слова молитвы, каждый раз меняется, в зависимости от хода молитвенного делания. Отсюда последовательность краткословной молитвы представляется таковой: первый раз, второй первый раз, третий первый раз.

Каждый раз молитва произносится в неповторимом контексте текущего момента покаянной борьбы с помыслом, который пришел только что. Подвижнику нередко приходится начинать свой подвиг снова, что связано не только с падениями в ходе подвига. Даже если подвиг не изобилует поражениями от страстных помыслов, акцент в подвиге ставится на постоянном начинании, на возобновлении духовного процесса, а не на конце человеческих усилий. Этот акцент проявляется в практике отложения страстных помыслов, он же проявляется в практике хранения молитвенного помысла.

Многократное произнесение молитвы Иисусовой, неизменной по тексту, не отменяет принципиальную изменчивость в энергии молитвы. Разнообразие энергийного устройства краткословной молитвы отражается в различении молитвы устной от молитвы умной и от молитвы умно-сердечной. Слова молитвы произносятся одни и те же, однако сперва это устная молитва (в первое, второе первое, третье первое произнесение молитвы), затем устная молитва переходит в умную молитву (допустим, на момент тридцать тысяч третьего первого произнесения Иисусовой молитвы), а, допустим, на момент двести тысяч третьего первого произнесения молитвы умная молитва переходит к умно-сердечной молитве. Каждое духовное свершение исихастов Симеон Новый Богослов считает начинанием и каждое начинание ставит в перспективу цели подвига, так в конце аскетического усилия оказывается начало и в начале – конец (*ἐν τέλει*

ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ ἐν ἀρχῇ τὸ τέλος)<sup>1</sup>. Упражнение краткословной молитвой имеет свое начало, свою постепенность и свой конец бесконечный, — так говорит о молитвенном делании Игнатий Брянчанинов<sup>2</sup>. Тем самым краткословная молитва не замыкает ум в циклическом движении; напротив, молящийся ум размыкает кружение страстных помыслов и ориентируется на конец своих усилий (обожение), зная, что он недостижим, и храня в каждом своем действии начинательный его характер и ориентир на бесконечный конец.

Подвиг исихаста на протяжении всех аскетических ступеней предстает чередой энергийных начинаний. Начинательность исихастского делания проявляется, прежде всего, в покаянии. Покаяние для подвижников продолжается вплоть до смертного часа, завершение покаяния означало бы полноту обожения подвижника<sup>3</sup>. В апофтегмах есть фрагмент, где записано, что перед смертью лицо аввы Сисоя просияло, в это время он молился, чтобы ему оставлено было еще время на покаяние. «Старцы сказали ему: ты, отец, не имеешь нужды в покаянии. Он отвечал им: нет, я уверен, что еще не начинал покаяния (Φύσει οὐκ οἶδα ἐμαυτὸν ὅτι ἔβαλον ἀρχὴν). А все знали, что он совершен (τέλειός ἐστι). Вдруг опять лицо его заблестало, подобно солнцу (ὡς ὁ ἥλιος). Все пришли в ужас, а он говорит им: смотрите, вот Господь... и тотчас предал дух и был светел как молния (ἐγένετο ὡς ἀστραπή)»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С. 122; SC. Vol. 156. P. 172. Это утверждение Симеона также перекликается с доктриной об эпектасисе.

<sup>2</sup> Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. М., 1996. Т. I. С. 224.

<sup>3</sup> Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 71; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С. 157.

<sup>4</sup> Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Указ. изд. С. 174; PG T. 65. Col. 396.

Таким образом, исихастское покаяние в качестве установки сохраняется на протяжении всего пути и оказывается в целом темпорально «бесконечным». В этой жизни человек не достигает совершенного познания, но достигает бытийно-опытного переживания вечного Царства; отчасти, но достоверно знает о вечном совершенстве<sup>1</sup>. Согласно Марку Подвижнику, никто из людей не смог достичь такого совершенства в покаянии, которое не нуждалось бы в приложении или не было способно к большему усовершенствованию. Что прилагается к покаянию на ступени сведения ума в сердце? Умно-сердечная молитва продолжает перемену ума: хранение ума от помыслов сменяется хранением сердца от страстных помыслов, в сердце устанавливается стража ума, которая следит за самыми незаметными и пробивными помыслами, вкрадывающимися в сердце. Это уплотняет линейное время умно-сердечной молитвы, насыщает его событийностью, особой событийной проработанностью и подробностью, как бы непрерывно сгущает протяженное время подвига.

\* \* \*

По мере восхождения на исихастские ступени внимательная молитва перестает для человека быть событием кратковременным. Она принимает характер регулярного умно-сердечного делания, придает направленность и стабильность действию ума и возводит ум исихаста к ступени непрестанной молитвы (*ἀδιάλειπτος προσευχή*). Своим названием эта ступень указывает на то, что здесь ум получает силу пребывать в непрерывном молитвенном делании. Таким образом, энергия ума в непрестанной молитве выстраивает непрерывный линейный временной ряд; он продолжается и тогда, когда у подвижника нет

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 129.

ясного сознания: во сне, при отравлении угарным газом, при обмороке.

Иоанн Кассиан советует чаще произносить один стих из Псалтири<sup>1</sup>, это дает постоянство помыслов и приводит человека к непрестанной молитве: «Размышление об этом стихе, говорю, постоянно должно обращаться в твоей груди (*versiculi meditatio in tuo pectore indirupta volvatur*). Во всяком деле или служении или в пути не переставай воспевать его и размышлять о нем и во время сна, и во время обеда, и в последних потребностях природы (*Hunc et dormiens, et reficiens, et in ultimis naturae necessitatibus meditare*). Это размышление сердца, сделавшись для тебя как бы спасительным образцом (*formula*), не только сохранит тебя невредимым от всякого нападения демонов, но и, освободив от всех пороков земной нечистоты, приведет тебя к невидимому, Небесному созерцанию и сообщит неизреченную и не многими испытанную горячность молитвы<sup>2</sup> (*ad illas invisibiles theorias coelestesque perducet, atque ad illum ineffabilem ac perpaucis expertum provehet orationis ardorem*). Засыпай с размышлением об этом стихе, пока чрез постоянное упражнение в этом привыкнешь воспевать его даже и во сне (*Hunc versiculum meditati tibi somnus irrepit, donec ineffabili eius exercitatione formatus, etiam per soporem eum decantare consuescas*)»<sup>3</sup>. Итак, непрестанная молитва продолжается при общении с другими людьми, при обсуждении текущих проблем мо-

<sup>1</sup> Согласно церковнославянской Библии, этот стих звучит так: «Боже, в помощь мою вонми: Господи, помощи ми потщися» (Пс 69:2). В переводе на русский язык это означает: «Боже, помощь мне окажи! Господи, не замедли помочь мне!» Синодальный русский перевод в данном случае заметно отличается от церковнославянского: *Поспеши, Боже, избавить меня, поспеши, Боже, на помощь мне*.

<sup>2</sup> Возможно, под горячностью молитвы подразумевается «теплота сердечная», которую исихасты считают одним из проявлений умно-сердечной молитвы.

<sup>3</sup> Иоанн Кассиан С. 360. SC Vol. 54. P. 89–90.



настырской жизни, то есть событий, требующих напряженной работы ума. В этом состоит отличие непрестанной молитвы от молитвы умно-сердечной.

По сравнению со ступенями покаяния, борьбы со страстями и безмолвия ступень сведения ума в сердце квалифицируется в качестве экстазиса, но еще лучше это подходит к непрестанной молитве и всем последующим ступеням молитвы, которые гораздо радикальнее отличаются по своему образу действия от того, что доступно человеку на ступенях очищения. Непрестанная молитва есть также опыт экстазиса, и его нужно отличать от опыта умно-сердечного экстазиса. Непрерывность непрестанной молитвы состоит еще в том, что человек, будучи в экстазисе, не выпадает из космологического и социально-исторического времени. Внутрьпробывание ума на ступени непрестанной молитвы позволяет исихасту общаться с собратьями и одновременно творить умно-сердечную молитву, если ему, конечно, удастся не только достичь непрестанной молитвы, но и сохранять ее. Непрестанная молитва живет в человеке, когда исихаст, казалось бы, полностью погружен в водоворот обычных дел: труд, прием пищи, разговор, сон. «Я сплю, а сердце мое бдит» (אֲנִי יִשְׁנָה וְלִבִּי עֹרֵךְ, Песн 5:2) – эта библейская цитата не однажды встречается в исихастских текстах о непрестанной молитве. Непрестанная молитва указывает на расширение времени ежедневного подвига до полновременного, круглосуточного пребывания в подвиге. Время сна становится временем аскезы, что надо признать весьма неординарным событием.

Опыт умно-сердечной молитвы и опыт непрестанной молитвы устанавливают важную связь между молитвой и вниманием. Связь внимание-молитва обеспечивает устойчивую динамику ума, которая остается в силе, даже когда человек погружается в сон. А ведь во сне действие ума ослабляется настолько, что конституирование непрерывно-

го временного ряда дает сбой. В сонном состоянии люди теряют дееспособность, теряют счет времени. Непрестанная сердечная молитва двигает ум по ступеням восхождения гораздо успешнее, чем ум двигался до нее. Разумеется, такой успех не делает восхождение от непрестанной молитвы и выше автоматическим. Достигнув непрестанной молитвы утром, исихаст не обязательно сохранит ее до следующего утра. Восхождение по ступеням не стоит представлять себе упрощенно-схематично. Разумеется, схемы помогают что-то понять о человеческой жизни, но жизнь сложнее любых схем. Убедимся в этом.

Схиигумен Симеон Барадель вспоминает о том, как молился и учил о молитве Софроний Сахаров: «Он настаивал, чтобы никогда не упускали из виду бытийного измерения молитвы, обращенной к Единому, воистину Сущему Богу. И не сводили ее к простому вычитыванию, поскольку критерием истинной молитвы является болезнь сердца, и плач указывающий на то, что молитва наша достигла своей цели. Этот священный и страшный характер всякого молитвенного призывания особенно чувствовался, когда он читал Иисусову молитву <...> Он всегда советовал читать молитвы медленно, повторяя слова, делая паузы, чтобы дух молитвы проникал вглубь и касался сердца <...> На прочтение одной молитвы у старца уходило весьма долгое время. Он вообще предпочитал краткие молитвы, как отчаянные сердечные вопли, а длинные, которых, впрочем, немало среди его собственных молитв, он советовал разделять на части, так как внимание наше не выдерживает чрезмерного напряжения, и нам нужны перерывы. “Кто может чисто молиться два часа, – говорил он, – у того непрестанная молитва. Два часа – это мера совершенных”»<sup>1</sup>. Рассмотрим детальнее это изложение исихастского опыта.

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Молитвенное приношение старца Софрония. Эссекс, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.,

Софроний выступает против механического вычитывания-повторения слов молитвы; истинной молитвой он считает целенаправленное действие человека, которое пронизано покаянием. Болезнь сердца вызывается покаянным сокрушением сердца о грехах, плач вызывается печалью по Богу, страшный характер молитвы объясним страхом Божиим. Для того, чтобы Иисусова молитва была бытийно значимой, Софроний советует ее произносить растянуто и с паузами, тогда ум успевает догнать произнесенное слово молитвы, и молитва не прерывается внемолитвенным деланием ума. Софроний советует также повторять слова молитвы. Что это значит?

Произнесенное слово молитвы повторяют, когда во время первого произнесения оно не соединилось с умом и осталось прочитанным молитвословием, а не стало «умно-устной» молитвой, когда кружение страстных и суетных помыслов помешало уму участвовать в озвученном слове молитвы. Поэтому вычитанное первый раз слово произносится умом во второй первый раз, и это произнесение будет не совсем повтором молитвы; молитва повторяется только внешне, внутренне она не состоялась с первого раза, поэтому потребовался «повтор», то есть второй первый раз. Молитвенный помысел Софрония стремится проникнуть вглубь, в сердце, и для этого он молится медленно, делает паузы, вновь и вновь произносит невнимательно сказанные слова молитвы. Софроний предпочитает краткие молитвы, продолжительные молитвы дробит на краткие; он прерывает длинные молитвы краткими, чтобы сохранить внимательность на молитве. Это не разрывает время молитвенного делания, поскольку и длинные, и короткие молитвословия при сохранении покаянного внимания на равных правах признаются у исихастов молитвенным деланием. Отчаянные сердеч-

ные вопли, о которых говорит Барадель, видимо, надо понимать в смысле кратких умно-сердечных молитв. Их человек приносит Богу в надежде на одного Бога (в чаянии) и ненадеянии на себя (в отчаянии)<sup>1</sup>.

Заключительная цитата из Софрония обнаруживает трудности при антропологической интерпретации. Напомним цитату, где Софроний говорит: «Кто может чисто молиться два часа, у того непрестанная молитва. Два часа – это мера совершенных». В этих двух коротких фразах немудрено запутаться. Если «чисто молиться» означает восхищение на ступень чистой молитвы, то чистая молитва происходит в момент времени и не может длиться два астрономических часа. Если «чисто молиться» не означает восхищение на ступень чистой молитвы, а предполагает пребывание в аскезе на ступенях выше ступеней очищения, то есть на ступенях просвещения ума, тогда возникает следующий вопрос. Почему двухчасовое истинное пребывание в Иисусовой молитве названо непрестанной молитвой? Двухчасовую молитву скорее следует приурочить к умно-сердечной молитве, чем к непрестанной молитве, не так ли? Симеон процитировал нам некий оксюморон: молиться два часа – значит молиться непрестанно<sup>2</sup>. Почему два часа на-

<sup>1</sup> У Софрония было представление об отчаянии, основанное на опыте Силуана Афонского: подвижнику надо держать ум во аде и не отчаиваться. Молитвенный вопль Софрония является держанием ума во аде (отсюда вопль) и отвержением страстного отчаяния, которое связано с унынием и неверием в Бога (отсюда вопль принимает форму молитвы). Софроний говорит о покаянном настрое, который включает печаль по Богу, страх Божий. Этот покаянный настрой допускает и то, что условно можно назвать «отчаянием по Богу»: человек отчаивается возлагать надежду на свои силы, которыми не удастся преодолеть страсти, человек надеется на Бога, Который помогает страсти преодолеть. Здесь отчаяние представляет собой обратную сторону смиренномудрия, признания собственной ненадежности, «ненадеяния на себя».

<sup>2</sup> Софроний любил содержательные темпоральные парадоксы: непрестанная молитва на два часа; вечное мгновение; человек бы-

стоящей молитвы названы мерой совершенных? Ведь ступени совершенства начинаются после того, как пройдены ступени просвещения (сведение ума в сердце, непрестанная молитва, синергия). Ступени совершенства открываются аскетическим бесстрашием, затем следуют мистические ступени чистой молитвы и созерцания нетварного Света. Чистую молитву знают совершенные, но она не отождествляется с непрестанной молитвой и тем более с умно-сердечной молитвой.

Два коротких предложения у Софрония описывают состоявшийся исихастский опыт, но как эти два предложения приурочить к исихастским ступеням? Цитата как бы распадается при попытке спроецировать ее на исихастские ступени. Одну часть цитаты хочется связать со ступенью чистой молитвы, другую – со ступенью непрестанной молитвы, третью – со ступенью сведения ума в сердце, тогда краткое слитное описание исихастского опыта разрывается на кусочки описаний разного рода опыта. Как быть? Можно предположить, что Симеон некорректно изложил мысль Софрония. Правда, до этих двух предложений Симеон описывал исихастский опыт вполне корректно. Думается, суть в другом<sup>1</sup>. Есть возможность урегулировать противоречия. Попробуем это сделать, не настаивая на том, что мы увидим единственно верное решение данной антропологической проблемы.

---

вает вечным на время.

<sup>1</sup> Обсуждаемые высказывания Софрония – не единственные в своем роде. К примеру, об исихасте Павле Фермийском говорится: «Дело подвижничества его состояло в непрестанной молитве». Сам же он сообщает авве Макарию Городскому о своей прискорбной неспособности «совершать более трехсот молитв» (см.: Палладия епископа Еленопольского Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 1992. С. 54). Казалось бы, налицо вопиющее противоречие. Какая же у аскезы Павла была темпоральность – непрерывная круглосуточная, или после трехсот молитв время опыта прерывалось помыслами?

Что значит чисто молиться два часа? Кто способен чисто молиться два часа, не обязательно все два часа пребывает на ступени чистой молитвы. Чисто молиться в словоупотреблении Силуана Афонского – означает молиться умом, очищенным от страстных и суетных помыслов<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Инок Феофан Умиленный учил о лестнице божественных даров, которые подвижник получает на молитве. Согласно Феофану, десять ступеней-даров божественного восхождения (*Ἀνάβασις θεία*) таковы: «молитва чистая, теплота сердца, действо (*ἐνέργεια*) святое, слезы сердечныя, мир помыслов, очищение ума (*Νοῦς καθαρός*), видение таинств (*Μυστηρίων θεωρία*), осияние странное (*Ξένη ἔλλαμψις*), просвещение сердца (*καρδίας φωτισμός*), совершенство» (*Φιλοκαλία. Τόμος πρῶτος. Ἀθήναι, 1893. Σ. 394*). Преподобный Паисий Величковский в славянском «Добротолюбии» приводит текст инока Феофана: «Первее на лествице дольний степень,/ Точию молитву чистую показывает./ Виды же ея (*Εἶδη δὲ αὐτῆς*) суть и вельми многи:/ И аще хотели быхом ныне оные исчислити/ Продолжат наше слово» (Добротолюбие, или словеса и главизны священнаго трезвения, собранныя от писаний святых и богодухновенных отец, в немже нравственным по деянию, и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. В двух томах. Т. 1. М., 2001. С. 250). Феофанова лествица духовных даров не совпадает с лествицей исихастского восхождения; одно дело – дары, а другое – ступени антропологического процесса. Если не различать дары от ступеней, то девять ступеней, которые мы описываем, можно представить так: покаяние, смиренномудрие, трезвение, сердечная теплая молитва (славянское «теплый» переводится на русский как горячий). Первая ступень у инока Феофана называется чистой молитвой не в смысле мистической ступени, о которой писал Исаак Сирин. Вероятно, у Феофана под чистой молитвой понимается молитва, очищенная от нечистых помыслов, прежде всего от помыслов блудных. Помыслы блудной страсти составляют препятствие – уводят монаха с аскетического пути в сторону, противоположную молитвенному движению: они способны доставлять подвижнику на молитве услаждение без явных признаков эротического возбуждения, иногда подвижник принимает эти помыслы за действие благодати и впадает в прелесть, о чем предупреждает Иоанн Лествичник. Под чистой молитвой Феофан Умиленный понимает умную или умно-сердечную молитву, которая очищает ум от помыслов и переходит в более высокие виды молитв. Интересно, что у Феофана после дара очищения ума следует видение таинств, что уже ближе к мистическим ступеням,

то есть молиться внимательно и покаянно. Хранение краткословной молитвы, чистой от помыслов, может означать, что аскет взошел на ступень умно-сердечной или непрестанной молитвы, и далеко не всегда означает, что человек восхищен к мистической чистой молитве. Видимо, Софроний говорит о подвижнике, который взошел от умно-сердечной молитвы до непрестанной молитвы, а затем хранит непрестанную молитву чистой от помыслов на протяжении двух часов.

Этот подвижник, видимо, является опытным в безмолвии. Он не впервые достиг умно-сердечной молитвы и потом вдруг достиг непрестанной молитвы – этот подвижник искусен в хранении непрестанной молитвы. Возможно, он раньше имел опыт восхождения на более высокую ступень просвещения (опыт синергии) и даже на ступень бесстрастия. Если подвижник достигал бесстрастия, то понятно, почему Софроний отмечает, что такой опыт – это мера совершенных, ведь бесстрастие относится к ступеням совершенства. Конечно, если подвижник восходил к синергии и бесстрастию, а сейчас находится на ступени непрестанной молитвы, то он уже утратил совершенство, тогда он – совершенный человек в прошлом. Однако этот человек пребывает в молитве, находится в подвиге и, возможно, вновь поднимется к ступеням совершенства. Так сказать, бывший совершенный имеет возможность стать совершенным в будущем, надежду на это в настоящий момент дает его опыт хранения непрестанной молитвы. Если после двухчасового хранения непрестанной молитвы подвижник

---

но нельзя поручиться, что этот дар относится к мистической чистой молитве. Ступени-дары у Феофана могут соотноситься с разными ступенями. Так, мир помыслов может относиться к безмолвию, совершенство – к бесстрастию, просвещение сердца – к сведению ума в сердце. Заметим, что Феофан Затворник не стал включать лестницу Феофана Умиленного в русское «Добротолубие», видимо, из-за сложностей в интерпретации, которые этот текст вызывает.

утратит ее, то перед ним по-прежнему открыт весь исихастский путь, он может каяться, бороться со страстями и восходить далее по ступеням<sup>1</sup>.

Итак, слова Софрония показывают, что в понятии о непрестанной молитве есть темпоральный смысл (непрестанная молитва есть полновременная), но не следует слишком темпорализировать это понятие. Оно, прежде всего, указывает на энергичное устройство человека, а потом уже на временные последствия этого устройства. Будут эти последствия проявляться или нет, зависит от того, как человек станет хранить непрестанную молитву. Свобода позволяет человеку прервать непрерывную молитву в любой момент времени. Слова Софрония показывают исихастский опыт не в статике, а в динамике, в ходе которой человек приобретает опыт разных ступеней. Он может проходить ступени просвещения и вступать в совершенство бесстрастия или даже восторгаться к чистой молитве, затем принять тщеславный помысел и вновь оказаться на ступенях очищения, затем перейти к опыту просвещения, а сердечная непрестанная молитва будет двигать человека выше, к несовершенному совершенству.

Путь исихаста за счет навыка проходится с каждым разом легче. Первый раз тяжело, в девяносто восьмой *первый раз* опытный подвижник проходит путь значительно легче, а в восемьсот двадцать пятый *первый раз* человек проходит путь еще беспрепятственнее. С накопленным опытом краткословной молитвы исихасту не приходится

---

<sup>1</sup> Надо оговорить еще одно обстоятельство: чем ближе молитва человека к тому, что здесь названо чистой молитвой, чем больше «степень очистки» молитвы от помыслов, тем она реже прерывается помыслами. То есть чем молитва чище, тем она непрерывнее, тем более высокой ступени соответствует молитва. Из этого становится понятнее, почему два часа чистой от помыслов молитвы могут соответствовать ступени непрестанной молитвы.



долго практиковать устную молитву, прежде чем он достигнет умной молитвы. Этот переход убыстряет навык, а исихасту надо будет потрудиться над переходом от умной молитвы к умно-сердечной, от сердечной – к непрестанной, от непрестанной – к той молитве, которая приходит на смену непрестанной. Какая же это молитва?

\* \* \*

Двигаясь по ступеням, подвижник принимает благодать на благодать (*χάριτι ἀντὶ χάριτος*, Ин 1:16), это происходит в смене ступеней краткословной молитвы. Умно-сердечная молитва переходит в непрестанную молитву, а непрестанная молитва со временем может призвать подвижнику великую благодать, и произойдет восхождение на ступень *благодатной молитвы*, ступень синергии. Благодатная молитва призывает в сердце человека особое божественное присутствие, и благодать охватывает не только ум, но и тело человека, умершее для мирской жизни<sup>1</sup>. Под миром подразумевается универсум страстей, так что речь идет о подготовке к восхождению на ступень бесстрастия. Наступает последний этап аскетической молитвы (трудовой молитвы), за ним следует мистический опыт чистой молитвы (созерцательная молитва, самодвижная молитва). Чистая молитва называется молитвой только из-за того, что этот опыт исихаст получает во время молитвы; сам по себе мистический опыт выше всех вышеперечисленных видов молитв, поэтому его также называют немолитвой, замолитвенным состоянием.

Исихастские тексты о чистой молитве мы будем приводить в следующей главе, теперь же рассмотрим благодатную молитву. Стяжание великой благодати происходит оттого, что человек согласует свои действия с действием

<sup>1</sup> Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Указ. изд. С. 53–55.

Бога. Сообразование действий проходит несколько ступеней от покаяния до непрестанной молитвы. Непрестанная молитва объединяет энергии человека с благодатью в таком содействии, что наступает как бы резонанс энергий (синергия), и человек получает великую благодать. Степень синергии дает человеку исключительно значимый опыт, и если подвижник его утратит, не сумеет сохранить полученную благодать, то он начинает суровый покаянный подвиг; так Серафим Саровский проходил тысячедневное молитвенное стояние на камне<sup>1</sup>. Не случайно цель человеческой жизни Серафим определял как стяжание Духа Святого. Слово о стяжании в устах исихаста, родившегося в купеческой семье и оставившего мир ради стяжания благодати, звучит особенно органично. Стяжание благодати (*κτησις τῆς χάριτος*) предполагает не просто благодатное воздействие на человека, а «приобретение и обладание» благодатью. Здесь, как в случае с непрестанной молитвой, прочитывается темпоральный смысл. Стяжание благодати предполагает непрерывное облагодатствование человека, непрестанное воздействие на исихаста великой благодати, дает образ не урывочного «владения» божественной энергией.

Как можно обладать благодатью, если она есть энергия Бога? Не Бог ли, Творец и Вседержитель, обладает чело-

---

<sup>1</sup> Человеку недостаточно быть открытым благодати и ее получить, надо уметь ее хранить, то есть должны быть выработаны навыки, позволяющие стабилизировать достигнутое устройство энергий (хранение себя на определенной ступени). Уже на ступенях безмолвия и сведения ума в сердце выдвигается на ближний план хранение благодати, о чем заявляет *хранение ума* и *хранение сердца*. О великой благодати на ступени синергии человек должен прилагать еще больше забот, иначе он быстро ее утратит. Потеря великой благодати повергает исихаста в покаянные подвиги вплоть до юродства, столпничества и т. п. Так исихасты готовились к возможному посещению благодати, которую мало получить, надо еще и сохранять. (см.: Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 42–43).

веком? На ступени стяжания благодати происходит энергийное «взаимообладание» Бога и человека, человек обладает благодатью и одновременно обладаем благодатью. Происходит прямое и мощное содействие и неразлучное бытийное общение Бога и человека (*συνεργεία*), не «пленение» человеком Бога или Богом человека, а непрерывно продолжающееся дальнейшее освобождение человека от пленения страстными помыслами. Синергия – это личная встреча времени (человека) и вечности (Бога); человек совершает духовное восхождение (*ἀνάβασις*), а Бог содействует ему, совершая духовное нисхождение (*κατάβασις*). Содействующая человеку энергия Бога воспринимается исихастом как начаток бытия в будущем веке: энергия Духа является для человека лучом в залог вечного блаженства<sup>1</sup>. Бытие, которым наделяется человек в исихастском опыте, оказывается выше настоящего и будущего, выше того, к чему естественным образом приводит временная последовательность событий человеческой жизни. Просвещение человека есть «нескончаемый конец всякой добродетели», по слову Симеона Нового Богослова<sup>2</sup>. Синергию трудно описать в словах.

Приведем один текст Софрония о синергийном стяжании великой благодати Божией: «От свободы человека зависит и мера дара Божия. Дары Божии сопряжены с известным подвигом, и когда Бог предведает, что человек Его дару отнесется так, как должно отнестись, то этот дар изливает “независтно”»<sup>3</sup>. Блестяще образованный Софроний пишет на родном русском языке и вынужден ломать язык, чтобы сказать о синергии вечного сверхбытия и временного бытия. Когда Бог предведает (в божественной вечности нет смены времен с будущего на прошлое),

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 225.

<sup>2</sup> Там же. С. 28.

<sup>3</sup> Старец Силуан Афонский. С. 29.

то дар Божий (благодать) Бог изливает на человека, который аскетическими упражнениями приготовил себя к тому, чтобы принять великий дар (человек всем своим прошлым приготовил себя к будущему дару). Здесь возникает вопрос о предусмотрении дара и о предварительном получении дара. Тот, кто готов принять дар, не всегда бывает готов его хранить, или, как говорят исихасты, не готов понести дар.

Вслед за Серафимом Саровским Силуан рассуждает о стяжании Духа Святого: личный духовный путь Силуана Афонского пролегал от *веры в Бога* до *познания Бога* на опыте, а познание Бога постепенно вело его к цели всей человеческой жизни – *стяжанию Бога Духа Святого*. И Силуан замечает, что Бога он познал, а стяжать не может. Силуан пишет эти слова уже после получения мистического опыта, заведомо более высокого, чем дары на ступени синергии (благодатной молитвы). Почему так? Видимо, ответ на этот вопрос следует искать в русле, в котором мы исследовали вопрос с высказыванием Софрония о непрестанной двухчасовой молитве. Веру в Бога, познание Бога, стяжание Бога попытаемся соотнести со ступенями исихастского восхождения.

Вера в Бога соотносится с обращением к Богу и деятельным покаянием, то есть покаянием и борьбой со страстями, а также, может быть, безмолвием, – все это описывается как ступени очищения; иногда это называется *деятельной жизнью*. Тогда познание Бога соотносимо со средними ступенями, может быть, с безмолвием и со ступенями сведения ума в сердце и непрестанной молитвы, – все это описывается как ступени просвещения или иногда называется *познанием* (христианский гносис, естественное созерцание). Стяжание Бога Духа Святого начинается в опыте синергии и далее соотносится со ступенями совершенства, то есть бесстрастием и мистическими ступенями<sup>1</sup>. Интересно, что

<sup>1</sup> Ср.: Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 96. Три стадии духовного пути исихаста (деятельное и естественное любомудрие, а так-

Силуан, уже испытавший высокий мистический опыт, в своих записях с покаянием замечает, что теперь он не находится в великой благодати. Как это понимать? Силуан живет не в великой благодати и стяжать Духа Святого не может, но в нем присутствует познание Бога, в Силуане действует умносердечная молитва, а подняться на ступень благодатной молитвы он не находит силы.



*Силуан Афонский*

Остановимся подробнее на жизненном пути Силуана Афонского<sup>1</sup>. Будучи еще молодым человеком, он возненавидел мир страстей, ушел из мира, на Афоне принес покаяние за всю жизнь и постригся в монахи. Начался подвиг, и вскоре непрестанная молитва вошла в сердце Силуана. Не будучи искусным в хранении ума от помыслов (ступень безмолвия и сведения ума в сердце), Силуан имел видение. Однажды его келья наполнилась странным светом, и к нему пришел помысел: прими, это благодать. Силуан какое-то время оставался в недоумении относительно этого события, молитва в нем продолжалась непрерывно, а сокрушение отступило настолько, что на молитве пришел смех. Он сильно ударил себя кулаком, от боли

же богословие) соответствуют переходу от веры в Бога к познанию Бога, и затем человек испытывает такую любовь к Богу, которую называют совокупностью совершенств, это опыт бесстрастного человека.

<sup>1</sup> См. текст Софрония Сахарова: *Старец Силуан Афонский*. Указ. изд. С. 22–26, 38–43.

смех пропал, но дух покаяния не возвратился. Тогда он осознал, что впал в прелесть, он стал видеть явления демонов. Месяц за месяцем Силуан ужесточал аскезу, он поднялся к непрестанной молитве и внезапно был восхищен в безобразное созерцание Бога. Тогда Силуан не нашел сил понести этот мистический дар, потребовалось еще пятнадцать лет подвигов аскетической подготовки. Трезвение (ступень безмолвия) и хранение сердца непрестанной молитвой привили Силуану рассудительность о действиях помыслов, он отсекал свою волю (ступени просвещения и, может быть, ступень бесстрастия). И неожиданно Христос явился Силуану и открыл ему доступ к опыту чистой молитвы. Итак, созерцание псевдомистического света повергло Силуана в прелесть; ему удалось понять, что он сбился с пути, Силуан поборол прелесть и вновь испытал опыт мистических ступеней.

Даже из нарочито упрощенного и схематизированного изложения духовной жизни Силуана видно, какой извилистый путь прошел он, как после мистического созерцания ему не однажды приходилось начинать свое восхождение с первой ступени. На примере Силуана можно увидеть характерные для исихастского пути особенности. Исихасту нельзя успокаиваться, будто он чего-то достиг, но следует, всегда начиная, хранить такое стремление к высшему, чтобы он не погубил приобретенных благ и вместил те блага, какие еще не имеет<sup>1</sup>, то есть взошел на более высокую ступень. Мысль о том, что человек достиг предельных высот, может обернуться для него впадением в гордость и лишением благодати<sup>2</sup>. В момент завершения духовного дела исихаст должен побуждать себя к новому усилию.

<sup>1</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 50.

<sup>2</sup> Благодать есть энергия, которая питает аскета и укрепляет его; благодать считается духовной пищей, которую человек должен регулярно вкушать для поддержания жизни и духовных сил.

**Благодать** постепенно возрастает в человеке, и когда человек сочтет данное действие благодати законченным, тогда надо ему начать еще более внутреннее делание: кто часто видит духовное делание завершённым, тот часто должен и начинать<sup>1</sup>.

Начало и конец действия в исихастском сознании нерасторжимо сопряжены. От исихаста требуется положить начало добродетели и увенчать ее, привести к концу, – настаивает авва Нил. Это приведение доброго дела к концу он связывает с постоянным начинанием дела, которое возрождает человека: обновляемый праведник сейчас родился в одном каком-либо добром деле, а если сделает другое добро, снова родится<sup>2</sup>. Все время обновляя духовное действие, человек дает возможность сбыться себе небывалому. Отсутствие у подвига временного завершения можно рассматривать как утверждение епектасиса: «Полнота и слава света Его (Бога. – П. С.) будет бездной преспеяния и началом без конца (*ἀτέλεστος ἀρχή*). Как имеющие Бога вообразившимся внутри, они (святые) предстанут Тому Самому, Кто блистает неприступным (светом): таким образом конец в них является началом славы; излагая же яснее свою мысль, (скажу:) в конце они будут иметь начало и в начале конец (*ἐν τέλει ἔξουσιν ἀρχὴν καὶ ἐν ἀρχῇ τὸ τέλος*)»<sup>3</sup>.

Исихаст хранит свое первоначальное устремление к цели, и конечный пункт, которого он достигает, становится исходной точкой для нового достижения, и так далее.

---

Благодать – это Бог в Его действии, это божественная энергия, которую дает Бог, а человек воспринимает ее как высшее благо.

<sup>1</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы. Указ. изд. С. 131.

<sup>2</sup> Преподобный Нил Синайский. Слово подвижническое. Письма. Указ. изд. С. 96, 138–139.

<sup>3</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С. 122; SC Vol. 156. P. 172.

Подвижничество остается начинанием до самой смерти подвижника, оно пожизненно, усовершенствование продолжается до смертного часа, который может последовать в любой момент, поэтому в исихастском корпусе можно прочесть: «Будь только попечителен, чтобы в то время, когда душа твоя отрешается от сего бедного тела, оказать тебе подвизающимся, поспешающим»<sup>1</sup>. Куда поспешает исихаст после ступени синергии? К началу ступеней совершенства. Аскет получает опыт совершенства на высших ступенях, на самом пределе человеческих возможностей, на границе человеческого бытия. О подобном опыте свидетельств немного, Григорий Синаит признает, что путь к истине – «говорить сокращенно о предельном (*τὰ ἄκρα*), имеющем громадную широту, вместе с обуславливающим его средним»<sup>2</sup>. Действительно, в основном исихастские тексты посвящены начальным ступеням. На средних и высших ступенях опыт весьма далек от знакомой всем повседневной жизни, и ему непросто дать адекватное истолкование. К этому добавляются трудности текстологического характера, поскольку опыт совершенства засвидетельствован в немногих кратких словах. Тем не менее ступени совершенства предоставляют исследователю ценную возможность – узнать о том, что человек переживает на пределе своего бытия. В описаниях опыта на границе человеческого бытия исследователь этого опыта получает свидетельство, помогающее определить «феномен человека», прочертить онтологическую линию, отделяющую человеческое бытие от инобытия.

---

<sup>1</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 387.

<sup>2</sup> Преподобный Григорий Синаит. Указ. изд. С. 86.



## ГЛАВА VI.

### СТУПЕНИ СОВЕРШЕНСТВА

Исихаст борется за достижение совершенства, зная, что достигнуть его естественным развитием человеческой природы принципиально нельзя. Совершенство человека есть дар-энергия от Бога<sup>1</sup>; в полном смысле слова совершенство божественно, отсюда просматривается связь аскетической борьбы за совершенство и стремления аскета к обожению. Исихасты говорят о достижении человеком совершенства с важными оговорками: «Достигнем совершенства по человеку, насколько это возможно»<sup>2</sup>. На страницах «Добротолюбия» можно прочесть о «совершенстве, которое всегда несовершенно» (Игнатий и Каллист Ксанфопулы). Как и для Григория Нисского, писавшего об эпектасисе, для Ксанфопулов человек даже в эсхатологической перспективе не обладает полнотой совершенства. Возрастание в совершенстве продолжается всегда; таким образом, даже будущая вечность человеческого бытия оказывается динамичной, а не статичной. Тем более в настоящей жизни несовершенство в совершенствовании побуждает исихаста постоянно действовать и не довольствоваться уже достигнутой ступенью восхождения, сколь бы высокой она ни была.

Аскетические тексты обнаруживают понятие о совершенстве в сильном и в слабом значении слова<sup>3</sup>. Вот пример

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 427.

<sup>2</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ. изд. С. 44.

<sup>3</sup> Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек: теология и философия образа. М., 1997. С. 56–57.

сильного словоупотребления: человек «сколько бы ни возвышался, не достигнет совершенства восхождение ведения его, пока не наступит оный век славы»<sup>1</sup>. Пример слабого словоупотребления дает Варсануфий Великий: «Есть же три мужа совершенных пред Богом, которые превзошли меру человечества <...> Иоанн в Риме, Илия в Коринфе и еще некто в епархии Иерусалимской»<sup>2</sup>. В корпусе, написанном именем Макария Великого, есть фрагмент, сочетающий речь о бесстрастии в сильном и слабом смысле слова: «Человек не может отрицать того, что он еще несовершенен и не вовсе свободен от греха. Можно же сказать, что он и свободен, и не свободен <...> Впрочем, в иные времена приходил я в совершенную меру, вкушал и испытывал оный век <...> наученный опытом, знаю, каков совершенный человек»<sup>3</sup>. Отмеченные два типа словоупотребления зависят от выбора точки отсчета. То, что со ступеней покаяния и борьбы со страстями представляется совершенством, с точки зрения мистических ступеней представляется несовершенным. Разное словоупотребление даже ключевых для исихастов понятий объяснимо тем, что с переменной опыта несколько меняется смысл, вкладываемый в одни и те же слова<sup>4</sup>.

Человеку свойственно двойное несовершенство – это тварность (оначаленность бытия) и падшесть (оконечность бытия). Оначаленность и окончечность бытия не в последнюю очередь являются темпоральными характеристиками. С античности главной характеристикой

<sup>1</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 405.

<sup>2</sup> Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 1995. С. 358.

<sup>3</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 427.

<sup>4</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Сборник статей. СПб., 1994. С. 47.

совершенного бытия считалась его самодостаточность. Начальный человек обладает заимствованным от Бога бытием, и потому в сильном смысле слова совершенство относится только к Богу<sup>1</sup>. Григорий Палама проводит различие между совершенным и совершеннейшим: «Как еще можно говорить, что сыны будущего века будут возрастать не бесконечно, получая благодать от благодати и неустанно продвигаясь радостным путем восхождения? Всякий дар совершенный (τέλειον) свыше<sup>2</sup>, а не совершеннейший, потому что совершеннейшее возрастать не может (τελειώτατον προσθήκην οὐκ ἐπιδέχεται)»<sup>3</sup>. Устремленный к сверхъестественному совершенству исихаст ощущает себя несовершенным, даже пройдя ступени очищения и просвещения: «Имеющие в виду совершенство достигают двух прекрасных приобретений: в усиленном и непрерывном подвиге стремятся они к концу в надежде прийти в сию меру... и признают себя малыми, как не достигшими еще совершенства»<sup>4</sup>.

Сравним учение о совершенстве в исихазме и мессалианстве. Такое сравнение актуально, поскольку исихазм путают с мессалианством<sup>5</sup>. Представители мессалианства считали, что суровый подвиг пустытника (от 3 до 12 лет) делает человека безоговорочно совершенным, из аске-

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Концепция совершенного человека... Указ. изд. С. 55.

<sup>2</sup> См.: Иак 1:17.

<sup>3</sup> Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 168. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 517.

<sup>4</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 339.

<sup>5</sup> Эта путаница ставит под вопрос аутентичность исихастского опыта, его принадлежность к патристике и даже к христианской традиции как таковой, поскольку в восточно-христианской и западно-христианской традициях мессалианство имеет репутацию псевдомонашеской ереси.

та исходит бес, в него вселяется Святой Дух. И он уже не может совершить греха, он становится бесстрастным во всех своих поступках, каковы бы они ни были. Тем самым мессалианское понятие о бесстрастии предполагает, что человек в этой жизни может стать совершеннейшим, достичь необратимого совершенства. Даже когда мессалианские наставники совершали неблаговидные поступки, то их окружение объясняло это тем, что нам кажется, что совершенный человек удовлетворяет блудную страсть, на самом деле он не может согрешить, и о том, что он делает, остальные не могут рассуждать, пока сами не достигнут бесстрастия.

Таким образом, у мессалиан появилось представление о духовной элите, которой можно то, что не позволительно остальным. С исихастской традицией обстоит иначе, она чужда элитаризму. Какую бы добродетель исихаста ни взять, последним пределом ее совершенства будет совершенство в Боге; этот предел не достижим для тварного оначаленного человека, исихаст всегда будет стараться приблизиться к нему и никогда не приобретет совершенство в качестве своего неотъемлемого свойства<sup>1</sup>. Кроме того, исихасты считают, что человеку доступен опыт выше бесстрастия, но он не может на него взойти через подвиг, своими силами. Итак, понятия о бесстрастии в исихазме и мессалианстве отличаются по своему антропологическому содержанию, то же самое относится к учению о непрестанной молитве у исихастов и мессалиан<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 530.

<sup>2</sup> Продемонстрируем отличие мессалианства от исихазма на примере египетского исихаста аввы Лукия. Однажды мессалиане пришли к Лукию и сказали, что ради непрестанной молитвы не работают. Лукий спросил гостей: вы не едите? Они отвечали: едим. Старец поинтересовался: когда вы спите, кто за вас молится? Ответа не последовало. Не дождавшись объяснения, старец сел плести веревку и рассказал о простом пути к круглосуточной

\* \* \*

На ступени бесстрастия отношение человека к страстям таково: «Та душа имеет бесстрастие, которая приобрела такой же навык в добродетелях (*ἢ οὕτως ποιῶδεισταιῖς ἀρεταῖς*), какой страстные имеют в сластях<sup>1</sup> (страстях) <...> Если крайняя степень (*πέρας*) сребролюбия есть то, когда человек не может перестать собирать богатство или не насыщается им; то высота нестяжания состоит в том, чтобы не щадить и тела своего»<sup>2</sup>, не говоря уже о том, чтобы не щадить имущества. Бесстрастие составляет для человека божественную страсть, человек загорается бесстрастной любовью к Богу и ближним. В свою очередь, любовь определяется апостолом Павлом как совокупность совершенства (Кол 3:14); апостол Иоанн утверждает, что Бог есть любовь (1 Ин 4:8). Значит, энергия Бога есть энергия Любви, она обнаруживает свое действие в человеке постепенно; к совершенной *любви Божией* исихаста возводит покаянный *страх Божий* через целый ряд ступеней. В бесстрастном человеке страсти изнемогают, теряют свою разрушительную дееспособность<sup>3</sup>. Бесстрастный исихаст

молитве: рукоделие не мешает человеку молиться словами 50-го псалма и дает деньги на хлеб себе и на подавание нищим, которые молятся за своего благодетеля, пока он спит (см.: Древний патерик. Указ изд. С. 237). Таким нехитрым образом организуется неусыпающая молитва о Лукии. За такой круглосуточной молитвой «вскладчину» со временем может последовать и опыт личной непрерывной молитвы.

<sup>1</sup> В греческом тексте стоит слово *ἡδοναῖς*.

<sup>2</sup> Лествица... Указ. изд. С. 456; PG T. 88. Col. 1149.

<sup>3</sup> В русском переводе Исаака значит: «... страсти изнемогли в них, и нелегко могут восстать на душу» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 210); в греческом переводе соответствующий фрагмент звучит следующим образом: *ἡσθένησαν ἐν αὐτοῖς τὰ πάθη, καὶ οὐ δύνανται εὐχερῶς ἐπαναστήναι κατὰ τῆς ψυχῆς. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 310).* Данное фессалоникийское издание Исаака воспроизводит текст, напечатанный в Лейпциге в 1770 г. Исаак писал по-сирийски, тем

упраздняет страсти, и ему не приходится уделять постоянное внимание страстным помыслам, он успешно воздерживается от злых дел, хранит сердце от сосложения и сочетания греху. Опытные в хранении бесстрастия подвижники устраняются от самого простого и голого мечтания, что не оставляет возможности и для прилога помыслов, как отмечает Максим Исповедник.

За время своей жизни исихаст не очищается от страстей совершенно, хотя и очищается непрерывно. Почему же? Бесстрастная чистота бесконечна<sup>1</sup>. Как пишет Иоанн Лествичник, бесстрастие есть «совершенное совершенных несовершенное совершенство (*ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειωτής*)»<sup>2</sup>. Ступень бесстрастия дает аскету залог вечного совершенства, воскрешает душу человека прежде воскрешения тела – в таких эсхатологических понятиях описывает бесстрастие Иоанн Синайский. С одной стороны, бесстрастие есть свершение, с другой стороны – некое начинание. Примерно то же справедливо и для предыдущих ступеней. Сведение ума в сердце есть свершение безмолвия и начинание непрестанной молитвы, то есть завершение одного аскетического делания и начинание другого аскетического делания. Бесстрастие есть свершение всего аскетического пути и начинание мистического опыта<sup>3</sup>. Подвижник, восходящий на аскетичес-

---

не менее сослаться на греческий перевод Исаака в исследовании по антропологии имеет смысл. Кстати, отметим, что некоторые важные понятия и в сирийском оригинале звучат по-гречески (например, «созерцание»), и рукописи с греческим переводом Исаака достаточно древние, чтобы уделять им первостепенное внимание даже с точки зрения чисто текстологической.

<sup>1</sup> Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Указ. изд. С. 111.

<sup>2</sup> Лествица... Указ. изд. С. 454; PG T. 88. Col. 1148.

<sup>3</sup> Благодатная молитва освобождает аскета от страстей и дает ему предощущение эсхатологической вечной жизни. На вопрос о том, что такое молитва, Исаак Сирий отвечает: «Свобода и уп-

кие ступени, не может взойти на мистические ступени, он может только быть восхищен к мистическим ступеням божественной силой. И если человек покусится взойти к чистой молитве, то полученный им мистический опыт не будет истинным. Что это значит для нашей темы?

Непрестанное восхождение человека (эпектасис) на ступени бесстрастия как бы останавливается перед недостижимыми высотами мистики, и простираение подвижника вперед становится непростирающимся вперед-простираением. Подвиг не останавливается и не приостанавливается, однако останавливается дальнейшее восхождение, потому что следующая ступень, более высокая, чем бесстрастие, – восхищение ума, а не восхождение ума<sup>1</sup>. Подвиг бесстрастного состоит в том, чтобы хранить бесстрастие и достигать совершенства во всегда несовершенном совершенстве бесстрастия. Какое время соответствует несовершаемому совершенству? В какое время начинается «конец подвига»?

Человек, восходящий к бесстрастию, переживает весьма важное переустройство своих энергий: по достижении

разднение ума от всего здешнего, – сердце, совершенно обратившее взор свой к вожделению уповаемого в будущем (Εὐκαιρία καὶ σχολή τῆς διανοίας ἐκ πάντων τῶν ἐνταῦθα, καὶ καρδία ἐπιστρέψασα τελείως τὴν αὐτῆς ὄρασιν εἰς τὴν ἐπιπόθησιν ἐκείνης τῆς ἐλπίδος τῶν μελλόντων)» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ.изд. С. 206. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 306).

<sup>1</sup> Установку на то, чтобы не простирается на опыт, не доступный аскету в настоящий момент, исихасты соблюдают со ступени покаяния: если старец видит, что послушник «летит на небо», перепрыгивая через *несколько ступеней* восхождения, то старец «сдерживает послушника за ногу», прерывая незаконный подвиг, чтобы уберечь послушника от прелести и великого падения. Эта установка на самоограничение, скромность, самоотстранение от пустой мечтательности постепенно развивается в аскетические добродетели смиренномудрия и трезвомудрия. На ступени бесстрастия эта установка видоизменяется: аскет не должен претендовать на то, чтобы оказаться на *ближайшей* к бесстрастию мистической ступени.

бесстрастия энергии человека освобождаются от рабства страстным помыслам в степени несовершенства, и в человеке высвобождается колоссальная энергия. Какую перемену это событие вызывает в антропологическом времени? Если до ступени бесстрастия мы говорили о непрерывном линейном времени, а после ступени бесстрастия время становится прерывистым, то не является ли время бесстрастия некой переходной разновидностью времени? Как ее назвать и в чем состоит ее переходный характер? Будет ли время бесстрастия каким-то непрерывно-прерывистым или прерывисто-непрерывным временем? Лучше будет назвать время бесстрастия сгущенным временем. Полагаю, что у нас есть для этого основания. Какие?

Во-первых, событийная наполненность у бесстрастия максимальная. Переходы подвижника со ступени на ступень в начале подвига готовятся годами, а в середине подвига переходы отличаются сравнительной стремительностью (в исихастских описаниях регулярно встречаются слова «быстро», «в этот час», «вдруг»). На средних ступенях нарастает событийность подвига, время подвига событийно уплотняется. Это происходит благодаря соединению внимания с молитвой. Молитвенный помысел усиливается на ступенях непрестанной и благодатной молитвы, становится доминирующей энергией бесстрастного человека, добродетель молитвы набирает силу «божественной страсти». Воспроизводство молитвенного помысла требует все меньше энергии от аскета. Молитвенное усилие делается незаметным, наподобие физического усилия, которое человек делает на вдох и выдох. Потребность в молитве становится такой же насущной и заметной, как потребность в дыхании.

Во-вторых, временной ряд строится энергиями; вспомним рассуждения Августина о силах памяти, внимания,



ожидания, которыми строится временной ряд (прошлое настоящего, настоящее настоящего, будущее настоящего). Несомненно, бесстрастный аскет помнит о предшествующем бесстрастию опыте, несомненно, внимает опыту бесстрастия (хранит бесстрастное устройство), но ожидать последующего опыта он не может, поскольку данный опыт уже не является аскетическим. Это опыт не аскетического исступления-эпектасиса, а мистического исступления-феории. Простираание вперед на ступени бесстрастия прекращается в смысле простираания-восхождения на более высокую ступень и... продолжается в том смысле, что оно состоит в хранении бесстрастия, аскет приобретает опыт бесстрастной жизни, становится искусным в бесстрастии. Ум бесстрастного хранит движение к самодвижности ума (к самодвижной чистой молитве), не притязая взойти к опыту самодвижности.

Таким образом, бесстрастный человек совершает хранение настоящего без предвидения будущего. Временная развертка опыта бесстрастия имеет прошлое настоящего, имеет настоящее настоящего, но вот как быть с будущим настоящего? Не «заменяет» ли его настоящее настоящего, внимание бесстрастного себе? Время подвига и прерывается и не прекращается. Если бы оно просто прекратилось, то произошел бы обрыв протяженного временного ряда аскезы, и время из линейного стало бы точечным. В исихастском опыте этого не происходит. Попадая на ступень бесстрастия, аскет переживает, что время подвига подошло к концу, «кончилось», но, с другой стороны, время его духовного становления не кончается. Бесстрастие исихасты называют «концом нескончаемым». Становление человека проявляется в становлении времени человека. Мы видели, как становление человека в исихастском опыте проходит три стадии: время начала, время середины, время конца, причем время конца не означает конца временного бы-

тия человека, не означает и конца становления человека. Однако на ступени бесстрастия становление непрерывного времени подвига завершается, — это мы и условимся называть сгущенным временем бесстрастия.

В-третьих, по словам Иоанна Лествичника, бесстрастный переживает воскрешение души прежде воскрешения тела; по словам Силуана Афонского, бесстрастие преобразует тело человека, так что тело становится мощами, святыней, которое уже сейчас несет на себе печать будущего нетления<sup>1</sup>. Бесстрастие описывается в терминах эсхатологических, бесстрастный аскет как бы опережает историческое время, до всеобщего воскресения он в немалой мере предощущает будущую вечную жизнь. Разве такое личное предощущение человеком метаисторического бытия не заслуживает особого места в исследовании о времени в исихастской антропологии? Думается, можно на законных основаниях говорить об особом времени бесстрастия. Посмотрим, как описывается молитва бесстрастного аскета: «Состояние молитвы есть навык бесстрастия, который с помощью наивысшей любви восхищает любомудренный ум на духовную высоту»<sup>2</sup>. Как истолковать эти слова Евагрия Понтийского? Можно достичь бесстрастия благодатной Иисусовой молитвой, а после этого хранить бесстрастие и приобрести такой аскетический навык, который назван состоянием молитвы. То есть движение молящегося ума в благодатной молитве бесстрастного предельно стабилизируется, устанавливается, доходит до неостанавливающегося в совершенствовании совершенства. И тогда, неожиданно, в мистическое мгновение вечности энергия Любви может восхитить ум человека к чистой молитве.

<sup>1</sup> Утверждение о том, что человек, приблизившийся к совершенству, иногда способен ощутить будущее нетление своего тела, встречается в Библии (Мк 16:18) и в исихастской патристике (см.: Творения Аввы Евагрия. Указ. изд. С. 89).

<sup>2</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ. изд. С. 82.

С этим моментом связано еще одно обстоятельство, о нем пишет Евагрий: «Молитва есть отрешение [ума от всяких] помыслов. Не может связанный бежать; и ум, рабски служащий страсти, не может зреть место духовной молитвы, ибо он влачится и кружится страстной мыслью и не в силах обрести неподвижное постоянство. Когда, наконец, ум начинает чисто и бесстрастно молиться, тогда бесы нападают на него уже не слева, а справа. Они [образно] представляют ему славу Божию и принимают вид чего-либо угодного чувству, так что ему кажется, будто он уже совершенно достиг цели молитвы»<sup>1</sup>. Евагрий говорит о том, что подвижник, достигший бесстрастной молитвы (и даже чистой молитвы) остается свободным в выборе пути и способен свернуть с исихастского пути, приняв тщеславный помысел.

Евагрий дает подробные объяснения: «Это... происходит от страсти тщеславия и от беса, прикасающегося к определенному месту мозга. Я думаю, что бес, прикасающийся к названному месту [мозга], отвращает свет, окружающий ум. И таким образом страсть тщеславия проникает в разумную часть души, настраивая ум на легкомысленный лад для того, чтобы стало ощупываемым божественное и сущностное ведение (*λογισμὸν*). Поскольку же уму не докучают плотские и нечистые страсти, но в чистоте предстоит он [в молитве], то ему кажется, что в нем отсутствует всякое вражеское действие. Поэтому он принимает явление, произведенное в нем бесом, за явление божественное. А бес... [действует] на сопряженный с умом свет, изменяет его и, как мы уже сказали, формирует тем самым ум»<sup>2</sup>. Бесстрастие не гарантирует человека от ошибок в истолковании своего опыта. Тому бесстрастному подвижнику, которому кажется, что он защищен от прелести, может

<sup>1</sup> Там же. С. 84.

<sup>2</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ. изд. С. 85.

прийти видение света, вызванное психофизиологическими причинами, а не благодатной энергией. Если человек сочтет этот опыт за мистический, то он не только удалится от ступени мистической молитвы (чистой бесстрастной молитвы), он лишается также и аскетической молитвы (умно-сердечной молитвы), поскольку страсть отвращает сопряженный с умом свет, и попадает в прелести.

Как подвижнику вернуться из состояния прелести к познанию истины? Евагрий напоминает о покаянии, которым подвижник возвращается на путь: «Когда кажется тебе, что если ты молишься, то не нуждаешься в плаче о грехах, (сразу) обращай внимание на то, сколь далек ты от Бога, хотя обязан всегда пребывать в Нем»<sup>1</sup>. Эти рассуждения относятся к опытным безмолвникам, таким как Силуан Афонский. Выше мы говорили, как Силуан на молитве созерцал странный свет, после чего в нем молитва продолжалась непрерывно, но пропало сокрушение, и тогда аскет понял, что он в прелести. На какой ступени был Силуан до опыта прелести? По крайней мере, на ступени непрестанной молитвы, может быть, в нем совершалась благодатная молитва (начаток бесстрастной благодатной молитвы), поэтому Силуан подвергся искушению на предмет мистического опыта (чистой молитвы и созерцания Света). Поняв, что с ним происходит, Силуан с покаяния принялся двигаться по исихастским ступеням.

\* \* \*

Восхождение по ступеням составляет временную последовательность, которая в целом всегда остается незавершенной. Каждое отдельное событие в этой последовательности – не свершение, а начинание. Духовные начинания аскета стремятся быть максимально кратковременными, частыми и постоянно уточняемыми

---

<sup>1</sup> Творения Аввы Евагрия. Указ. изд. С. 85, 180–182.

Движениями человека к цели<sup>1</sup>. Восхождение по ступеням преобразует энергии человека, и происходит это порой необыкновенно быстро: «Господь, видя ум твой, потому что подвизаешься и любишь Господа от всей души, в единый час (*μὴ ὥρα*) удаляет смерть от души твоей (это не трудно Ему) и приемлет тебя в лоно Свое и во свет; в единое мгновение времени (*ἐν ῥοπήν ὥρας*<sup>2</sup>) исхищает тебя из челюстей тьмы и немедленно представляет в царство Свое. Богу легко все совершить в одно мгновение»<sup>3</sup>. Чем больше аскет открывает себя божественной энергии, тем короче и событийно насыщеннее становится время встречи с вечностью. В пределе оно становится мгновением вечности. Таким пределом и является чистая молитва. Предельный опыт просто не может быть продолжительным: «Естество человека не выносит долгое время предельных состояний. Некоторые из них даются лишь немногим, лишь однажды. Но в данном опыте, в кратчайший временной момент открываются такие сферы Бытия, о которых обычно люди и не подозревают: их сердце открыто для восприятия святой Жизни Бога»<sup>4</sup>.

Проходит длительное время подвига, прежде чем наступает мгновение максимальной открытости человека божественному воздействию, и после этого мгновения нужно опять-таки длительное время, чтобы опыт был усвоен и осмыслен подвижником. Это отчасти справедливо для ступеней просвещения и в большей мере относится к ступеням совершенства; в полном смысле это характер-

<sup>1</sup> Целеустремленность исихастского пути ярко выражена в текстах традиции, см., например: Добротолюбие. Т. 2. Указ изд. С. 7–8.

<sup>2</sup> Это греческое словосочетание можно перевести и так: в решающий момент часа.

<sup>3</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ изд. С. 201; PG Т. 34. Col. 685, 688.

<sup>4</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С. 97.

но для мистических ступеней. Феофан Затворник пишет об открытости человека: «Предание себя Богу есть внутреннейший, сокровеннейший акт нашего духа, мгновенный, как и все, но не мгновенно достигаемый, а зреющий постепенно, продолжительно или кратко, судя по умению и благоразумию делателя-христианина»<sup>1</sup>. Если делатель-аскет готов к восприятию мистического опыта, то Бог в одно мгновение и на одно мгновение делает аскета созерцателем-мистиком.

Исаак Сирин оговаривает, что предельный опыт на молитве предваряется восхождением по ступеням молитвенного делания: «Все роды и виды молитвы, какими только люди молятся Богу, имеют пределом чистую молитву»<sup>2</sup>. Мы замечали, как видоизменяется молитва аскета, она переходит от устной к умной, движется затем к умно-сердечной, непрестанной, благодатной; все это ступени аскетической молитвы, в отличие от них чистая молитва – нежданный и непрошенный опыт богообщения. После чистой молитвы никакой иной молитвы Исаак Сирин не усматривает (*μετὰ τὴν καθαρὰν προσευχήν, ἄλλη προσευχή οὐκ ἔστι*<sup>3</sup>): «Досего только предела всякое молитвенное движение и все виды молитвы доводят ум властью свободы. Потому и подвиг в молитве. А за сим пределом будет уже изумление, а не молитва»<sup>4</sup>, потому

<sup>1</sup> Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. М., 1994. С. 304.

<sup>2</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 61. Греческий текст: πάντες οἱ τρόποι καὶ τὰ χρήματα τῆς προσευχῆς, ἅτινα τῷ θεῷ προσεύχονται οἱ ἄνθρωποι, μέχρι τῆς καθαρᾶς προσευχῆς διορίζονται (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 134).

<sup>3</sup> Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 135.

<sup>4</sup> Греческий текст: Μετὰ δὲ τοῦτον τὸν ὄρον ἐκπληξίς ἔσται τότε, καὶ οὐχὶ προσευχή. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Там же).

что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвою молится ум»<sup>1</sup>. Молящийся ум совершает движение, то есть молитвенный подвиг, до времени, когда ум восхищается от молитвословия к молитвенному изумлению (*ἐκπληξίς*), к созерцанию (*θεωρία*). На чистой молитве движение ума прерывается (*πέπαυται*), и время чистой молитвы – это время прерывистое. Время чистой молитвы прерывает время непрерывного подвига; до ступени чистой молитвы продолжается время благодатной молитвы бесстрастного подвижника. В момент чистой молитвы молитвенное движение ума мгновенно становится изумлением, временной ряд благодатной молитвы сменяет время, и когда уже не молитвой молится ум; наступает момент немолитвы-созерцания, отдельно стоящий миг времени, не встраивающийся в последовательный ряд линейного времени аскезы.

Даже по сравнению с человеком бесстрастным устройство энергий человека чисто-молящегося радикально отличается. Начиная со сведения ума в сердце, аскетический опыт квалифицируется в качестве экстазиса. Относительно опыта чистой молитвы опять приходится говорить об экстазисе, только о совершенно особом; при восхищении на мистическую ступень чистой молитвы человек переживает еще одно радикальное переустройство энергий. У преподобного Нила Анкирского есть описание экстазиса аскетической молитвы и экстазиса мистической молитвы. Он различает три вида молитвы: 1) молитва невнимательная, которую Нил отказывается признавать молитвой; 2) молитва внимательная, которая соответствует умной молитве или, в еще боль-

<sup>1</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 61. Греческий текст: *Διότι πέπαυται τὰ τῆς προσευχῆς, καὶ θεωρία τις ἐστὶ, καὶ οὐχὶ προσευχὴν προσεύχεται ὁ νοῦς.* (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Там же).

шей степени, умно-сердечной и непрестанной молитве; 3) молитва совершенных, которая соответствует чистой молитве.

Нерадивый человек не прилагает стараний, чтобы пребывать в подвиге, его молитва легко прерывается от кружения страстных и суетных помыслов (*Μεσολαβουμένη δὲ λογισμοῖς προσευχή*), она далека от настоящей молитвы, поскольку молящийся не знает, какие произносит слова. Нил спрашивает: будет ли Бог внимать тому, чему по рассеянности не внимает сам молящийся? Нерадивый человек произносит молитву вслух (молится простой устной молитвой) и не вкладывает свой ум в слова молитвы. Такое чисто формальное молитвословие Нил считает погрешительным<sup>1</sup>. Аскетическая молитва другая: на молитве второго вида произносятся слова (*λέγειν τὰ ῥήματα*), и ум

<sup>1</sup> Нил пишет, что если ум наблюдает за каким-либо делом, то оно становится совершенным, а когда нет, то дело принимает недолжный вид, и это погрешительно; так обстоит с повседневными домашними делами, тем более это относится к молитвенному деланию. Молитва не может быть свободна от помыслов, когда ум развлечен страстями и часто *ниспадает из исступления* (то есть ум выходит из сердца в состояние мечтательного парения), и даже *ниспадает из заключения в слова молитвы* (то есть внимательного молитвословия). Какой именно грех – или страсть – кроется в невнимательной молитве? Исихасты считают, что невнимательная молитва нарушает третью заповедь десятизакония Моисеева: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх 20:7). Невнимательная молитва по своему действию не совместима с покаянным страхом Божиим. Иоанн Лествичник так выстраивает ступени настоящей молитвы: «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении; середина ее – в том, чтобы ум заключался в слова, которые произносим или помышляем, а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу» (Лествица... Указ. изд. С. 442; PG T. 88. Col. 1132). Начало и середина молитвы по Иоанну Лествичнику соответствует второму виду молитвы по Нилу Анкирскому, совершенство молитвы по Иоанну Лествичнику соответствует третьему виду молитвы по Нилу Анкирскому.



с умилением следует за словами и знает, к Кому обращает прошение. На внимательной молитве действие ума синхронизируется с действием уст, слова произносятся с умилением, то есть с покаянным сокрушением. Навык в такой молитве не дает ей прерываться суетными помыслами, значит, время такой молитвы – линейное непрерывное.

Наконец, выше невнимательной молитвы и внимательной молитвы находится мистическая молитва. Это, так сказать, внимательная (не)молитва, такая молитва-экстасис, которая выше всякой молитвы. По характерным признакам мы видим, что Нил Анкирский свидетельствует о чистой молитве: «Высшая молитва совершенных, – некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного (*προηγουμένη τῶν τελείων προσευχή ἀρπαγή τις τοῦ νοῦ, καὶ τῶν κατὰ τὴν αἴσθησιν ἕκστασις ὀλοσχερής*), когда неизглаголанными воздыханиями (*στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*) духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца отверстое, подобное исписанной книге, и в безгласных образах (*τύποις ἀφθέγγοις*) выражающее волю свою»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 313; PG T. 79. Col. 1004. Этот текст помещен также в русском «Добротолюбии» среди творений Нила Синайского (Добротолюбие. Т. 2. Указ. изд. С. 229). Со времени, когда Феофан Затворник переводил «Добротолюбие», выяснилось, что лишь небольшая часть текстов, надписанных именем Нила Синайского, принадлежит ему, остальные принадлежат Евагрию Понтийскому и преподобному Нилу Анкирскому. В русском «Добротолюбии» раздел с творениями Нила Синайского начинают 153 главы о молитве, а завершают раздел еще 27 глав, выбранные Феофаном «из других писаний преп. Нила – о молитве». С точки зрения антропологической – подборке Феофана присуще единство аскетико-мистического опыта. С точки зрения патрологической дело обстоит так: 153 главы о молитве принадлежат Евагрию Понтийскому, последующие 27 глав о молитве принадлежат Нилу Анкирскому. Процитированный здесь фрагмент Феофан выбрал из текста Нила Анкирского, который называется «К досточтимейшей Магне, диакониссе Анкирской, слово о нестяжательности», гл. 27.

Совершенный человек может пережить такой момент одухотворения, когда молитвы становятся безгласными и неизглаголаннми, то есть не разворачиваются в последовательную внешнюю или внутреннюю речь, когда человек в один непродолжительный миг времени ставится перед Богом, как исписанный обращениями к Богу живой молитвослов. Нил различает три вида молитвы. Низший вид выбраковывается, он к исихастскому подвигу не принадлежит. Второй вид молитвы охватывает аскетические ступени исихастского восхождения (практику краткословной молитвы). Высшая молитва относится к мистическому восхищению ума (созерцательная, или духовная, или чистая молитва; вышемолитвословная молитва; молитва, которая выше молитвы<sup>1</sup>). В качестве примера мистического экстазиса Нил ссылается на опыт апостола Павла: Павел был восхищен до третьего неба, и не знал, в теле он или нет (2 Кор 12:2); в другое время, молясь во храме, он получил опыт исступления и откровения о будущем (Деян 22:18). Здесь те же черты экстазиса, что и у Исаака Сирина: человек чисто-молящийся теряет сознание своей погруженности в обусловленную плотскими обстоятельствами жизнь и утрачивает сознание того времени аскетической молитвы, которое было до момента до чистой молитвы.

Неправильно было бы видеть в мистическом экстазисе некий дуализм, то есть разрыв человека на бездухов-

<sup>1</sup> У Исаака Сирина чистая молитва является посредницей между нынешней молитвой людей и будущей духовной молитвой людей: «Благодать сию должно называть не духовною молитвою, но порождением молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым. Тогда ум бывает там – выше молитвы, и с обретением лучшего молитва оставляется. И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого (*ἐν ἐκστάσει γίνεται ἐν τοῖς ἀκατάληπτοις πράγμασι*)» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ.изд. С. 67. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπίσκοπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*. Указ. изд. Σ. 140).

ное тело и предназначенную к духовным высотам душу. Чистая молитва «отверзает чувства» человека к созерцанию, мистический экстазис объединяет душевные и телесные энергии человека в единении с Богом. Что происходит с энергией ума? Исаак пишет: «Ум имеет возможность различать свои движения только до предела чистой молитвы<sup>1</sup>. Как же скоро достигнет туда, и не возвращается вспять, или оставляет молитву, — молитва делается тогда как бы посредницею между молитвою душевною и духовною. И когда ум в движении, тогда он в душевной области; но как скоро вступает он в оную область, прекращается и молитва. Ибо Святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением<sup>2</sup> водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее, и не будет уже иметь в себе движения к чему-либо»<sup>3</sup>.

Ум забывает себя и свои движения вместе со временем человеческих энергий (памяти-внимания-ожидания), чистая молитва выходит из потока молитвенного краткословия: «Всякая, какого бы то ни было рода, совершаемая молитва совершается посредством движений<sup>4</sup>; но как скоро ум входит в духовные движения<sup>5</sup>, не имеет там молитвы. Иное дело —

<sup>1</sup> Греческий текст: *ἔξουσίαν ἔχει διακρίνειν ὁ νοῦς τὰς ἑαυτοῦ κινήσεις, ἕως τοῦ τόπου τῆς ἐν προσευχῇ καθαρότητος. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 137.)*

<sup>2</sup> Греческий текст: *ἔξουσίαν ἔχει διακρίνειν ὁ νοῦς τὰς ἑαυτοῦ κινήσεις, ἕως τοῦ τόπου τῆς ἐν προσευχῇ καθαρότητος. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Там же.)*

<sup>3</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 64.

<sup>4</sup> Греческий текст: *Πᾶς τρόπος προσευχῆς γινόμενος, διὰ κινήσεων γίνεται. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 135.)*

<sup>5</sup> Здесь опять тема ис-ступления ума сочетается с темой в-ступления ума. Выше говорилось, что экстазис умно-сердечной молитвы состоял в исступлении с блуждания ума периферии человека

молитва, а иное – созерцание в молитве, хотя молитва и созерцание заимствуют себе начало друг в друге»<sup>1</sup>. Молитва сравнивается с посевом хлебных зерен, а созерцание – со сбором снопов<sup>2</sup>. Исихаст вкушает плоды краткословной молитвы и приводится в изумление от неизглаголанного созерцания<sup>3</sup>, созерцание не развертывается в протяженную речь, оно есть стояние ума на границе с божественным бытием.

На ступени чистой молитвы ум перестает различать свои движения, он словно бездвижно движется, и, следовательно, рвется временная длительность, связанная с обычным – подвижным – движением. Ум выходит из потока длащегося времени<sup>4</sup>. Исаак пишет о собирании ума на молитве, которое приводит к «похищению ума» со ступеней аскетического восхождения на мистические вершины опыта: «В это время, в которое совершаются молитвословия... человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления<sup>5</sup> и погружается

---

и во вступлении ума в сердце. Ум в чистой молитве исступает из области подвижнических движений и переносится в область божественных духовных движений (τὰς πνευματικὰς κινήσεις).

<sup>1</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 61.

<sup>2</sup> Различение трудовой и созерцательной молитвы у Исаака базируется на стихе из Псалтири: «Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью» (Пс 125: 5–6). В русском переводе Исаака данная цитата из Библии приведена по-славянски, она ближе к греческому тексту и заметно отличается от русского текста Псалтири, ср.: «Ходящий хожду и плакахуся, метаяще семена своя: грядуще же придут радостью, вземлюще рукояти своя». Исаак дает анаagogическое толкование Библии, смысл его достаточно ясен: если аскетическая молитва совершается с покаянным плачем, то чистая молитва сопровождается мистической радостью.

<sup>3</sup> Греческий текст: "Ἐνθα δὲ ἀνεκλαλήτω ἐξίσταται ὁ θερίζων. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπίσκοπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 135.)

<sup>4</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Указ. изд. С. 159–160.

<sup>5</sup> Греческий текст: τὰς κινήσεις καὶ ἐνθυμήσεις. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπίσκοπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 139.)

мыслию в Едином Боге, и сердце его наполнено бывает Богом; и оттого уразумевает он непостижимое. Ибо Дух Святой, по мере сил каждого, действует в нем, и действует, заимствуя вещество из того самого, о чем кто молится; так что внимательностию молитва лишается движения<sup>1</sup>, и ум поражается и поглощается изумлением, и забывает о возделении собственного своего прошения<sup>2</sup>, и в глубокое упоение погружаются движения его, и бывает он не в мире сем»<sup>3</sup>. Мистический опыт является погружением ума в глубокое упоение духовным вином, движения ума становятся для него неразличимы, происходит крещение в Духе Святом, человек оказывается вне мира страстей, подходит к границе тварного и нетварного бытия.

Далее по тексту Исаак опять указывает на невозможность для человека во время чистой молитвы давать полный самоотчет: «Не будет там различия между душою и телом, ни памятования о чем-либо, как сказал божественный и великий Григорий: “Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделается от света Святой Троицы (*Προσευχὴ ἐστὶ, καθαρότης νοός, ἥτις μόνη ἐκ τοῦ φωτὸς τῆς ἁγίας Τριάδος μετὰ ἐκπλήξεως τέμνεται*)”»<sup>4</sup>. Обратим внимание, что Исаак связывает мистико-догматическое и мистико-антропологическое рассуждение, говоря о неподвиж-

<sup>1</sup> Греческий текст: *ἐν τῇ προσοχῇ ἢ προσευχῇ ἐκκόπτεται τῆς κινήσεως. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 139–140.)*

<sup>2</sup> Греческий текст: *τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἰδίου αἰτήματος ἐπιλανθάνεται (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 140.)*

<sup>3</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 66–67. Греческий текст: *ἐν βαθεῖα μέθῃ βαπτίζονται αἱ κινήσεις αὐτοῦ (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Там же.)*

<sup>4</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 67. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Там же.*

ном движении ума. Раскрыть во всех подробностях эту связь в рамках данной книги затруднительно; по крайней мере, отметим ее в перспективе вопроса о времени мистического опыта и методов положительного и отрицательного богословия. Мистическое соединение с Богом, согласно положительному описанию у Паламы, достигается через бесстрашие, чистую молитву и созерцание Света: «Ум в чистой молитве (*τὴν εἰλικρινῆ προσευχὴν*) исступает из всего сущего. Исступление (*ἔκστασις*) это без сравнения выше отрицательного богословия (*ἀφαίρεσιν θεολογίας*): оно доступно только приобретшим бесстрашие (*τῶν ἀπαθείας ἀπειλημένων*); и единения (энергий Бога и человека – П. С.) еще нет, если Утешитель не озарит свыше молящегося... не восхитит его через откровение к видению света (*τὴν τοῦ φωτὸς ἀρπάσθη θεωρίαν*)»<sup>1</sup>.

После продолжительного времени аскезы исихаст получает мистический опыт в мгновение, пронизанное энергиями вечности<sup>2</sup>. Софроний Сахаров описывает опыт прикосновения человека к вечности: «Вечность не име-

<sup>1</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 222–223. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 569. В приведенном фрагменте Палама сравнивает опыт исихастов (ступени бесстрастия, чистой молитвы и созерцания Света) с опытом Варлаама (ущербная трактовка отрицательного богословия) и находит опыт исихастов несравненно выше и содержательнее. Далее по тексту Палама прилагает к мистическому опыту исихастов несколько мистико-эсхатологических описаний, значимых для темпорологической темы. В последнем подразделе данной главы мы обратимся к этим описаниям.

<sup>2</sup> Софроний пишет, что монаху «свойственно ощущать, что все преходящее теряет всякий смысл, если за ним не последует Божественная вечность, на искании которой сосредоточено все его существо. О, сей дивный и таинственный процесс! В молитве последнего напряжения дух наш восходит к возлюбленному Богу с быстротой, превышающей скорость света: он сотворен таковым, что в одно мгновение он пронизывает и объемлет беспредельность бездн. Когда же является Свет Божества, тогда в неизмеримо краткий срок он воспринимает откровение о богатстве духовного мира» (см.: Софроний (Сахаров),

ет 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, и Бог будет всяческая во всех (ср.: 1 Кор 15:28)»<sup>1</sup>. Слова Софрония являются не абстрактными выкладками из области школьного богословия, а выражением личного опыта.

Свидетельство Софрония о вечном мгновении относится к эсхатологической перспективе, оно приложимо до некоторой степени и к мистическим событиям. Такие события понимаются исихастской традицией как предвкушение будущей вечности, как предварительный опыт того, что во всей полноте своей человек вкусит потом. На основе личного опыта Софроний пишет о мгновении, когда Бог дает подвижнику возможность в непротяженном событии, которое происходит с участием человеческих энергий, пережить вечное торжество любви к Богу и ближним, то есть оказаться у цели его подвига. Непротяженным актом называется мистическое событие, которое возможно благодаря действию непротяженного помысла, сверхкраткого роста энергии; именно такой помысел и строит точечное время мистического опыта.

По словам Софрония, религиозный опыт имеет три стадии: 1) первоначальное соединение с Богом, когда человек воспримет посещение вечности с любовью<sup>2</sup>; 2)

---

архим. Таинство христианской жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 40).

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ изд. С. 107.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000. С. 200–202; Преподобный Симеон Новый Богослов.

период богооставленности; благодать иногда приближается, обновляет силы подвижника и снова его покидает, эта стадия нужна для вырастания человека в способности к вечному самоопределению; 3) опыт обожения; эта стадия в совершенстве не может быть длительной, поскольку обожение земное тело не выдерживает, «непременно последует “переход от смерти в жизнь”<sup>1</sup>». Если же после третьей стадии человек не переходит антропологическую границу, то он «возвращается» и удерживается на той мере благодати, при которой сохраняется способность действовать<sup>2</sup>. Третья стадия вплотную подходит к опыту метаисторическому, когда «времени уже не будет» (Откр 10:6), – не будет смены времен, какую мы переживаем сейчас. Если опыт третьей стадии продолжится у исихаста хотя бы на немного, тогда человек перейдет грань между жизнью и смертью, произойдет преодоление окончечности человеческого бытия, будет пересечена граница, отделяющая настоящий век от века будущего.

Человек проходит от первоначального опыта богообщения через опыт аскезы (вторая стадия) к опыту мистическому (третья стадия), и затем человек, как пишет Софроний, вновь обретает способность сознательно действовать, обновляется аскетическое делание, человек отсекает страстные помыслы и принимает благодатные помыслы. Затем человек вновь может взойти к бесстрастию и встанет перед возможностью еще раз испытать мистический опыт, принять тонкий помысел чистой молитвы. Помысел чистой молитвы так тонок, что его

---

Творения. Т. 2. Указ. изд. С. 499–500.

<sup>1</sup> Это новозаветная цитата, Иисус Христос в Ин 5:24 говорит о вечной жизни: «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь».

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С. 213.



трудно назвать помыслом, здесь в еще большей степени, чем в случае набега мысли, мы сталкиваемся с особым переустройством энергий человека и времени человека. В момент, когда подвижнику пришел от Бога тончайший помысел чистой молитвы, прерывается все предыдущее время подвига, ум аскета похищается; сравним это с описанным выше набегом помысла. Разумеется, время набега считается временем действия бесовской страсти, временем разрушения естественного человеческого устройства, а время чистой молитвы считается временем божественной страсти, временем преобразования естественного устройства человеческих энергий.

Приход мистического помысла к аскету описывается не только как исхищение, восторжение человека Богом, но и как нежный перенос человека от ступеней подвига к предельным для него божественным высотам бытия, как ласковое объятие всех действий человека божественной любовью: «В преимущественном смысле чистая молитва – есть редкий дар Божий, она никак не зависит от человеческих усилий, но приходит сила Божия и с неизъяснимой нежностью переносит человека в мир Божественного света, или, лучше сказать – является Божественный свет и любовно объемлет всего человека так, что он уже ни о чем не может вспомнить, ни о чем не может размышлять. Имея в виду эту последнюю молитву, Старец (Силуан. – П. С.) говорил: “Кто чисто молится, тот богослов”»<sup>1</sup>. Опять мы читаем о чистой молитве ума, который во время этого опыта не может помнить и размышлять, не произносит слова молитвы, но бытийно общается с Богом.

Опыт чистой молитвы чрезвычайно редок, однако исихасты утверждают, что и за опытом чистой молитвы есть еще мистическая ступень. Исаак Сирин уверен, что

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 124. Силуан в данном случае цитирует знаменитое изречение Евагрия Понтийского.

из многих тысяч аскетов едва ли один может так исполнять заповеди, чтобы достигнуть душевной чистоты, а из тысячи только один подвижник сподобится расторгнуть предел чистоты и принять таинство чистой молитвы<sup>1</sup>; а таинство, которое уже за этой молитвой<sup>2</sup>, вкушает едва ли один подвижник из рода в род, то есть один человек из нескольких поколений подвижников<sup>3</sup>. С каким же таинством человек встречается после опыта чистой молитвы? И какое время у этого мистического опыта?

\* \* \*

Выше чистой молитвы находится ступень созерцания нетварного Света. Ум человека проходит ступени очищения и просвещения (естественного созерцания), чтобы приблизиться к ступеням совершенства (сверхъестественного созерцания). В итоге ум очищается и обнажается от помыслов – такой чистый и нагой ум получает опыт созерцания Бога. Каллист Ангеликуд<sup>4</sup> описывает стадии аскетической подготовки к созерцанию и сам мистический опыт: «Отрешившись от временных и местных протяжений (*Ταῖς χρονικαῖς τε καὶ τοπικαῖς διαστηματικαῖς παρατήσεσι*), расстояний и от ограничительных свойств и естеств и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим (*ταύτας διεκδραμὼν νοῦς, γυμνὸς γίνεταί τῷ ὄντι*)

<sup>1</sup> Греческий текст: *τυχεῖν ἐκείνου τοῦ μυστηρίου. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Указ. изд. Σ. 135.)*

<sup>2</sup> Греческий текст: *Πρὸς δὲ τὸ μυστήριον ἐκεῖνο, καὶ μετὰ ἐκείνην. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευῆ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. ὁῶῶ. ὡῶῶ. Σ. 135–136.)*

<sup>3</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 62.

<sup>4</sup> К имени преподобного Каллиста в рукописях чаще всего добавляется имя Ангеликуда (с некоторыми разночтениями: Антиликуд, Тиликуд, Ликуд), а также его тексты фигурируют под именем Катафигиота и Меленикиота. В «Добротолубии» мы найдем тексты Каллиста Ангеликуда под именами Каллиста Патриарха, Каллиста Тиликуда и Каллиста Катафигиота.

<...> вследствие покоя мыслей и безмолвия, он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности в духодвижной Божественной силе и осиянии сердца (*ἀοριστία ὑπερφυσῶς βεβηκῶς ἐν καρδίας πνευματοκινήτῳ θεία δυνάμει καὶ ἐλλάμψει*), которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума (*τῆ τοῦ νοῦς θεωρία*) простираются в бесконечность. Тогда мир Божий восходит в душе... неизреченная радость и невыразимый восторг (*ἄρρητος χαρά, καὶ ἄφραστος ἀγαλλίασις*) от Святого Духа и изумление, превысшее разума, овладевает ею <...> ум, просветившись, повергается в изумление от недомысленного безмолвия (*ὁ νοῦς εἰς ἐκπλήξεις κεῖται πεφωτισμένος ἀνεγνωήτου ἀφραστότητος*)»<sup>1</sup>. В изумлении ум переживает опыт обожения.

Аскетическая подготовка состоит в отложении помыслов – греховных и вообще относящихся к тварному бытию с его временной и пространственной длительностью. Совершается отложение сформировавшихся стереотипов, сложившихся мыслей и едва различимых помыслов. Ум, очищенный от помыслов, становится безобразным, и может безобразно созерцать безобразного Бога, когда энергия обожения окажет на него свое непротяженное воздействие. Ум и сердце в опыте созерцания Света фигурируют как единое энергичное целое, Каллист говорит о созерцании ума и об осиянии сердца. Ум достигает границы человеческого бытия, за которой начинается полнота божественной безначальности и беспредельности<sup>2</sup>. Итак,

<sup>1</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ. изд. С. 67; PG T. 147. Col. 892.

<sup>2</sup> Слова Каллиста о бесконечности и непостижимости в опыте мистического созерцания связаны с античной апофатической теологией, а не с возрожденческой антропологией. Для эпохи Возрождения было свойственно мыслить бесконечный мир и человека бесконечного. Для Каллиста бесконечность открывается именно в опыте границы–конца человеческого бытия, и апофатическая бесконечность воспринимается как катафатическое осияние сердца.

опыт созерцания Света, согласно Каллисту Ангеликуду, нужно признать темпорально непротяженным.

Традиция исихазма известна в первую очередь как мистика Света: «Бог <...> есть как бы свет, вернее же, источник умного и невещественного света»<sup>1</sup>. Свет – это нетварные энергии, боготворящие человека: «Свет Твой (это) – Ты, Боже мой»<sup>2</sup>. Исихастскую мистику Света не стоит принимать в качестве литературного образного ряда, картинно облакающего пышными одеждами абстрактную истину, или в качестве доктрины об умозрении, которое строится как система рассуждений и интуиций, заслоняющих жизненный опыт абстрактными понятиями<sup>3</sup>. Исихастское созерцание не укладывается в ряд визионерских практик, типичных форм мистики света, которые можно найти в любой религиозной традиции мира. Остановимся на этом подробнее.

Иудейская традиция делала акцент на слышании Бога и послушании Богу. Библейское откровение выражено так: «Слушай (אזן), Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть» (Втор 6:4). Опыт восприятия божественного бытия очами, опыт мистического умозрения присущ дохристианской греческой традиции. Существительное «Бог» (θεός) греки производили от глагола «созерцать» (θεᾶσθαι). На этой основе Каллист Ангеликуд рассуждает о возможности мистического созерцания: рождение уподобляет рожденное родящему; человек, переживший благодатное возрождение, как причастник Бога становится богом и созерцателем, потому что от созерцания Бог име-

<sup>1</sup> Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 264. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Указ. изд. Σ. 610–611.

<sup>2</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ изд. С. 208.

<sup>3</sup> Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 70.

нуется Богом<sup>1</sup>. Мистическое созерцание для исихастов, по сути, тождественно богоуподоблению: «Что ум видел, то он и ощутил, или даже стал таковым»<sup>2</sup>.

Созерцание исихаста больше, чем просто его личный опыт, оно является онтологическим событием, оно не есть какое-то «шестое чувство», но преображение человека, при котором все его духовные и телесные силы открываются общению с Богом<sup>3</sup>. Обожение преобразует все органы чувств, в первую очередь зрение, поскольку оно обеспечивает теснейшее соприкосновение человека с воспринимаемым<sup>4</sup>. Если слуху свойственна длительность восприятия, то зрение действует сразу, вмиг. Мистическое событие, которое совершается «по образу зрения», происходит как мгновенное общение человека и Бога<sup>5</sup>. Исихастская мистика выходит за пределы непрерывного времени к созерцанию несозерцаемого, что роднит ее с библейским опытом богообщения<sup>6</sup>.

ОТ

<sup>1</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ изд. С. 28–29. Здесь возрождение человека совпадает с новотворением, то есть в опыте созерцания Бог творит человека богом (богом-по-благодати-мистического-созерцания).

<sup>2</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ изд. С. 40.

<sup>3</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М., 1997. С. 163–164; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Указ изд. С. 160–172.

<sup>4</sup> Именно очи ума открывают молящегося человека воздействию божественной энергии: «Как зрение лучше всех других чувств, так и молитва божественнее всех добродетелей» (Творения Аввы Евагрия. Указ изд. С. 92).

<sup>5</sup> Хоружий С. С. О старом и новом. Указ. изд. С. 416–417.

<sup>6</sup> Библия передает опыт богоявления в гласах, в речах пророков, которые говорили от лица Бога; встречаются яркие образы, которые воспринимаются читателями как описания визуального ряда. Такими образами богаты эсхатологические пророчества Библии, достаточно указать на Апокалипсис. Замечательные художники

Созерцание нетварного Света подвижники описывают не как продолжительное сияние, а как вспышку. Созерцание вспышки указывает на мгновенный опыт. Это мистическое мгновение не является ни сверхкоротким временным интервалом, ни точкой на прямой времени, подобной всякой другой точке. Мгновенная вспышка прерывает последовательность хронологического времени, поскольку качественно отличается от любого элемента этой последовательности<sup>1</sup>. Экстасис созерцания Света состоит в том, что исихаст выходит из себя, то есть из непрерывного потока антропологического времени, в котором до последнего мгновения проходило его восхождение по аскетическим ступеням. Экстасис описывается именно как внезапное нахождение себя вне непрерывного хронотопа; при «восхищении вне себя» Симеон Новый

---

много раз пытались иллюстрировать Апокалипсис, представив его в гравюрах, скульптурах, на полотнах с помощью изощренных изобразительных средств, и всегда подобные попытки сделать зримым библейский текст были неубедительны. Почему? Потому что пророк описывает неопишуемое, созерцает несозерцаемое, видит безвидное – точно так же дело обстоит и с исихастским опытом созерцания, он, кстати сказать, также имеет отношение к эсхатологической реальности. Помимо новозаветного Апокалипсиса, указанную особенность можно наблюдать в ветхозаветных книгах пророка Иезекииля, Песни Песней. Книга Песни Песней не допускает буквального прочтения, иначе она превращается в эротическую поэму, которая остается чуждой всему библейскому канону. Песнь Песней традиционно прочитывается анагогически, как поэтическое описание опыта общения человека с Богом. Под образом жениха подразумевается Бог, под образом невесты – человек и вообще народ Божий. Описания невесты прочитываются прекрасно, но если попытаться, буквально следуя тексту, зарисовать образ невесты, то образ тут же рассыпается – вместо прекрасного выходит чудовищное, химерическое. Так образы Библии далеки от наглядности: безвидное видение составляет особенность библейского и исихастского опыта созерцания.

<sup>1</sup> Качественное отличие обусловлено тем, что в мистическом опыте на человека действует энергия обожения, происходит фундаментальное преобразование человеческой природы.

Богослов вышел «мысленно из настоящей жизни и забыл о всем, что есть в мире сем»<sup>1</sup>. Симеон открывал свой опыт в поэтических гимнах; через аскезу он искал Бога. Симеон обращается к Богу и описывает, как его ум движется божественной любовью и на мгновение касается запредельного:

«Ум же, напрягаясь, схватывает (Тебя) чрез любовь,  
И не может удержать, поражаемый страхом  
(καὶ κρατεῖν οὐ δύναται συστελλόμενος φόβῳ),  
И снова ищет, палимый внутри.  
Вообразив же (Тебя) на мгновение в сиянии Твоем  
(φαντασθεῖς δέ σου βραχὺ τῷ λαμπητόνι),  
Он с трепетом убегает и радуется радостию.  
Ибо не может человеческая природа выносить того,  
Чтобы ясно созерцать всего Тебя»<sup>2</sup>.

Исихастские ступени даны Симеоном в их живой динамике. Симеон восходит до ступени любви и познает Бога, затем сразу же нисходит до ступени страха. В радостном покаянном трепете Симеон ищет Бога, ощущая благодатную теплоту божественного Огня в сердце. И вдруг опять он воспринимает световое действие Бога. Прошедший аскетические ступени ум переживает мгновенный подъем на ступень мистического осияния. Описанный Симеоном опыт находится на границе возможностей человеческой природы – сама природа человека этот опыт породить не может. Озарение Огнем высказано фразой о том, как ум человека, «вообразив» на мгновение Бога, убегает. Было бы ошибкой думать, что данный опыт получен в результате действия воображения. Исихастская традиция категорически против активизации воображения во время молитвы, это считается чреватой прелестью.

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 5. Подробнее см.: С. 24–25, 117–118, 132–133.

<sup>2</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С. 170; SC Vol. 174. P. 110.

Симеон, как и другие исихасты, говорит о созерцании невообразимого Света, очищенном от всякой примеси воображения. Симеон обращается 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>1</sup>. Аскеты очищают ум от помыслов-образов, Свет они воспринимают безобразно (без участия воображения, без наглядных представлений, которые бы посредничали между человеком и Богом в их общении). Бог видится – невидимым. Свет дает Себя видеть подвижнику и видит подвижника Сам, созерцание Света подразумевает совместное бытие-общение Бога и человека. Общение совершается не на вербальном или визуальном уровне, а бытийно.

Свет является тем, кто достоин явления, кто очищается от страстей, просвещается в умном делании и этим как бы подготавливается к мистическому экстаису, сознавая свою неготовность к опыту созерцания. Микрохронотоп мистического опыта невозможно вписать в макрохронотоп всего подвига по принципу часть-целое. Этот опыт выходит за пределы длящихся аскетических событий, потому его нельзя ни помыслить, ни вспомнить, связав его с определенными богословскими представлениями о Свете. Если бы воспринимаемая подвижником энергия обожения не была мгновенной и восприятие продлилось бы немного, то подвижник совершил бы прорыв в будущую вечность. Тогда человек, как таковой, перестал бы существовать – он не исчез бы, но совершенно обожился. На ступени созерцания Света начинается обожение; если это начало скольконибудь продлится, то человек станет вечным инобытием;

---

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С. 36.



предмет антропологии сменится предметом эсхатологии<sup>1</sup>.  
 О созерцании Света Симеон Новый Богослов подробно пишет в гимне XXXVII<sup>2</sup>:

«Он видится невидимо, вмещается невместимо  
 (ἀόρατον βλέπομενον, χωρητὸν ἀχωρήτως)  
 И содержится в уме моем неприкосновенно и неосязуемо.  
 Имея его, я не созерцаю, созерцаю же, пока он не ушел.  
 (Τοῦτο ἔχων οὐ καθορῶ, θεωρῶν δὲ ἀφίεν)  
 Стремлюсь быстро схватить (его), но он весь улетает  
 (τάχος ὀρμῶ τοῦ δράξασθαι, καὶ ἀφίπταται ἅπαν).  
 Недоумеваю и воспаменяюсь, я научаюсь просить  
 И искать (его) с плачем и великим смирением  
 И не думать, что сверхъестественное возможно  
 (ὡς δυνατὰ τὰ ὑπὲρ φύσιν εἶναι)  
 Для моей силы (τῆς ἰσχύος τῆς ἐμῆς)  
 или старания человеческого,  
 Но для благоутробия<sup>3</sup> Божия»<sup>4</sup>.

Невместимый для самого возвышенного и утонченного умозаключения, неприкосновенный Бог касается человека. Он остается невидимым, когда созерцается, и ум в экстазе не может удержать воспринятое им богоявление. После мистического опыта человек «поневоле» вновь оказывается на аскетическом пути, он ищет Бога через покаянный плач, борьбу со страстями в смиренномудрии, не надеясь на свои силы. Симеон неоднократно переживал

<sup>1</sup> После эсхатологического перехода «времени уже не будет» (Откр 10:6), и человек достигнет окончательного предела (εἰς ἕσχατον), то есть достигнет телоса уже по ту сторону антропологической границы.

<sup>2</sup> В серии «Христианские источники» этот гимн имеет номер XVIII.

<sup>3</sup> В библейско-патристической традиции под благоутробием понимается благосердие; сильно упрощая, можно сказать, что благоутробие предполагает благожелательность и благотворительность во всем, до конца.

<sup>4</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 158; SC Vol. 174. P. 78.

мистический опыт; вот как он описывает переход от аскезы к мистике и от мистики к аскезе:

«Являясь на краткое время (*Τοῦτο χρόνον ὀλίγον φαίνεται*)  
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  
(*Τότε ὀλίγον ὡς λεπτή αἴγλη καὶ σμικροτάτη*),

Внезапно окружив ум, восхитит его в исступление

(*αἴφνης τὸν νοῦν κυκλῶσασα εἰς ἔκστασιν ἀρπάξει*),

Но, чтобы не умер он, скоро оставит (его)

(*καταλιμπάνουσα ταχύ, ἵνα μὴ ἀποθάνη*),

С такою великою быстротою, что ни помыслить

(*ὥστε τῷ τάχει τῷ πολλῷ, μηδὲ κατανοῆσαι*),

Ни вспомнить о красоте (света) невозможному увидевшему

(*μὴ κάλλους μνημονεύειν τε συγχωρεῖν τὸν ἰδόντα*),

Дабы, будучи младенцем, не вкусил он пищи мужей  
совершенных

(*ἵνα μὴ φάγη νήπιος τροφήν ἀνδρῶν τελείων*)

И тотчас не расторгся<sup>1</sup> или не получил вреда, изблевав (ее)<sup>2</sup>.

Окружающий подвижника мир в момент мистического опыта как бы уступает место Богу, и тончайший помысел Света на миг становится окружающей человека действительностью. Он неуловим для ума силами памяти и умопостижения, обращенного в прошлое или будущее. Полнота созерцания Света доступна совершенным в будущей вечности, теперь же этот опыт носит урывочный, предварительный характер. В настоящее время это предельный для человека опыт. Если Бог будет воздействовать на человека большей мерой благодатной энергии, чем на ступени созерцания Света, то человек не сможет вос-

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 213.

<sup>2</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С. 159; SC Vol. 174. P. 78, 80.

принять такой опыт и тем более сохранить его (человек расторгнется; получит вред, изbleвав пищу)<sup>1</sup>. Продолжим следить за тем, как пишет Симеон Новый Богослов об аскетическом пути после мистического опыта:

«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  
 обессилеваем,  
 Он приходит на помощь, восходя издали<sup>2</sup>,  
 И дает мне почувствовать (*αισθάνεσθαι με*) его  
 в моем сердце.  
 Пораженный и задыхаясь, я хочу удержать его.  
 Но (вокруг) все – ночь».

После посещения Света Симеон ощущает божественное водительство, руководящую его действиями силу, которая оставляет свободу выбора действий за человеком. Подвижник обнаруживает, что встреча со Светом происходит не тогда, когда он прилагает все свои силы к этому, а когда он обессилевает и сознает собственную неспособность к встрече и такое недостойнство, которое делает встречу невозможной. В этот момент смиренномудрие пронизывает Симеона, он безмолвствует и, внимая себе, сосредоточивается на настоящем, не заглядывая с ожи-

<sup>1</sup> О предельном характере мистического опыта мы приводили выше цитату из Софрония Сахарова.

<sup>2</sup> Что означает созерцание Света издали? Возможно, для понимания этого будет полезен следующий текст Софрония Сахарова: «Он Своею рукою достиг меня в моем гибельном полете в бездне мрака и возвел в то “место”, из которого я увидел Свет Его Царства. Когда окончилось сие вневременное видение, я оказался в среднем состоянии: я видел еще Свет, но как бы вдали, и вместе ясно помнил и ощущал в себе не-бытийный мрак. И дух мой был в ужасе от “прошлого” моего, и душа потянулась к святому Свету, предавшись покаянному плачу» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Указ. изд. С. 217).

данием в будущее. Мирское прошлое Симеоном забыто, на созерцание Бога рассчитывать не приходится. Что же остается? Покаянное самосоотнесение и самоотстранение. В этот момент Свет дать почувствовать в умно-сердечной молитве Свое приближение, Свет нисходит к человеку, а человек переживает возношение к Свету. Симеон получает опыт боговидения и на этот раз также не может понести его сколько-нибудь продолжительное время. Свет мгновенно является и скрывается, и Симеона окружает ночь общечеловеческого существования. Что ему делать? Симеон тотчас принимается за покаяние. Покаяние сосредоточивает Симеона в кратком интервале настоящего времени, он забывает все и ни на что не надеется. Печаль ради Бога вызывает у него плач по Богу и память Божию. Печаль по Богу сменяется радостью по Богу, и утешенный Симеон готов прервать покаянную просительную молитву, чтобы, думается, перейти к благодарственной молитве, но здесь происходит непредвиденное событие. В келье никого нет, однако Симеон ощущает прикосновение. Чье это воздействие? Явно не человеческое: келья пуста. Может, демонский прилог пытается вызвать ощущение божественного воздействия<sup>1</sup>? Реакция Симеона не заставляет себя ждать, он вновь принимается за покаянный плач.

Оценить этот поступок Симеона мы можем из сравнения его с Силуаном Афонским. Силуан также приобрел мистический опыт и искал богообщения долгие годы. И вот однажды на молитве перед иконой появился демон, может быть, как ангел Света<sup>2</sup>. Симеон обращается в покаянной молитве к Богу и получает ответ, что наважде-

---

<sup>1</sup> Подобный опыт прелести описывает Евагрий, говоря о бесстрастных подвижниках, то есть как раз об исключительно опытных исихастах, которые проходят испытание действием ложно-мистических прилогов, созерцаниями странного света.

<sup>2</sup> Апостол Павел пишет, что «сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор 11:14).

ние он терпит по гордости; если он смирится, то действия прелести прекратятся. Силуан принял этот божественный помысел-ответ, и сразу же началось его восхождение к чистой молитве. Отсюда понятно, почему Симеон начинает-продолжает плач о своей несвободе от страстных помыслов. Подвижник плачет, вдруг Свет приходит к нему и мгновенно уходит. Как только Симеон получает опыт, тождественный предыдущему мистическому опыту, сразу же опыт прекращается. Свет улетает, остается Огонь, очищающий душу от страстных помыслов и просвещающий душу, чтобы она могла познавать Бога и себя. Вот как пишет Симеон:

«Забывая все (*Πάντων ἐπιλανθάνομαι*), я сижу и плачу,  
Не надеясь (*μὴ ἐπελπίζων*) в другой раз таким же  
образом увидеть его.

Когда, вдоволь наплакавшись, я хочу перестать  
(*παύσασθαι*),

Тогда он, придя, таинственно касается моего темени  
(*τότε ἐλθοῦσα μυστικῶς κρατεῖ τῆς κορυφῆς μου*).

Я заливаюсь слезами, не зная, кто это;

И (тогда) он озаряет (*καταυγάζει*) мой ум весьма  
сладостным светом.

Когда же узнаю я, кто это, он тотчас улетает

(*Ὅταν δὲ γινῶ ἥτις ἐστίν, ἀφίπταται συντόμως*),

Оставляя во мне огонь Божественной любви к себе...

Мало-помалу через терпение он разгорается...

Его угашает расслабление и развлечение домашними  
(вещами)»<sup>1</sup>.

И дальше Симеон рассказывает об усвоении мистического опыта: Огонь беседует с ним, объясняя ему, как он восхитил Симеона от мирских страстей. Огонь-Свет сопричастствует Симеону днем и ночью, показывая ему Себя в опыте, выходящем за пределы циклов физического

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 159–160; SC Vol. 174. P. 80, 82.

времени (дня и ночи) и биологического времени (бодрствования и сна). Это явно опыт экстазиса, но какого именно экстазиса? Вероятно, экстазиса умно-сердечной молитвы, которая не набрала еще силу непрестанной молитвы, поскольку Симеон говорит, что он не хочет терять времени на ночной сон и не слышит внешних звуков – значит, молитва в нем не сохраняется круглосуточно. Обратимся к тексту. Симеон пишет:

«Итак, меня содержат стены и удерживает тело,  
Но я поистине, не сомневайся, нахожусь вне их.  
Я не ощущаю звуков... все страсти бежат (от меня),  
И я постоянно ночью и днем вижу свет  
(*Καὶ φῶς ὄρω διὰ πάντος ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ*).

День для меня является ночью, и ночь для меня есть день.  
И спать я не хочу, ибо это потеря для меня.

Когда меня окружают всякие беды

И, казалось бы, низвергнут и преодолеют меня,

Тогда я, внезапно оказываясь с ним (светом) вне всего  
(*ἔξω πάντων εὐρίσχομαι σὺν αὐτῇ αἴφνης τότε*)

Радостного и печального, и мирских наслаждений,

Наслаждаюсь неизреченной и Божественной радостью,

Увеселяюсь красотой его, часто (*συχνῶς*) обнимаю его,

Целую и поклоняюсь»<sup>1</sup>.

Исихаста окружают лукавые помыслы печали, он борется со страстями, они бегут от него, и неожиданно он получает радость личного общения с Богом в Свете. Свет укрепляет (*ἀνισχύει*), то есть дает энергию обессилевшему в невидимой брани подвижнику, иными словами, высвобождает связанные страстями энергии исихаста. Наконец, подвижник созерцает самомалейший проблеск Света. Вспышку вечности, посетившую мистика на миг, нельзя заставить повременить с уходом, нельзя упросить, невозможно создать условия, подходящие для продолжитель-

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 160–161; SC Vol. 174. P. 82, 84.

ного восприятия Света. Пребывать в Свете – дело совершенных, оно относится к метаисторической будущности. Такое пребывание является событием эсхатологического порядка, оно лежит за пределами жизни и смерти, там, где временное бытие восстанавливается для вечной жизни.

Опыт восприятия Света у Симеона начинается и завершается без продолжения времени, с такой исключительной быстротой и внезапностью, что его невозможно вспомнить. Августин пишет, что длящееся время строится энергиями памяти, внимания, ожидания. Сравним: опыт созерцания Света внезапен (нет ожидания), опыт быстротечен в такой мере, что его невозможно вспомнить (нет памяти), то есть опыт происходит в мгновение, обособленное от любого предшествующего и последующего интервала времени, тем самым созерцание происходит в непротяженный миг времени.

Симеон Новый Богослов в гимне использует образы личного общения с Богом, которые сходны с образами богообщения из библейских книг Исход и Песнь Песней. Симеон открывает в гимне свое горячее желание найти в этой мимолетной жизни бесконечный день (*ἡμέραν εὐρηκα, τὴν μὴ ἔχουσαν τέλος*), найти вечное бытие и «причаститься неизреченного света, и сделаться светом» (*τοῦ ἀφράστου μετασχεῖν φωτὸς καὶ φῶς γενέσθαι*)<sup>1</sup>. Его желанию помог сбыться старец Симеон Благоговейный, которого Симеон Новый Богослов называет не человеком, а ангелом; называет человеком, превосходящим человека (*ἄνθρωπον ὑπὲρ ἄνθρωπον ὄντα*).

Для того чтобы достичь ступени безмолвия и того, что выше, подвижнику нужен надежный спутник, наставник, руководитель. Поэтому рядом с исихастом, который приобрел опыт высоких ступеней, мы часто встретим старца, который

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 161; SC Vol. 174. P. 84.

помог ему на ступенях очищения, просвещения и совершенства. Старец и послушник образуют пару спутников на пути восхождения; часть исихастского подвига они совершают вместе, что придает их подвигу «интерсубъективный» характер. Духовным сопутствием связаны Макарий Египетский и Евагрий Понтийский, Симеон Благоговейный и Симеон Новый Богослов, Феолипт Филадельфийский и Григорий Палама, Силуан Афонский и Софроний Сахаров...

Сподвижник Григория Паламы Николай Кавасила также переживал опыт высоких ступеней; он описывает этот опыт как непрерывный по времени: «В настоящей жизни по отношению к воле блаженные совершенны в божественном, а по действованию умом никак не могут быть совершенны, любовь можно найти у них совершенную, а чистого созерцания Бога нельзя найти. Ибо хотя и во время жизни в теле присуща им будущая жизнь, и они имеют уже опыты наград, но не постоянно, не беспрерывно, не совершенно, так как жизнь не позволяет сего (*Εἰ γὰρ καὶ πάρεστιν αὐτοῖς ὅτι, πείραν ἔσχον ἤδη τῶν αὐλῶν, ἀλλὰ οὐ συνεχῶς οὐδὲ διηνεκῶς οὐδὲ τελείως, τοῦ βίου τούτου μὴ συγχωροῦντος*), и посему упованием радуемся, говорит Павел, и верою ходим, а не видением, и отчасти познаем (*οὐ διὰ εἶδους, καὶ ἐκ μέρους γινώσκομεν*, 2 Кор 5:7...), и хотя он видел Христа, но не постоянно пребывал в сем созерцании (*οὐχὶ ἐκάστοτε τῇ θεωρίᾳ ταύτῃ συνῆν*). Ибо он всегда только предрекал о том, что узрит он будущее, и сие показал сам, когда, сказав об оном пришествии, прибавил: и тако всегда с Господем будем <...> созерцание ума соблюдается для будущего... Петр говорит: на него же ныне не зрящее, верующее же, радуется радостью неизглаголанною и прославленною (*Εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, φησί, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιάσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ*)»<sup>1</sup>. Кавасила пря-

<sup>1</sup> Николая Кавасилы архиепископа Фессалоникского Семь слов о жизни во Христе. С. 195–196; PG T. 150. Col. 724.



мо утверждает о синергийном созерцании, что оно не постоянно, прерывисто и не совершенно. Точечность времени мистического опыта, согласно этому тексту XIV в., не подлежит сомнению.

И в XX столетии подвижники получали этот мистический опыт. В книге о старце Силуане *время созерцания* и время мышления, а значит, и произнесения мыслей в кратком молитвословии, обособляются друг от друга: «Время видения не есть время размышления, совсем нет: обычное дискурсивное мышление тогда прекращается; действие ума остается, но действие совершенно особого рода; и удивительно, как та безвидность при своем схождении облекается в форму мыслей и чувств. Состояние видения – есть свет любви Божией»<sup>1</sup>. Мышление обычно подразделяют на интуицию и дискурсию. Дискурсивное мышление переходит от одной мысли к другой и разворачивается в протяженную временную последовательность проговариваемых мыслей, в продолжительное и постепенное приближение к познанию истины. Интуитивное мышление не разворачивается во временную последовательность постижения истины, а усматривает истину мгновенно, это моментальное умозрение истины. Конечно, мистическое видение-созерцание принципиально отличается от повседневной интеллектуальной интуиции. Мистическая «интуиция» безвидна, она невидимо (безобразно) созерцает невидимого (безобразного) Бога. Лишь после того, как созерцание прекратилось, исихаст аскетическим рассуждением постигает опыт созерцания, объясняя его в антропологических понятиях и зримых образах (молнии, неизреченного осияния сердца и др.).

Мистический опыт переживал и усваивал умом Силуан Афонский, потом он изложил его Софронию Сахарову. Софроний свидетельствует: однажды Силуан

<sup>1</sup> Старец Силуан Афонский. Указ. изд. С. 131.

«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>1</sup>. Действия извечной силы-энергии на Силуана было исключительным по высоте опыта и по тому, как Силуан был восхищен-возведен до последних ступеней без предварительного многократного прохождения всего ряда предшествующих ступеней. Созерцание Христа преобразовало устройство Силуана, изменило сам способ его бытия: «С явлением Господа старцу Силуану было сообщено состояние совершенных»<sup>2</sup>. Бытие совершенных людей в полноте принадлежит к эсхатологической реальности, Силуан переживал этот модус запредельного для человека бытия отчасти.

Хотя приведенный опыт Силуана не описывается въявь как созерцание вспышки Света, тем не менее уместно связывать его с этой ступенью<sup>3</sup>. В исихастской традиции опыт созерцания Света предстает опытом бытийного общения с ипостасно-сущим Светом. Личное бытие-общение здесь понимается как встреча подвижника с божественной Ипостасью Христа. Поэтому переживания Силуана можно интерпретировать как созерцание нетварного Света. Иерофей Влахос сравнивает исихастских

---

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 233.

<sup>3</sup> Софроний подчеркивал созерцательный характер данного опыта у Силуана, отмечая, что «видение продолжалось мгновение, без слов». Данная цитата приводится по аудиозаписи, на которой содержится беседа Софрония; в последние годы жизни Софроний регулярно проводил беседы с монахами и паломниками, приезжавшими в Иоанно-Предтеченский монастырь в Эссексе. Часть бесед была расшифрована и издана, данная беседа пока остается неопубликованной; она носит условное название: «Беседа о современной системе богословского образования».

мистиков с ветхозаветными пророками, которые предощущали богооткровение Нового Завета: «Сподобившиеся видеть Нетварный свет – пророки Нового Завета <...> опережают время и видят славу Христа, то есть Царство Небесное»<sup>1</sup>. Пророческий дар исихаста связан с восхищением на мистическую ступень, к созерцанию фаворского Света, это является пророческим предощущением, поскольку нетварный Свет вполне откроется людям лишь в будущей жизни.

Вечный Бог существует не во времени, но божественная энергия действует во времени; человек воспринимает действие нетварной энергии и как продолжительно длящееся, и как мгновенное. Продолжительно длящееся действие вневременной энергии показывает человеку, что Бог – Творец времени, и Он предваряет в Своем бытии даже самые древние времена. Мгновенное действие вневременной энергии показывает, что энергия Бога не нуждается в развертывании во времени, она действует в полную мощь, даже если ее действие воспринимается только один миг. Вечный Бог целиком вмещается во мгновение времени, и вместе с тем Его бытие не охватывается бесконечным протяжением веков. Он несоизмерен любому времени, в какое человек Его воспринимает, Бог неделим в Себе. Бог приходит к человеку всем Своим предвечным бытием, и открывает Себя человеку чрез ту «точку», в которую тот стучит; Бог говорит короткую фразу, но человеку не хватит жизни, чтобы исчерпывающе усвоить ее, – пишет Софроний<sup>2</sup>. Библейская метафора стучания обозначает молитву, стук человека в «точку» можно интерпретировать, как практику хранения краткословного молитвенного помысла. В ответ на Иисусову молитву Бог

<sup>1</sup> Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Указ изд. С. 125.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Указ изд. С. 39.

дает Свой краткий помысел, порой облеченный в краткую словесную форму; действие этого мгновенного помысла подвижник чувствует многие годы, если он, конечно, старается хранить пришедший к нему помысел и давать ему действовать в сердце.

Исключительно кратковременный опыт богообщения является началом долговременного усвоения этого опыта человеком. Божественный помысел-слово может служить для подвижника источником живой энергии долгие годы. Когда непосредственный опыт мистического восприятия закончился, тогда начинается опыт опосредованного восприятия того же божественного действия, опыт осознания или «воспоминания»<sup>1</sup>, который сам исихаст связывает с исходным сверхкратким опытом. В силу этого восприятие опыта становится как бы протяженным во времени, что отражается на описании самого опыта. При описании этого опыта возникает эффект своеобразного растягивания времени опыта, когда к мгновению экстаcиса прибавляется этап усвоения мгновенного опыта.

Софроний пишет об этом так: «Личное откровение о Надмирном Бытии может прийти как бы внезапно, подобно блеску молнии. Но воспринятое внезапно, оно все же усваивается постепенно, в длительном процессе молитвенного подвига. С первого прикосновения светносной благодати существенное содержание явленного познания бывает внутренне ясным; в душе нет потребности изъяснения переживаемого в рациональных понятиях... Когда же Свет сей отступит от души, тогда тихий восторг ее сменяется печалью, и естественно растет жажда более совершенного... единения с возлюбленным Богом»<sup>2</sup>. Когда

---

<sup>1</sup> Мы заключаем слово «воспоминание» в кавычки, поскольку, как уже говорилось, в буквальном смысле опыт экстаcиса не допускает воспоминания.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 199.

человек придет к неотъемлемому единению с Богом? После конца времен, в эсхатологической вечности.

Итак, мгновение мистического опыта и длящееся время его усвоения исихасты «непроизвольно» соединяют в точечно-линейный временной ряд при попытке описать пережитой опыт. Эффект временного развертывания точечного времени можно найти у Каллиста Ангеликуда, который свидетельствует о том, как ум человека делается «совершенно боговидным через Дух», то есть человек становится богоподобным. Это событие имеет темпоральную привязку, оно происходит, «когда проблеснет день умопостигаемого и неизреченного Солнца и светозарная звезда взойдет в сердцах наших»<sup>1</sup>. Свет умопостигаемого Солнца воспринимается на ступени мистического созерцания, с одной стороны, как проблеск (мгновенный опыт), с другой стороны – как восход; последнему, вроде бы, соответствует длящееся время опыта. Здесь надо учесть, что опосредованное восприятие энергии Света продолжается и после того, как непосредственный мгновенный опыт восприятия завершился.

Данное объяснение мнимодлительного созерцания Света, конечно, не снимает все вопросы о времени мистико-аскетического опыта. Для примера возьмем слова Софрония: «На какой-то час духу нашему Свет показывает беспредельность, но затем непременно удаляется. Правда, где-то в глубине нашего ипостасного бытия гускло, “как в зеркале”, отпечатлевается явленное в миг, но вечное по существу»<sup>2</sup>. Текст свидетельствует о том, что Бог может в какой-то час явить Свое бытие во всей его беспредельности. Час ничтожен по сравнению с бы-

<sup>1</sup> Каллист Ангеликуд. Слово XVI. О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии//Путь к священному безмолвию. С. 114.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 58.

тием Света, охватывающим всю протяженность времени, но слишком велик по сравнению с мгновением. О явлении Света сначала говорится, что оно было на «час», а потом — на «миг». Как это понимать? Или это пример нестрогого употребления понятий часа и мига, или оба понятия в строгом смысле подходят к данному опыту, только одно описывает сам опыт, а второе сам опыт и время, которое требуется человеку на то, чтобы прийти в себя и начать хранение и усвоение полученного опыта.

Надо сказать, что не всегда исихастские тексты позволяют точно установить, о мистике пишет автор или нет. При чтении некоторых текстов возникает ряд вопросов. Говорит ли автор о точечном времени исихастского опыта? Является ли его текст описанием мистических событий? Или описанный им опыт можно с некоторой степенью условности считать предвкушением того, что в полноте дает мистический опыт, подобно тому как сам мистический опыт является предвкушением эсхатологического опыта? Не во всех случаях можно даже через тщательное исследование найти однозначный ответ на поставленные вопросы. Порой возникают затруднения и текстологического, и антропологического порядка.

Исихастская традиция богата многообразными описаниями аскетико-мистического опыта. Часть текстов традиции, на первый взгляд, ставит под сомнение наши выводы о времени аскетико-мистического опыта. Эти тексты требуют удовлетворительного антропологического объяснения, что, впрочем, не гарантирует в каждом конкретном случае получения окончательного ответа на все вопросы. Антропология не всегда предлагает нам однозначные и простые ответы, ведь предметом ее изучения является человек во всей его понятности и непонятности. Что же касается религиозного опыта человека, а конкретнее — опыта, выраженного в исихастских текстах,

то отметим, что неконтекстуальное, сверхбуквальное их прочтение легко приводит исследователя к ошибочным выводам. Наскоро принимать решение об антропологическом смысле опыта, отраженного в исихастских текстах, не стоит, приходится терпеливо вести выяснение возникающих вопросов, которое не снимает все вопросы и не всегда дает исследователю кристальную ясность в решении сформулированных проблем. Исихастский опыт требует к себе особого внимания, участности исследовательского сознания, чтобы не быть искаженным из-за желания исследователя поскорее иметь однозначные трактовки опыта.

\* \* \*

Подвижники чрезвычайно мало говорили о высоких ступенях опыта, — как раз о том опыте, когда особенно явственны изменения во времени человека по сравнению со временем всечеловеческой повседневности. Чем это объясняется? Причина первая: опыт высоких ступеней испытали единицы. Причина вторая: испытавшие опыт высоких ступеней писали не о том, что им вообще довелось пережить, а о том, что было необходимо написать здесь и сейчас — чаще всего их тексты имеют конкретного адресата и ориентированы именно на него. Адресат же, за редчайшими исключениями, нуждался в опыте ступеней борьбы со страстями, безмолвия, сведения ума в сердце, но не в подготовке к ступеням совершенства. Причина третья: рассказ о личном опыте мог сделать этот опыт недоступным. Так, Софрония Сахарова однажды спросили о созерцании фаворского Света. Он рассказал о своем собственном опыте как бы от третьего лица. После этого Софроний больше не созерцал Свет. Сам он видел причину в том, что посмел изложить свой опыт; возможно, к рассказу незаметно приложился помысел тщеславия.

Итак, подвижники воздерживались от описания своего высокого опыта, а когда его излагали, то присовокупляли к речи о ступенях совершенства ступени просвещения постольку, поскольку писали они не к совершенным подвижникам. Когда высокий опыт излагался исихастами, они примерялись к тем, кто будет их воспринимать, и это затрудняет антропологическую интерпретацию исихастских текстов. Приведем примеры.

Григорий Палама отвергает образ божественной Молнии. По какой причине? Использование любого образа имеет свои преимущества и недостатки, тем более, когда речь идет о безобразном созерцании. Преимущество образа Молнии в передаче мысли о внезапности и мгновенности опыта, но образ не передает всевременную вечность Света. Палама пишет критикам исихазма, которые считали, что афонцы учат монаха во время молитвы созерцать пупок, и вышколенный такой мнимосозерцательной духовностью монах, созерцая молнию, принимает это атмосферное явление за фаворский Свет. Поэтому Палама примерялся к стереотипам в восприятии исихастской духовности и объяснял, как психосоматические методы способствуют совершенствованию ума и соединяют человека с Богом в высоком опыте созерцания. Палама старался показать, что Ареопагитский корпус учит о божественном Мраке (если следовать апофатическому методу), который и есть божественный Свет (если следовать катафатическому методу).

С одной стороны, Григорий Палама утверждает самодостаточность и неисходность Бога, с другой стороны – Его происхождение (*πρόοδος*), то есть вневременное действие Божества; через энергию сокровенный Бог оказывается доступным человеку. Неисходность Бога обозначается как сущность (*οὐσία*) Бога, что достаточно условно, поскольку термин «сущность» не применим к Богу Самому в Себе,



а только к Его явлениям<sup>1</sup>. Эту особенность полезно иметь в виду при чтении некоторых исихастских рассуждений об уме и сердце. Например, Палама настаивает, что при сведении ума в сердце<sup>2</sup> «одно дело сущность ума, а другое – его энергия (*ἄλλο μὲν οὐσία νοῦ, ἄλλο δὲ ἐνέργεια*)»<sup>3</sup>, поэтому не следует софистически путать одноименные понятия об уме и, рассуждая об энергии ума, незаметно приступать к рассуждению о сущности ума. Мысль Паламы находится в катафатическом богословии энергий; говоря о сущности ума, он не переходит к некоему катафатическому богословию сущности. Палама поясняет, что соединение ума с сердцем (ума с умом) для ума есть его «естественное состояние»; духовная практика афонских исихастов направляет энергию ума к тому, что составляет средоточие ума, в чем выявляется сущность ума. Сущность ума выявляется в «умном делании» исихаста, поскольку его ум становится способным к умносердечной молитве и мистическому созерцанию вечного Света, к обожению целокупной человеческой природы.

... Палама делает акцент на вечности божественных энергий: божественная «Слава отлична от Божией природы (вечной – П. С.), ее нельзя причислять к вещам, сущим во времени (*τοῖς ὑπὸ χρόνον οὖσιν οὐκ ἂν εἴη ἐναρτήσιμος*), потому что она превосходит существование и неизреченным образом присуща природе Бога»<sup>4</sup>. Божественный Свет

<sup>1</sup> Василий (Кривошеин), еп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), еп. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н.-Новгород, 1996. С. 147.

<sup>2</sup> Сведение ума в сердце, или внутрипробывание ума, он называет введением ума в него самого.

<sup>3</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 45. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 397.

<sup>4</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 204; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 552.

является человеку во времени, но он вечен и полнота Его не может быть воспринята теперь<sup>1</sup>. При обсуждении исихастского опыта использовать образ Молнии уместно, только если признавать, что безобразный Свет в образе Молнии являет самобытного личностного Бога; речь идет о явлении Света (временном), а не о Его бытии (вечном). Конец созерцания Света означает не аннигиляцию явившегося, но новое божественное действие, благодаря которому присутствие Света становится для человека невидимым, сокровенным.

Палама резко отличает мимолетное бытие от неизменного бытия Света: «Поскольку безыпостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово и мысль, святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего (*οἶον ὑπομένον καὶ μὴ ἀστραπῆς δίκην*) перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли»<sup>2</sup>. Благодать является вечно сущей из Бога, она воспринимается как ипостасный Свет: Свет являет себя, но не тогда возникает, когда является<sup>3</sup>. Бытие Света устойчиво и не подвержено временным изменениям, Свет всегда существует. Время существования

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Указ изд. С. 249.

<sup>2</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 282–283; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα*. Указ. изд. Σ. 631. Здесь философско-богословское понятие ипостасности означает не персональный, но онтологический и, можно сказать, экзистенциальный момент. См. о понятии ипостаси у Максима Исповедника и в патристических текстах других авторов: Х. Урс фон Бальгазар. Вселенская литургия // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 97–100, 104–106.

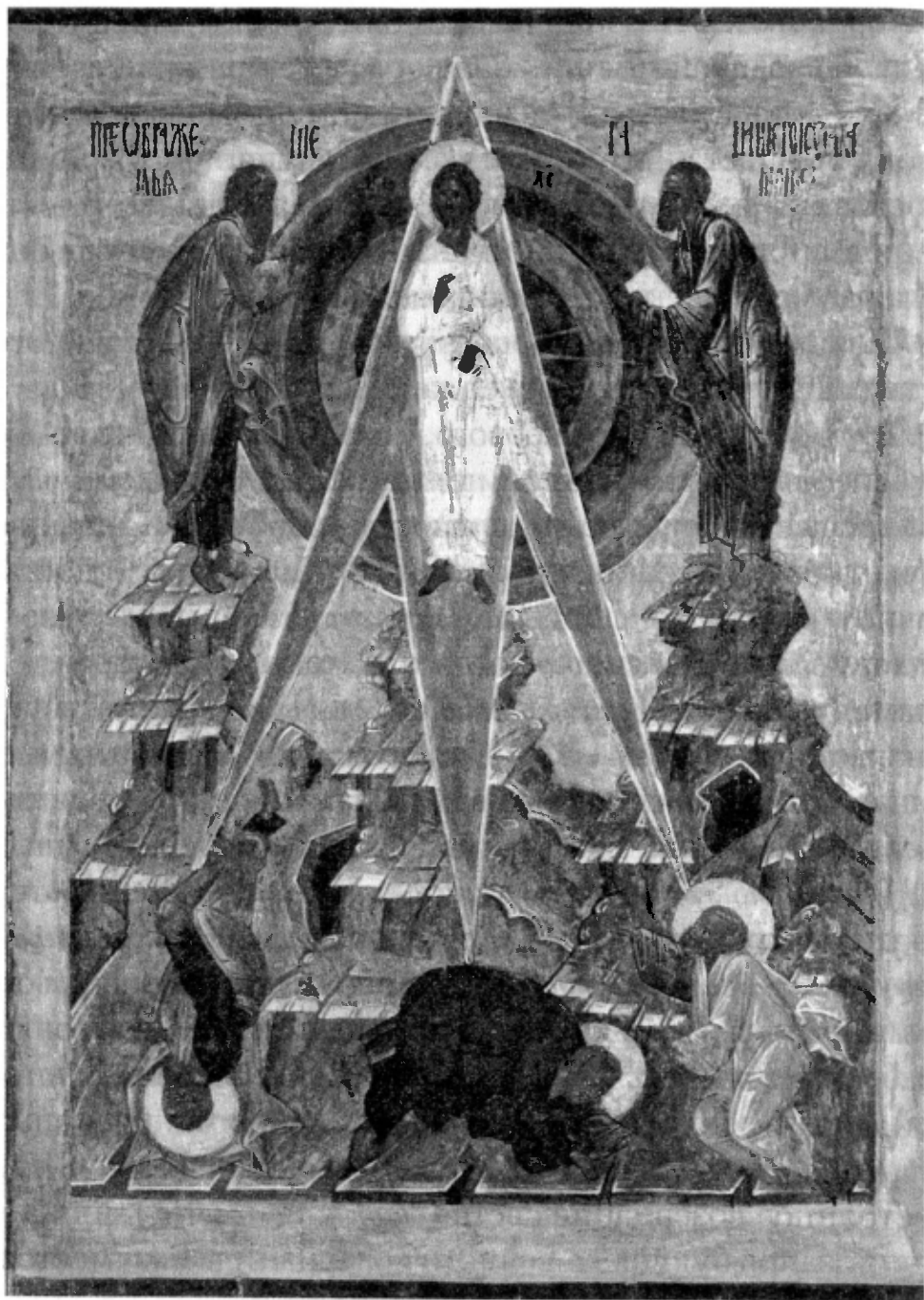
<sup>3</sup> Святитель Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 70.

фаворского Света больше времени вспыхнувшей и погасшей грозовой молнии, больше времени произнесения слова, больше времени усвоения умом помысла, – существование Света охватывает всю протяженность времен. Бог, излучая благодать Света, пребывает самотождественным: благодать одна и неизменна, но действует она в каждом человеке особенно, как и когда хочет<sup>1</sup>.

Палама пишет о созерцании Света: «У видения того есть начало и то, что следует за началом (*ἀρχή καὶ τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν*), отличаясь от первого, – как более блистательное от более смутного, но конца нет никакого (*τέλος δὲ οὐ μενοῦν*): его восшествие – в беспредельность, подобно восхищению при откровении. Ибо одно дело озарение, другое – достаточное созерцание света (*διαρκῆς φωτὸς θεῶα*) и еще новое – видение вещей в свете, когда отдаленное встает перед очами (*τὰ μακρὰν γίνεται ὑπ' ὀφθαλμοῦς*) и грядущее явствует как настоящее (*μέλλοντα ὡς ὄντα δείκνυται*). Конечно, не мне, смиренному, описывать и разъяснять такое... созерцание света есть единение, хотя оно и нестойко у непосвященных (*μὴ διαρκῆς τοῖς ἀτελέσιν*). Поскольку же оно совершается после прекращения умных действий (*μετὰ τὴν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόπαυσιν τελεῖται*), то как оно может совершиться, если не Духом?»<sup>2</sup> Таким образом, Палама различает опыт созерцания в зависимости от степени совершенства, которой достиг исихаст. Это может быть непостоянный опыт озарения у достаточно несовершенных подвижников, или постоянное созерцание света (*διαρκῆς φωτὸς θεῶα*), или великий залог будущего вечного созерцания. Разумеется,

<sup>1</sup> Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника нравственно-подвижнические слова//Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 41.

<sup>2</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 223. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 569–570.



*Фаворский Свет на иконе Преображения*

ступени совершенства ведут человека к более полновременному духовному опыту, к вечному неотрывному пребыванию в Свете. Но значит ли это, что исихастское созерцание начинается с мгновенного опыта (непродолжительное *ἀρχή*), затем человек переживает длящийся опыт (продолжительное *μετὰ τὴν ἀρχήν*), и на высшей ступени совершенства человек приобретает опыт эсхатологического созерцания (вечное *τέλος δὲ οὐμενοῦν*)?

Значит ли это, что прерывистое озарение сменяется непрерывным созерцанием, и тем самым линейное время аскезы сменяется точечным временем мистики, а оно сменяется линейным временем мистики? Не значит. Согласно приведенной цитате, на высшей мистической ступени энергия Света прерывает продолжительное действие человеческого ума (*μετὰ τὴν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόπαυσιν τελεῖται*), совершенный человек созерцает вечный Свет во мгновение, в прерывистое время мистического опыта, а затем он начинает видеть вещи (себя и мир) в свете вечности, что помогает ему продолжать свой путь в «свете» полученного мистического опыта (опыт сверхъестественного созерцания помогает подвижнику в естественном созерцании, в очищении ума). Так можно понимать этот трудный для интерпретации фрагмент из Григория Паламы, и подобный фрагмент у Паламы не единственный<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В Триадах говорится о том, как божественный Свет делает человека все более способным к восприятию беспредельной нетварной энергии и «никогда во всю вечность не перестанет (*οὐδέποτε λήξει*) осиявать его все более яркими лучами», беспредельный Свет обожает людей, и «они прекращают (*ἀποπαύουσιν*) всякое действие души и тела, так что и являют собою и созерцают лишь сказанный свет» (Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Указ. изд. С. 219. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1. Указ. изд. Σ. 566). Здесь звучит знакомая нам по Григорию Нисскому тема бесконечного эпектасиса, и звучит она в характерном для Григория Паламы контексте: прерывисто-непрерывным оказывается для иси-

Учитывая вышесказанное, рассмотрим слова тех исихастов, которые передают опыт восприятия божественной Молнии. Например, Феофан Затворник пишет: «Как блеском молнии, освещается все и в человеке, и вокруг его, при благодатном возбуждении. Он вводится теперь сердцем, на одно мгновение, в тот порядок, из которого изгнан грехом <...> Оттого это действие благодати всегда почти сопровождается испугом и мгновенным потрясением, как спешно идущего в задумчивости потрясает услышанное “стой!”»<sup>1</sup>. Что за порядок естества, в который мгновенно вводится человек? О каком событии речь? О том, что энергичное устройство человека радикально изменяется, когда подвижник воспринимает энергию Молнии – предельное для человека божественное воздействие.

Даже когда мы сталкиваемся с исихастскими текстами о созерцании солнцеподобного Света, они не обязательно свидетельствуют в пользу длительного времени в опыте созерцания, не обязательно опровергают тезис о точном времени мистического опыта. Так, Григорий Палама дает исихастскую интерпретацию евангельского текста о Преображении Христа и говорит о разных явлениях фаворского Света апостолам в Мф 17:5. «Облак светел» – это Свет Солнца правды (Христа), апостолы видели Свет от лица Христа и созерцали осеняющее облако; сначала Свет представил слабое озарение, а затем явился в более полной степени<sup>2</sup>. В качестве аналогии мистическому озарению Григорий приводит солнечный свет; в отличие

хаста мистический опыт, Свет непрерывно действует на аскета, и тот, подготовившись к мистическому событию, прерывает свои действия. Время аскезы прерывается временем мистики; так становление человека приближается к границе безграничного божественного бытия.

<sup>1</sup> Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. С. 128 (вторая пагинация).

<sup>2</sup> Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2. М., 1993. С. 97–98.

**от** мгновенно сгорающей молнии, солнце сияет постоянным светом. Однако солнечный свет недоступен для того, кто смотрит непосредственно на солнце. Только один миг можно видеть солнце, а если повременить, то глаза ослепнут; подобное мгновенное созерцание солнца можно считать аналогом мистического созерцания Бога. На солнце нельзя смотреть долго, но в отражении солнечного света можно долгое время видеть свет мира, когда солнечные лучи проходят атмосферу и отражаются от людей и деревьев. Это можно считать аналогией аскетического естественного созерцания, то есть опыта на ступенях просвещения.

Солнце продолжает светить, когда мы смотрим не на него, а на идущих людей, и мы имеем возможность, пока оно не скрылось, время от времени бросать на него взгляд. Аналогичным образом Солнце просвещает исихаста в продолжение часов и даже дней, неотступно пребывая с ним в естественном созерцании; и только на один миг Солнце позволяет исихасту созерцать Свет непосредственно. После мистического экстазиса исихасту требуется значительный временной период, когда мистик приходит в себя, ощущая и усваивая действие Бога в себе, в собраниях, во вселенной; затем Солнце может еще явить Себя во вспышке фаворского Света. Перерыв между двумя мигами созерцания иногда сопровождается сознанием близкодействующего присутствия Солнца. Иногда этого сознания нет, и у подвижника возникает острое ощущение богооставленности, которое описывается Симеоном Новым Богословом как переживание, томительное и невыносимо долгое; в этом переживании короткие мгновения кажутся человеку растянутыми до всевременного масштаба<sup>1</sup>. Это обстоятельство также влияет на изложение мистического опыта.

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С. 125–126.

Испытывая чаще посещения благодати, исихаст совершенствуется в хранении благодати, что создает ощущение некоей долговременной непрерывности мистико-аскетического опыта. «Удлиняет» время опыта одно обстоятельство, на которое обращает внимание С. С. Хоружий. Аскеза, предваряющая мистическое созерцание, – это путь, уже пройденный бесстрастным подвижником, и вместе с тем путь, постоянно проходимый. Путь этот совершается с каждым разом ценой несколько меньших усилий; за счет навыка он сокращается<sup>1</sup>, человеку не нужно каждый раз проходить все ступени, тратя на каждую много времени. Работа внимания во время молитвы от ступени к ступени становится менее напряженной. Более того, процесс может принять характер почти самопроизвольного. Приведем бытовую аналогию: в речи на своем родном языке мы полагаемся на интуицию, на прочно усвоенный, почти неосознаваемый опыт выражения своих мыслей и чувств на привычном языке; иностранцу трудно научиться употреблению тех же падежей русского языка, от него требуется немало внимания и труда, особенно поначалу, потом речь по-русски пойдет легче<sup>2</sup>.

За счет полученного духовного навыка подвижник может и не контролировать сознанием процесс восхождения во всех его подробностях. Исихастское восхождение, в частности, не обязано сопровождаться постоянным сознанием времени. Игнатий Брянчанинов замечает, что подвижник, достигший чистой молитвы, начинает посвящать упражнению в молитве много времени, часто сам не замечая того<sup>3</sup>. Сознание исихаста при духовном восхождении может быть таково, что он целиком сосредоточен на приближении

---

<sup>1</sup> Или, говоря компьютерным языком, – путь восхождения архивируется.

<sup>2</sup> Норман Б. Ю. Грамматика говорящего. СПб., 1994. С. 5–6.

<sup>3</sup> Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. II. М., 1996. С. 220.



к цели и не замечает времени пути. Промежутки между двумя моментами особого приближения к цели (между двумя мгновениями мистического экстазиса) могут восприниматься исихастом как более короткие, чем они оказываются «в пересчете» на биологическое время. Если весь аскетический путь сознание содержит в сжатом виде, то время двух мистических мгновений, разделенных аскетическим интервалом, в сознании подвижника сближается, поскольку эти два мгновения особо близки к цели, к обожению. Тем самым в сознании мистико-аскетического опыта возникает как бы точечно-линейно-точечное время («штрих-пунктирное» время). Оно до некоторой степени приближается к сплошной линии времени, но не становится непрерывной линией времени, потому что энергия обожения исключает для человека в этой жизни время как пребывание<sup>1</sup>.

Время мистического опыта мгновенно в самом строгом смысле слова, тем не менее, мгновенный опыт в некоторых исихастских описаниях означает просто опыт, уместившийся в пренебрежительно малый промежуток времени. У исихастов можно найти описания молниеподобного просвещения Светом, который получают начинающие подвижники, при этом более совершенные подвижники воспринимают Свет как продолжительное во времени созерцание (солнцеподобное). Иерофей Влахос отмечает, что созерцание имеет различные ступени, которые носят названия озарения, непрестанного зрения в течение часов и дней, при этом умная молитва и есть... первый этап созерцания<sup>2</sup>. Одно и то же слово означает нетождественные энергичные устройства человека, когда слово фигурирует в контексте разных ступеней исихастского восхождения.

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Хоружий С. С. О старом и новом. Указ. изд. С. 283.

<sup>2</sup> Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 131–132.

Так обстоит дело с молитвой, созерцанием, покаянием и т. д. Первым этапом созерцания названа умная молитва, между тем как умная молитва совершается на ступенях аскезы. Умной молитвы нет на мистических ступенях, она присутствует на ступени безмолвия или даже борьбы со страстями. И эти первоначальные ступени восхождения содержат в себе некий залог будущего созерцания. Вспомним, что средние ступени, те, что выше безмолвия, называются ступенями просвещения (просвещения человека божественным Светом, не так ли?) и ступенями естественного созерцания (здесь употреблено слово «созерцание», хотя в строгом смысле созерцание находится выше бесстрастия). Границы, отделяющие ступени друг от друга, в исихастском опыте порой не подлежат точной дифференциации.

Когда мы читаем исихастские свидетельства об экстазе, не всегда просто решить, к опыту какой ступени они приурочены. Приведем примеры. Феофан Затворник утверждает: многие подвижники бывали постоянно в восхищении к Богу, а иные временно, но часто<sup>1</sup>. Что подразумевается под восхищением к Богу? Восхищением может быть названа ступень непрестанной молитвы, а Софроний Сахаров покаяние называет восхищением человека к Богу. При этом покаяние является и названием первой ступени, и аскетическим деланием, сохраняющим свою значимость на всех последующих исихастских ступенях. Ступени экстаза начинается сведение ума в сердце, чистая молитва также определяется как экстазис. Феофан явно ведет речь не о восхищении в чистой молитве, поскольку этот опыт экстаза не был

---

<sup>1</sup>Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. М., 1994. С. 302–303; Палладия епископа Еленопольского Лавсаик... Указ. изд. С. 37, 46, 75.

уделом многих исихастов. Очевидно, что речь о восхищении к Богу подразумевает экстазис, но уточнить, о какой именно ступени говорит Феофан, – затруднительно.

Еще пример. В. Н. Лосский пишет про опыт чистой молитвы у Евагрия: обнаженный от помыслов молящийся ум (*νοῦς γυμνός*) восхищается на мистическую ступень и созерцает, как божественный Свет направляет луч к человеку. Лосский усматривает в опыте Макария Египетского «аналогию с Евагрием, тем более что для Макария также речь идет о вспышке субстанциального света Божества в душе (*ὑποστατικῶ φωτὸς... ἔλλαμψις*)»<sup>1</sup>. Сближение опыта Макария и Евагрия закономерно, этих подвижников связывают отношения наставника и ученика, и опытом они близки между собой, как бы ни пытались их развести в разные стороны некоторые текстологические гипотезы<sup>2</sup>. Сближение Лосского справедливо, однако в словах *ὑποστατικῶ φωτὸς*

<sup>1</sup> Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 79. Здесь лучше бы перевести «воссияние ипостасного света», а не «воссияние субстанциального света», тем более что слова об ипостасном свете из первоисточника присутствуют в русском переводе данного фрагмента.

<sup>2</sup> В гиперкритических исследованиях по духовности Макариевского корпуса и Евагрия Понтийского утверждается, что опыт Макария был мистикой сердца (то есть опыт был холистическим по своей антропологической подоснове); в отличие от него, опыт Евагрия был мистикой ума (то есть спиритуалистическим по своей антропологии). Порой опыт Макария объявляется даже мессалианским (иногда и весь исихазм объявляется мессалианством), а про опыт Евагрия пишут, что он ближе к буддийской, чем к христианской мистике. Это крайности текстологической критики. На деле Макариевский корпус и творения Евагрия относятся к исихастской традиции, и для антрополога это имеет первостепенное значение, а проблема авторства («корпус Макария-Симеона») и разнообразные предложения по текстологическим реконструкциям корпуса – второстепенны. Поэтому в данной книге можно в связи с Макариевским корпусом писать о Макарии Египетском, имея в виду устоявшееся в традиции наименование текста и не закрывая глаза на проблему возможного авторства монаха Симеона. Пока проблема Макария-Симеона не решена убедительно, не стоит торопиться с переименованием исихастского корпуса текстов.

ἑλλάμις говорит ли Макарий о ступенях совершенства? Обратимся к тексту первоисточника. Адресация первоисточника примерно такая же, как у цитированной выше полемики Григория Паламы<sup>1</sup>. Макарий полемизирует с радикальными христианскими гностиками<sup>2</sup>, которые богопознание считали «умоголовным деланием». Им и предназначено свидетельство исихаста о духовном просвещении и умно-сердечном делании.

Макарий поясняет, что духовное просвещение приобретается не только разумным ведением (*γνώσεως νοημάτων*), совершенная тайна христианства опытно дознается по божественному действию (*δι' ἐνεργείας θείας εἰς πείραν ἵεναι*), то есть по озарению благодатным Светом в силе Духа. Макарий напоминает, что израильтяне не могли смотреть на лицо Моисея после того, как он взошел на высоту богопознания. Моисей был облечен славой Божией, то есть большой благодатью, и окружающие его люди не могли вынести излучения этой энергии<sup>3</sup>. Если ветхозаветная

<sup>1</sup> Примерно такая же адресация была у исихастского «Трактата о трех образах молитвы и внимания». Традиционно этот трактат надписывался именем Симеона Нового Богослова.

<sup>2</sup> Их не следует путать с псевдохристианскими гностиками, такими как валентиниане, василидиане, каиниты и др.

<sup>3</sup> Понятие о богоявлении (*θεοφάνια*), о божественной энергии, которую воспринимает отдельный человек и весь народ Божий, передается в Библии и патристике с помощью множества символов, один из них – слава Господня (*כבוד יהוה*, Исх 16:10). Слава Яхве воспринимается в виде мощного огня, светового излучения, светоносного облака, чудесных деяний Бога. Слава Яхве пребывает с избранным народом в богослужебном шатре и в Иерусалимском храме (скинии Господней, *משכן יהוה*). «Слава» на иврите (*כבוד*) среди прочих значений подразумевает блеск и влияние, слава на греческом (*δόξα*) – свечение и силу. Библейско-патристическая традиция указывает на прославление человека, приобщение человека к божественной энергии: «Слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядая»

благодать, будучи временной славой ветхого человека, оказалась великой, то новозаветная благодать больше, поскольку она не перестает, но пребывает с человеком всегда (2 Кор 3:7–11). Иными словами, прерывающееся прославление ветхозаветного человека менее славно, чем непрерывающееся прославление новозаветного человека. Дальше Макарий продолжает объяснять, что пришествие Христа было, чтобы люди непрерывно достигали меры святости, как пишет Павел: мы, «взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу» (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, 2 Кор 3:18). Макарий дает понятие о ступенях восхождения (мере святости, восхождении от славы в славу), однако не дает перечень ступеней. Поэтому обсуждаемое сближение двух исихастских фрагментов, когда текст Макария соотносится с опытом ступеней совершенства у Евагрия, остается под вопросом.

В продолжим цитату из Макария, чтобы яснее обозначился предмет нашего обсуждения: «Духовное озарение есть не только откровение мыслей и благодатное, как сказано, просвещение, но постоянная и непрерывная в душах светозарность ипостасного Света (*ὑποστατικῶ φωτὸς ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηνεκὴς ἑλλάμψις*). Ибо сказанное: *рекий из тьмы свету возсияти, иже возсия в сердцах наших, и просвещению разума славы Христовой* (2 Кор 4:6)<sup>1</sup> <...> И блаженного Павла облиставший на пути свет (Деян 9:31), которым восхищен<sup>2</sup> был он до третьего неба (2 Кор 12:2), и стал слышателем неизглаголаных тайн, был не кащий» (Исх 24:16–17). Понятие «слава» в библейско-патристической традиции сопряжено с представлением о том, что на человека излучается божественный Свет. Как известно, в исихазме эта тема звучит с особой силой.

<sup>1</sup> В Синодальном русском переводе этот стих выглядит так: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа».

<sup>2</sup> Русский перевод не передает всей силы греческого подлинника, опыт экстазиса в русском звучит как «восхищение», что допуска-

кое-либо просвещение мыслей и ведения, но ипостасное озарение души силою благого Духа; и преизбытка светлости сего озарения не вынеся, плотские очи были ослеплены»<sup>1</sup>. Итак, перед нами два описания: опыт непрерывной, надежной и постоянной светозарности (*ὑποστατικῆ φωτὸς... ἔλλαμψις*) и опыт экстазиса-восхищения к неизреченному богобождению. Один и тот же опыт описывается в данном случае или нет? Если да, то фрагменты Макария и Евагрия по антропологическому своему содержанию идентичны.

Однако, обращаясь к обсуждаемому фрагменту Макариевского корпуса, мы видим, что в нем нет четкого разграничения аскетического и мистического опыта. Текст написан с целью объяснить, что все виды истинного духовного опыта выше того просвещения мыслей, которое обеспечивается христианину хорошим образованием и тщательным исследованием, что опыт духовного просвещения приводит человека к прославлению его души в настоящем и его тела в будущем. Макарий не однажды объясняет этот вопрос без четкого различения исихастских ступеней<sup>2</sup>. У Макария мы найдем не только «мистику света», но и «аскетику света», «аскетику огня». Макарий убеждает читателей в том, что Бог непрерывно заботится просвещать человека, начиная с самых первых его духов-

---

ет достаточно сглаженные трактовки. В греческом стоит *ἀρπαγέντα*: человек был «похищен» и вознесен на небо.

<sup>1</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 458–459; PG Т. 34. Col. 956–957.

<sup>2</sup> Так, в Макариевском корпусе о свободе ума пишется: «Всякая душа, за рачительность и веру, здесь еще... вступившая в единение с небесным светом нетленного Образа, ныне сама ипостасно тайноводствуется к ведению всех небесных таин; а в великий день воскресения, и тело ее, прославленное тем же небесным Образом славы, и по-написанному, восхищенное духом на небеса... будет иметь вечное, не преемственное в сонаследии со Христом царство» (Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 459–460; PG Т. 34. Col. 956–957).

**ных шагов (обращения к вере, покаяния, крещения водою и Духом). И огонь благодати всегда горит в человеке, очищает и просвещает человека задолго до того, как он испытает опыт высочайших ступеней<sup>1</sup>.**

По каким же ступеням восходит подвижник, согласно Макариевскому корпусу? Макарий не выстраивает последовательного ряда ступеней, он говорит, что если их двенадцать, то человек может сойти с двенадцатой на одиннадцатую ступень. То есть пребывание на определенной духовной ступени не является стабильным, как пребывание на ступенях каменной лестницы. Сказав о переходе со ступени на ступень, Макарий сразу же дает понять, что духовное движение исихаста организуется в переход от одной сотницы духовных обителей к другой сотнице<sup>2</sup>. И двенадцать ступеней, и сотницы обителей являются символическими изображениями исихастского пути, которые не имеют однозначной детализированной антропологической трактовки. Когда Макария впрямую спрашивают о том, где он находится на пути совершенствования, то подвижник отвечает, что теперь он младенец

<sup>1</sup> Макарий пишет: «Благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует как закваска в человеке с юного возраста, и сие, сопребывающее в человеке, делается чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единою с ним сущностью; однако же, как ей угодно, различно видоизменяет она свои действия в человеке к его пользе. Иногда огонь сей возгорается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабее и тише, в иные времена свет сей возжигается и сияет более, иногда же умалется и меркнет; и светильник сей, всегда горя и светя, иногда делается яснее, более возгорается от упоения Божией любовью, а в другое время... соприсуций в человеке свет бывает слабее» (Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 68–69).

<sup>2</sup> Слова о сотницах обителей побуждают нас вспомнить об исихастских духовных руководствах, текстуально организованных в сотницы глав: деятельные сотницы (этика), гностические, или естественные сотницы (физика), сотницы о любви и совершенстве (теология).

и никого не осуждает, хотя его положение на пути меняется<sup>1</sup>. Что означает подобный ответ? Ступени духовного восхождения могут быть представлены как ступени духовного возраста человека: от младенчества и отрочества до совершеннолетия и старчества. Надо признать, что ответ Макария допускает разнообразные антропологические трактовки<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. Указ. изд. С. 70–71.

<sup>2</sup> Макарий показывает, что духовный возраст человека есть величина переменная, поскольку зависит от действий самого человека. Слова о младенчестве старца Макария особым образом перекликаются с тем, что о нем сообщается в известном исихастском сборнике: Макарий шестьдесят лет провел в пустыне, «пришедши в нее тридцати лет от роду, он, хотя по возрасту был моложе других, в продолжение десяти лет так мужественно переносил труды подвижнические, что удостоился особенного отличия: его называли отроком-старцем, потому что он свыше возраста преуспевал в добродетелях. Сорока лет от роду он получил власть над духами... и дух пророчества» (см.: Палладия, епископа Еленопольского Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 1992. С. 36). За десять лет подвига Макарий стал опытным монахом и старцем, поэтому скитяне его называли отроком-старцем, младостарцем (*παῖδαριότηρον*). По количеству космологического времени, проведенного в пустыне, Макарий должен бы оставаться младенцем или вырасти до отрока, а он за это время умудрился прожить длинную духовную жизнь и стать старцем. Некоторые звали Макария младостарцем в ироническом смысле, из желания смирить его. «Лавсаик» вкладывает в это прозвище признание за сорокалетним Макарием (человеком среднего возраста, средовеком) духовного старчества. Возможно, Макарий называет себя младенцем, давая понять, что в настоящий момент он далек от совершенства старца, хотя он и знает о человеческом совершенстве по собственному опыту. С другой стороны, Макарий говорит: я младенец, и не осуждаю никого. Этот помысел можно сравнить с тем, что Силуан Афонский выражал в понятии «смирение Христово». Такая высокая ступень смиренномудрия и умаляет человека, и открывает ему путь к обожению. Касательно Макариева неосуждения сохранилась апофтегма, которая младенческое неосуждение Макария признает богоподобным достоинством: «Об авве Макарии Великом утверждали, что он был, как сказано в Писании, бог земной; потому что Бог покрывает мир,



Образ духовных возрастов человека встречается не только в Макариевском корпусе. Исаак Сирийский пишет, что совершенный человек выше несовершенного отрока, подобно тому и молитвенное созерцание выше молитвенного утешения<sup>1</sup>. Тем самым опыт «совершеннолетнего» человека соотносится с мистикой, а опыт несовершенного отрока – со ступенями аскетического просвещения. Опыт младенца, видимо, относится к ступеням очищения. Образ ступеней духовного восхождения воспринимается как прежде всего пространственный, а поскольку ступени предполагают движение вперед и вверх, то временная трактовка этого образа неизбежна. Образ духовного роста человека несколько меньше сопряжен с пространственностью, образ духовного возраста человека еще меньше связан с ней. Разумеется, любой образный ряд накладывает свои ограничения на иллюстрируемые им события, весьма далекие от наглядности. Так что выбор образного ряда не играет принципиальной роли, она отводится лишь понятийно выверенной антропологической



*Макарий Египетский  
на фреске Феофана Грека\**

так и авва Макарий прикрывал согрешения, которые он, и видя, как бы не видел» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Указ. изд. С. 109).

\* На фреске присутствует особая светопись, которая является отражением исихастской «мистики света».

<sup>1</sup> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 60.

интерпретации исихастского опыта. Надо признать, что метафора возраста ближе подходит к теме времени, чем метафора ступеней. Если бы духовные возрасты исихастов были также подробно прописаны в их антропологическом содержании, как это сделано со ступенями духовного восхождения, то в данной книге мы рассматривали бы время человека именно как последовательность духовных возрастов.

Еще один нетривиальный случай, связанный со временем исихастского опыта, находится у Иоанна Кассиана Римлянина. Опираясь на опыт египетского исихаста Исаака, преподобный Кассиан различает четыре вида молитв и некую более высокую ступень молитвы. Четыре вида молитв Кассиан излагает, цитируя Новый Завет. Из этих четырех видов (молитвы, моления, прошения, благодарения, которые перечислены в 1 Тим 2:1) по крайней мере два представляют собой молитвословия, имеющие временную привязку: *молитва* испрашивает прощение настоящих или прошлых грехов, *моление* относится к будущему, поскольку представляет собой обещание, которое подвижник дает Богу (обет). *Прощения* относятся к молитве не о себе, а о людях, а *благодарения* воздаются Богу как выражение радости о благодеяниях в прошлом, настоящем и будущем, причем не только в будущей временной жизни, но и в будущей вечной жизни<sup>1</sup>. Кассиан описывает духовное движение человека, которое начинается со слов молитвы «Отче наш» и переходит в опыт пламенной молитвы, более высокой, чем названные Павлом четыре вида молитв<sup>2</sup>. О. Клеман

<sup>1</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 331–332.

<sup>2</sup> Клеман пишет о времени того опыта, который изложен у Кассиана: «Молитва “Отче наш” возносит регулярно обращающихся к ней к той огненной молитве, которую столь немногие познают на опыте... Всецело исполненная света душа не нуждается более в помощи человеческого языка с его всегдашней ограничен-

считает, что этот опыт превосходит любую молитву, разворачивающуюся во времени, он пишет: «Интенсивное размышление об Отце... может на мгновение исторгнуть нас из потока времени»<sup>1</sup>. Означает ли это, что Кассиан описывает ступень чистой молитвы?

Попробуем по тексту «Собеседований» определить, какие исихастские ступени в нем фигурируют. Кассиан пишет: «За... четырьмя видами молитв следует состояние возвышеннейшее и совершеннейшее (*sublimior adhuc status ac praecelsior subsequitur*), которое заключается в созерцании Единого Бога и в пламенной любви к Нему (*qui contemplatione Dei solius et caritatis ardore formatur*) и где ум наш, объятый и проникнутый сею любовью, беседует с Богом ближайшим образом и с особенною искренностью, как с Отцом своим. Что мы тщательно должны стараться достигать сего состояния, это внушают нам слова *молитвы Господней* (см.: Мф 6:9–13). Мы говорим: “Отче наш!” <...> Достигши столь высокой степени сынов Божиих, мы тотчас возгорим свойственной добрым детям любовью, которая заставит нас во всем искать не своей пользы, но славы Отца нашего»<sup>2</sup>.

Молитва «Отче наш» изначально являлась общинным молитвословием. Она отличала первохристианскую общиной, но, совокупляя всего человека, становится избыточным источником, откуда истекает молитва и невыразимым образом устремляется к Богу. В это краткое мгновение душа успевает сказать столько, что, придя в себя, не в состоянии ни с легкостью повторить, ни даже вспомнить сказанного ею» (Клеман О. Истоки. М., 1992. С. 204–206).

<sup>1</sup> Клеман О. Истоки. М., 1992. С. 204–206. Нужно отметить, что богослов Оливье Клеман, ученик В. Н. Лосского, в 1959 г. выпустил заметки о времени, он писал о преображении темпоральности в свете православной духовной традиции (Clément O. *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*. Paris, 1959).

<sup>2</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 335; SC Vol. 54. P. 55–56.

ну от других религиозных общин, например фарисейских, в которых бытовали свои специфические молитвословия. Молитва «Отче наш» не порывает с ветхозаветным благочестием, она связана с иудейской духовностью, ее начало повторяет синагогальную молитву «Киддуш»<sup>1</sup>. Кассиан приводит «Отче наш» в качестве ежедневной литургической практики, под влиянием которой христианин способен пережить восхождение со ступени рабства на ступень сыновства, может ощутить теплоту сердечную и испытать опыт созерцания. Христианин удаляется не только от рабства греху, но от положения такого *раба Божия*, который ищет только способов избежать наказания за грехи; совершая духовное восхождение, христианин удаляется от положения наемника Божия, который ищет только способов получить награду за добродетели. И приближается к положению чада Божия (*сына Божия*), который ищет только, чтобы люди прославляли Бога. Значит ли это, что Кассиан в приведенном фрагменте описывает молитву-прошение о людях? Если так, тогда эта молитва на ступени сыновства остается одним из четырех видов молитв, пусть даже такая молитва относится к экстазису на аскетических ступенях исихастского восхождения.

Кассиан говорит о созерцании, которое переживает на молитве сын Божий. О каком именно созерцании? О ступенях естественного созерцания или мистического созерцания идет речь? Вероятно, опыт Кассиана относится к «состоянию молитвы», то есть к ступени синергии, когда исихаст совершает благодатную молитву. С одной стороны, этот опыт назван созерцанием и состоянием, что говорит в пользу мистического характера опыта<sup>2</sup>. С другой

<sup>1</sup> קידוש – означает «освящение». О связи молитвы «Киддуш» и «Отче наш» см.: Иеремиас И. Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 220.

<sup>2</sup> О том, как на смену аскетическому деланию приходит мистическое состояние, пишет Исаак Сирий: «От молитвы рождается

стороны, исихаст должен стараться достигать этого созерцания, исихасты не учат достигать мистического созерцания, поскольку они опасаются прелести. Может быть, Иоанн Кассиан говорит о ступени совершенства, за которой начинается чистая молитва, – о бесстрастии. Тем более, что греческое исихастское понятие «бесстрастие» (*ἀπάθεια*) Кассиан предпочитает передавать как «сердечная чистота» (*puritas cordis*)<sup>1</sup>.

Вернемся к тексту «Собеседований». Кассиан продолжает произносить молитву «Отче наш» слово за словом, ум достигает высшей степени чистоты (*mentis purissimae aduenire*) и молится, чтобы пришло «всегдашнее царствование Христа во святых», чтобы власть дьявола прекратилась и началось эсхатологическое Царство, которое обещано тем, кто достиг совершенства и стал чадом Божиим. Опять мы встречаем понятие о совершенстве человека; с ним исихастская традиция связывает ступень сыновней любви к Богу<sup>2</sup>. Эта ступень совершенства соседствует с другой ступенью совершенства – с чистой молитвой. В «Собеседованиях» Кассиан объясняет, как очищать помыслы, непрестанно молиться и приближаться к чистоте сердца<sup>3</sup>. Монах, стре-

---

некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, и молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг. Такое состояние мы называем молитвенным созерцанием» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Указ. изд. С. 206. С. 60).

<sup>1</sup> Этот небуквальный перевод Кассиана адресует его читателей к новозаветным словам «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (*οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, Мф 5:8) и не дает сблизать исихастскую аскезу с распространенными в его время стоическими представлениями о пути человека к бесстрастию.

<sup>2</sup> «Любовь рождается от бесстрастия (*Ἀγάπην μὲν, τίχτει ἀπάθεια*)» (Св. Максим Исповедник. Первая сотница о любви // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 164); *Φιλοκαλία. Τόμος πρῶτος*. Указ. изд. Σ. 202.

<sup>3</sup> Для краткословной молитвы Кассиан предлагает монахам брать стих из Псалтири: «Боже, в помощь мою вонми: Господи, помощи ми

мящийся к непрестанной памяти Божией (*ad iugem dei memoriam tendens incessabili*), должен прогонять плотские помыслы (*cogitationum*), иначе он не сможет удержать молитву (*poterit retentare*). Непрестанная молитва совершается только истинно желающими, что бывает очень редко. Поиски божественного содействия на молитве должны быть непрерывными, поскольку человеческая слабость ни в печальных, ни в радостных обстоятельствах не устоит без помощи Бога (*in neutro sciens humanam fragilitatem sine illius opitulatione subsistere*)<sup>1</sup>.

Постепенно ум исихаста укрепляется постоянной молитвой, и он «достигает той чистоты молитвы (*orationis incorruptionem*), о которой сказано в предыдущем собеседовании<sup>2</sup>, которая не только не занимается видением какого-либо образа, но и не развлекается никаким голосом, никаким произношением слов (*quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur*), при горячем напряжении ума, при неизреченном восторге сердца (*per ineffabilem cordis excessum*), с непобедимую живостию духа возносится, и которую дух, ставши вне всех чувств и видимых вещей, изливает Богу неизъяснимыми стонами и воздыханиями (*quamque mens extra omnes sensus ac visibiles effecta materias, gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum*)»<sup>3</sup>. Кассиан говорит о чистой молитве в смысле *orationis incorruptionem*, подразумевая искреннюю молитву сына к Отцу; такую молитву не в си-

---

потщися» (Пс 69:2). В «Собеседованиях XI: X» учение о непрестанной молитве излагается в древней версии, когда оно еще не сложилось в текстуально фиксированную практику Иисусовой молитвы.

<sup>1</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Указ. изд. С. 358; SC Vol. 54. P. 86.

<sup>2</sup> То есть в Собеседовании IX.

<sup>3</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Указ. изд. С. 362–363; SC Vol. 54. P. 93.

лах совратить с истинного пути страстные помыслы, это ступень беспристрастной молитвы, молитвы бесстрастного аскета.

Непрестанная молитва, говорит Кассиан, «приведет тебя к невидимому, небесному созерцанию (*ad illas invisibiles theorias coelestesque perducet*) и сообщит неизреченную и не многими испытанную горячность молитвы»<sup>1</sup>. Возможно, здесь описана молитва совершенного человека, которая представляет собой экстаис безобразной молитвы. Этот опыт ставит человека вне сменны времен, свойственной физической и биологической реальности. Такое описание близко к тексту Исаака Сирина о чистой молитве. Впрочем, утверждать, что здесь речь идет именно о чистой молитве, а не о ступени бесстрастия, с абсолютной уверенностью трудно. Это две ближайšie ступени, и не удивительно, что описания опыта на них, при всей колоссальной разнице опыта мистического и аскетического, в чем-то оказываются близки. Тем более, что эта разница не была во всей скрупулезности отрефлектирована на раннем этапе исихастской традиции, а именно к этому этапу принадлежат тексты Кассиана.

Порой слова Кассиана о высшей молитве соответствуют описаниям перехода от краткословной молитвы к неразвернутому в речь мистическому экстаису. Кассиан пишет: когда аскеты произносят благодарение (четвертый вид молитв), то «исторгнув из сердец своих терны наказующей совести, спокойно и совершенно чистым умом созерцают милости и щедроты Господни... и чрез то пламенеющим сердцем возбуждаются к горячайшей и устами человеческими неизглаголанной молитве (*et quae ore hominum nec comprehendi nec exprimi potest orationem*)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 360. SC Vol. 54. P. 90.

<sup>2</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Указ. изд. С. 333; SC Vol. 54. P. 52.

Этот опыт несказанной благодарности в молитве (некоторые рукописи вместо *orationem* дают чтение *extasim*) может смениться другим опытом. В нем молитва благодарения соединена с молитвой сокрушения, молитвой обета, молитвой ходатайства.

О высшей молитве, которая берет начало в благодарении, Кассиан продолжает рассуждать так: «Случается, впрочем, что ум, достигший такого совершенства чистоты и начавший уже утверждаться в оном, вдруг объемлет все сии виды молитв (*solet haec omnia simul pariterque concipiens*) и, обтекая их наподобие некоего непостижимо быстрого пламени (*incomprehensibilis ac raracissimae flammae*), проливает пред Богом неизреченные, чистейшей силы исполненные моления (*cuncta pervolitans ineffabiles ad Deum preces purissimi vigoris effundere*), кои Сам Дух, без нашего ведения, возносит к Богу в воздыханиях неизглаголаных (см.: Рим 8:26), то есть в сию минуту человек одушевляется такими чувствованиями и столь непостижимо изливается в молитве, что в другое время он не только не может пересказать сего, но даже и возобновить в своей памяти (*tanta scilicet illius horae momento concipiens, et ineffabiliter in supplicatione profundens, quanta non dicam ore percurrere, sed ne ipsa quidem mente valeat alio tempore recordari*). А из этого видно, что в какой бы мере возраста кто ни находился, может иногда воссылать чистые и усердные молитвы»<sup>1</sup>. Возможно, приведенные слова относятся к мгновению чистой молитвы. Она без слов исторгается из сердца человека и быстро движет ум, и чистый ум как бы нерешительно-медленно предстает Богу. Мгновение чистой молитвы сразу же переходит в благодатную молитву на ступени бесстрастия, поскольку сохранить ее, рассказать о ней, вспомнить ее бесстрастному

<sup>1</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Указ. изд. С. 333; SC Vol. 54. P. 52–53.



человеку нельзя. Зная о такой высоте исихастского опыта, всякий человек, даже начинающий очищение от страстных помыслов, по мысли Иоанна Кассиана, получает стимул очищать свой ум и усердствовать в подвигах.

Итак, исихастский опыт говорит о преобразовании энергий человека и, соответственно, преобразовании времени человека. Речь идет о переходах от циклического времени страсти к линейному времени подвига, от непрерывного времени аскезы к прерывистому (точечному) времени мистики. Об этом свидетельствуют Макариевский корпус, Евагрий Понтийский, Нил Анкирский, Иоанн Лествичник, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Николай Кавасила, Каллист Ангеликуд, Силуан Афонский, Софроний Сахаров...

---

## ГЛАВА VII.

# ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДЛЯ РАССУЖДЕНИЙ О ВРЕМЕНИ

Рассуждение о бытии и о времени тесно связаны между собой. Это знали древнегреческие философы и средневековые теологи, признают и современные антропологи. Вопросы онтологии и темпорологии естественно соотносить друг с другом, стремление человека перейти от бывания (времени) к бытию (вечности) принимает самые разные формы; становление человека человеком понимается как увековечивание временного существования или восприятие во времени опыта вечности<sup>1</sup>. Исихастский опыт представляет собой недостаточно изученный антропологический ресурс, который может дать заинтересованному исследователю много материала о бытийной связи времени с вечностью. Эта глава посвящена онтологической проблематике, которую затрагивает исихастский опыт. Для того чтобы размышлять о бытии и времени человека в исихастском опыте, мы активно привлекаем разработки, которые за последние десятилетия представила такая научная школа, как синергическая антропология<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Помимо подобных примеров, которые предполагают приоритет вечности над временем, в ушедшем столетии появились примеры, которые заменяли вечность временем или ставили время над вечностью. Их можно найти в процесс-философии и процесс-теологии. М. Хайдеггер держал в центре своих рассуждений именно понятие о времени и писал, что в правильно понятом феномене времени (не вечности!) коренится центральная проблематика всей онтологии.

<sup>2</sup> Синергическая антропология как научное направление возникла в русской философии около 30 лет назад. Синергическая антро-

Прежде всего, нужно разобраться с одним актуальным вопросом: можно ли иметь положительные и доказательные суждения о связи времени с вечностью, а значит, человека с Богом? Не так редко философы и теологи ставят под сомнение возможность рассуждать о вечном божественном бытии. Согласно распространенному мнению, апофатическое богословие, представленное в Ареопагитском корпусе, исключает возможность утверждать что-либо о божественном бытии и сводит рассуждение о Боге к последовательности отрицаний.

С точки зрения восточно-христианской традиции проблема отрицаний и утверждений, проблема доказательных рассуждений о божественном бытии проанализирована Ставросом Янгазоглу. Он остановил внимание на споре между Варлаамом Калабрийцем и Григорием Паламой. Калабрийский философ отказывался строить доказательные силлогизмы о божественном бытии, поскольку видел неприступность и отсутствие изначального знания о Божестве. Доказательство первично по отношению к доказуемому, но ничто не первично по отношению к Богу, рассуждал он, в сознании нет ничего изначальнее вечного божественного бытия. Палама в ответ на этот довод поясняет: доказательство неприменимо к божественной сущности, но может быть применено к тому, что около сущности, к энергиям, существование которых обусловлено сущностью; они не первичны по отношению к сущности и не следуют в хронологическом смысле за сущ-

---

пология является таким подходом к человеку, который содержит оригинальные антропологические суждения и опирается на антропологические ресурсы исихазма, русской религиозной философии, современной немецкой и французской философии (работы Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Фуко, П. Адо, Ж. Лакана и др.), психологии и других гуманитарных, а также естественно-научных исследований (таких, как синергетика). Базовые принципы синергической антропологии сформулировал и развивает С.С.Хоружий.

ностью Бога: О божественной сущности положительно рассуждать нельзя, но можно положительно рассуждать о божественных энергиях, которые суть около сущности. Это относится не только к Богу, но и к человеку (образу Божию), и в некоторой степени ко всей вселенной. С философских позиций Палама утверждает, что для доказательных силлогизмов необходимо изначальное знание, и оно не должно пониматься хронологически даже когда касается тварного мира. Сотворенные вещи сами по себе предшествуют знанию, и логический процесс познания вещей следует уже вслед за тем.

Итак, в понимании энергии дискурсивное мышление может быть корректным и продуктивным, может привести человека к ряду обоснованных утверждений. Уточним еще понятие об энергии. Нельзя слишком упрощать различие между сущностью и энергией Бога, отстраняясь от антиномического характера этого различия, как бы разделяя Божество на две части, из которых одна причастна человеческому опыту и положительно описывается, а другая нет. Исихаст Марк Эфесский со всей осторожностью пишет о божественной сущности и энергии: «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>1</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, его сходство с триадо-

<sup>1</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ. изд. С.126.

логическим догматом: Бог одновременно – Один и Трое, подобно этому, божественная природа человеку несообщаема (по сущности) и, в известном смысле, сообщаема (по энергии)<sup>1</sup>.

Продолжим уточнять понятие энергии. Патрологи справедливо называют учение Иринея Лионского богословием событий. К мысли Иринея восходит исихастское представление об обожении, и будет правильно считать исихастское учение – богословием событий; в качестве примера укажем на богословие нетварных энергий, которое разрабатывал Григорий Палама<sup>2</sup>. Событие обожения, понимаемое как соединение божественной энергии и человеческих энергий, – таков был предмет мысли Паламы, когда он отстаивал аутентичность исихастского опыта афонских монахов. Выясним роль энергии в событии преобразования человеческих бытия и времени, выясним, какое богословие событий развивал Григорий Палама. Палама столкнулся с необходимостью рассуждать об онтологии аскетико-мистических событий. За основу своих рассуждений он взял онтологию Аристотеля и творчески переработал ее. В чем состояла переработка? Событие обусловлено действием энергии, у Аристотеля было одно понимание энергии, у Григория – иное. Почему? Григорий Палама обосновывал мистико-аскетический опыт афонских исихастов. Афонцы в созерцании фаворского Света переживали предельное изменение своих энергий, и Палама дает энергии интерпретацию, адекватную для их опыта. Данный вопрос был

---

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Указ изд. С.139; 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>2</sup> Георгий Флоровский, прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Георгий Флоровский, прот. Догмат и история. Указ. изд. С.393.

основательно изучен С. С. Хоружим<sup>1</sup>, его вывод вкратце таков: энергия, описанная у Аристотеля, конституирует время континуальное, а энергия у Паламы – дискретное. Проследим за этими рассуждениями об энергии и времени в человеческом опыте.

\* \* \*

В «Метафизике» Аристотеля событие развертывается в онтологическую тройку:  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma \rightarrow \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \rightarrow \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ . С каждым элементом тройки можно сопоставить целый спектр значений.  $\Delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  – возможность, потенция.  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  – энергия, действие, акт, актуализация, осуществление.  $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  – энтелехия, действительность, актуализированность, осуществленность (результат осуществления энергии, превращения энергии в сущность, в эссенцию). Компоненты тройки и их соотношения допускают разные трактовки и тем самым ложатся в разные русла онтологических рассуждений. Сколько их, каковы они? Трактовать онтологию события можно в эссенциальном русле, в эссенциально-энергийном русле и в энергийном русле.

1. По большей части европейская мысль отдает предпочтение эссенциальной онтологии. Согласно ей, энтелехия подчиняет остальные два компонента тройки, поэтому энергия оказывается энтелехизированной, эссенциализированной, энергия является актом осуществления. Классическим примером эссенциального дискурса служит философия Гегеля. В эссенциальных терминах обычно излагают и философию Аристотеля. Приведем отрывок из Аристотеля: «Дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность” ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) производна от “дела” и нацелена на “осуществленность” ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ )»<sup>2</sup>. По тексту ясно, что

<sup>1</sup> См., напр.: Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.318–319, 324.

<sup>2</sup> Метафизика IX 8, 1050а. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., 1976. С.246.

энергия понимается деятельностно, как такой онтологический элемент события, через который осуществляется осуществленность сущности. Впрочем, нередко считается, что Аристотель уравнивал энергию и энтелехию, то есть мыслил энергию сущностной, а сущность – энергийной. В русском переводе «Метафизики» комментатор учитывает подобную интерпретацию, выходящую за рамки чисто эссенциальной философии, и пишет, что *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* у Аристотеля обозначают действительность, но *ἐνέργεια* первоначально подразумевает некое движение или деятельность, в то время как *ἐντελέχεια* обозначает фактическую данность или осуществленность чего-то<sup>1</sup>. Отметим, что энергия здесь сопряжена с понятием становления<sup>2</sup>, а энтелехия сопряжена с понятием бытия в его завершенности<sup>3</sup>.

2. Эссенциально-энергийная онтология сближает энергию с энтелехией и оставляет энергию энтелехизированной, эссенциализированной; хотя и не в таком сильном смысле, как это принято в чисто эссенциальной интерпретации события. Примером эссенциально-энергийной онтологии является неоплатонизм. Приведем цитату из Плотина: «Нужно отличать энергию сущности от энергии, которая истекает из сущности. Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть всегда сама эта сущность, но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее как от своей причины... в огне иное представляет собой та теплота, которая составляет его сущность, и иное та, которая распространяется от него во

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Указ. изд. С.478.

<sup>2</sup> Здесь описывается энергия-движение и энтелехизированная энергия-деятельность.

<sup>3</sup> То есть энтелехия сопряжена с бытием в его фактической данности, осуществленности, в смысле конечного момента и результата в процессе осуществления.

все стороны; эту вторую энергию рождает первая»<sup>1</sup>. Далее он переносит это рассуждение о первой и второй энергии на понятие ума. Плотин показывает, что ум является второй энергией единого первоначала, которое содержит ум в возможности: «Первое начало пребывает неизменно... из полноты его совершенств, от энергии, составляющей его сущность (*ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας*), рождается другая энергия, которая... обладает бытием и субстанциальностью (*οὐσίαν*). Первое начало... выше самой субстанции, или сущности; оно есть только потенция (*δύναμις*), то есть всемогущая причина всего существующего, и уже рожденное им (второе начало) есть это существующее»<sup>2</sup>. Это рассуждение до некоторой степени касается нашей тематики, оно затрагивает вопрос об онтологической и антропологической интерпретации неоплатонических текстов<sup>3</sup>, мистических текстов Ареопагитского корпуса и вопросы об антропологической трактовке мистического опыта некоторых исихастов (аввы Евагрия и др.). Детально разбирать данные неоднозначные вопросы в рамках этой книги нельзя, но отметить их присутствие необходимо<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Эннеады V 4:2. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.95.

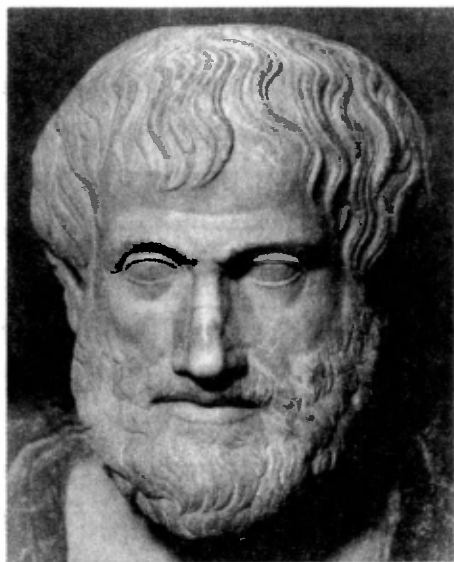
<sup>2</sup> Эннеады V 4:2. Указ. изд. С.95–96.

<sup>3</sup> Например, Прокл различает потенцию (*δύναμις*) несовершенную и совершенную (Первоосновы теологии 78): «Потенция, носительница актуальности (*τῆς ἐνεργείας*), совершенна (*τελεία*). Ведь своими энергиями она делает совершенным другое; а то, что способно усовершенствовать другое, само гораздо совершеннее. А та потенция, которая нуждается в существовании до нее чего-то другого актуального и сообразно которой нечто существует потенциально, несовершенна» (см.: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С.64). Понятно, что высказывания Прокла о потенции и энергии справедливо будет истолковывать в перспективе бытийного становления человека, постепенного продвижения человека к совершенству.

<sup>4</sup> Добавим несколько слов к сравнению философии Плотина и исихастов. Мысль Плотина принадлежит к эссенциально-энергийному руслу, исихастов – к энергийному. Исихастские представления о



Как выше говорилось, философия Аристотеля допускает эссенциально-энергийное прочтение. Приведем отрывок из «Метафизики» в подтверждение этому. Аристотель говорит об энергии, о времени и вечности: «По сущности действительность переее возможности, а также, как мы сказали, по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично дви-



*Аристотель*

жущего (перводвигателя – П. С.). Но она переее и в более важном смысле, ибо вечное по своей сущности переее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности»<sup>1</sup>.

Здесь философ отдаляет понятие энергии от понятия возможности (*δύναμις*) и сближает энергию с энтелехией. Эта интерпретация важна для понимания философии

человеке холистичны, плотиновские – спиритуалистичны. Цель философа, согласно Плотину, состоит в том, чтобы приобрести опыт соединения с имперсональным телосом, это происходит в момент мистического экстаза, когда философ созерцает свет Единого, очистив свой ум от присущей человеку телесности и личной идентичности. Исихасты под мистическим опытом понимают созерцание, в котором опыт экстазиса не отрицает человеческого «я», психосоматические энергии исихаста соединяются с нетварным Светом в личном общении (см. подробнее: Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.388–420). Лосский пишет о том, что неоплатонизм приходит к мистике погружений, отчасти напоминающей учения Индии. Видимо, Лосский подразумевает близость неоплатонизма с адвайта-ведантой. Он подчеркивает близость этих мистических традиций именно как стратегий соединения человека с трансцендентным имперсональным телосом (см.: Лосский В. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Указ. изд. С.263–264).

<sup>1</sup> Метафизика IX 8, 1050b. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. Указ. изд. С.247.

Аристотеля. По замечанию П. Адо, труды Аристотеля неправильно было бы рассматривать как систему упорядоченных философских знаний. Читая текст Аристотеля, важно помнить, что событийность в философии подчеркивается там, где под философией понимаются духовные упражнения, которые не сводятся к систематизированию философских сведений, но являются живым философствованием, философским деланием (философской аскезой), когда философ проходит стадии становления совершенным человеком, то есть мудрецом (*σοφός*). Философия Аристотеля, таким образом, является скорее духовными упражнениями, чем системой<sup>1</sup>. Это обстоятельство делает понятнее обращение Паламы к аристотелевской философии энергии. Несмотря на «рецепцию» античной энергии, Палама остается сторонником духовной практики исихастов. К рецепции античной философии в качестве духовной практики склоняется как раз оппонент Паламы – Варлаам Калабриец, он обосновывает свою приверженность античной практике с помощью Ареопагитского корпуса. Палама отстаивал иные позиции, он опирался на исихастскую философию.

3. Энергийная онтология сближает энергию с *δύναμις*; в событии доминирует энергия; она описывается в положительных терминах, энтелехия – в отрицательных. Именно энергийной онтологией и является богословие нетварных энергий, с помощью которого Григорий Палама объяснял мистико-аскетический опыт исихастов. Такая нетривиальная, чисто энергийная интерпретация события описывает неэнтелехийную, совершенно деэссенциализированную энергию<sup>2</sup>, действующую в мистической синер-

<sup>1</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб., 2005. С.63, 59.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии. М., 2008. С.32–34.

гии, на ступенях исихастского совершенства. Энергичная онтология встречается лишь в исихастской традиции<sup>1</sup>, в истории западноевропейской философии вплоть до наших дней энергичный подход в чистом виде не присутствовал. До некоторой степени с энергичным руслом сближалась экзистенциальная философия и философские дискурсы воли, любви, желания<sup>2</sup>. При этом энергия у Паламы определена сближается с *δύναμις*, исихастская антропология строится в энергичном русле.

Сближение энергии с *δύναμις* не было авторским приемом Паламы, примененным ради оправдания духовного опыта афонцев. «Динамическая» трактовка энергии применительно к событию соединения человека с Богом ощутима в богословии задолго до XIV в. уже у Василия Великого. К Амфилохию Иконийскому Василий пишет так: «Говоря, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не уверяем в том, чтобы приблизиться к самой Его сущности. Ибо если Его энергии нисходят к нам (*ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν*), сущность Его остается недостижимой (*οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος*)»<sup>3</sup>. Здесь мы опять сталкиваемся с разницей между апофатикой и катафатикой; эта разница соотносится с различием божественной сущности и энергии. Божественные энергии не суть элементы божественной сущности, которые можно рассматривать отдельно, поскольку они – общее ее проявление и сияние. Их В. Н. Лосский называет конкретными динамическими атрибутами Божества, то есть, согласно Лосскому, энергия динамична, сближена с *δύναμις*<sup>4</sup>. Божественные энергии не имеют

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.318–319.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.324.

<sup>3</sup> PG T. 32. Col. 869.

<sup>4</sup> К слову сказать, *δύναμις* означает и возможность, и силу (ср. энергии человека с силами души у Августина). Из исихастской

ничего общего с атрибутами-понятиями, они не являются и «акциденциями» божественной природы<sup>1</sup>. Динамически понимаемая энергия выступает в онтологической структуре события доминирующим началом, причем энтелехия (и, соответственно, сущность) присутствует лишь как апофатическое начало. Сущность, будучи трансцендентной, не попадает в онтологический центр события, остается за пределами опыта.

Энергийный и эссенциальный подход в восточно-христианской истории отчетливо проявляется в ходе так называемых паламитских споров. Флоровский отмечает, что Палама постоянно спорит со всеми «эссенциальными теологиями», которым не удается объяснить динамизм Божией воли, реальность божественных действий, то есть онтологию энергий<sup>2</sup>; при этом воля – понятие, тесно связанное с энергией, динамизм воли означает динамизм энергии. Пример полемики исихазма с эссенциальной теологией дают тексты Никифора Григоры, для которого божественная сущность (*οὐσία*) есть божественная действительность (*ἐνέργεια*), причем в Боге нет никакого места для возможности (*δύναμις*). Григора считает, что нетварный Свет в богословии Паламы вносит в Божество различение наподобие неоплатонического: Свет есть средняя нетварная божественность, находящаяся между всесовершенным Божеством и несовершенным человечеством; созерцаемый исихастом Свет – причастный Единому Богу и причаст-

---

трактовки энергии следует динамичность антропологии, изменчивость антропологического времени. Ветхозаветное имя Эль (אֱל, и также форма множественного числа אֱלִילִים), которое переводится как «Бог», означает также силу. Значит, можно сказать, что Элогим (אֱלִילִים) – имя из катафатического богословия, а Ягве (יהוה, которое традиционно понимается как «Сущий» и толкуется как «Я есть Тот, Кто Я есть») – имя из апофатического богословия.

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Указ. изд. С.146–147.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и история. Указ. изд. С.392.

вумый человеческой душе. Тем самым Никифор Григора сильно эссенциализирует, заметно искажает энергийное богословие Григория Паламы<sup>1</sup>.

Причину возникновения эссенциалистской мысли Флоровский усматривает в имперсональной метафизике. Позиции энергийной онтологии отстаивает Марк Эфесский, вплоть до того, что он считает эссенциальную онтологию повреждением христианской веры. Марк пишет: «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>2</sup>. С этой точки зрения Бог является и целью, и источником энергии для духовного восхождения человека.

Различив энергийную онтологию от эссенциальной онтологии, перейдем к разграничению между эссенциальной и эссенциально-энергийной трактовкой события. Если эссенциалисты провозглашают безоговорочную власть эссенциальных начал, то эссенциально-энергийная онтология учитывает, что реализация этой власти является действием и нуждается в энергии. Поэтому провозглашается принцип: всякая сущность энергийна. Но примат сущности, сохраняющийся в эссенциально-энергийной трактовке события, требует, чтобы всякая энергия слу-

---

<sup>1</sup> Бирюков Д.С. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григория // Факрасис Г. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. М., 2009. С.165–172. Данное исследование показывает, как тема причастности, заявленная еще у Платона, фигурирует у Аристотеля, в Новом Завете (2 Пет 1:3–4), у исихастов и неоплатоников. Для нас важно, что тема различения причастного и непричастного связана с различением энергии и сущности. Личная причастность человека Богу возрастает по мере прохождения духовных ступеней, ведущих к совершенству, к обожению. Человек может стать причастным божественной энергии и не может быть причастным божественной сущности.

<sup>2</sup> Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. Указ. изд. С.125.

жила реализации эссенциальных начал. Следовательно, звучит и другой принцип: всякая энергия сущностна. Два приведенных тезиса определяют собой эссенциально-энергийный дискурс<sup>1</sup>.

Вышеуказанные тезисы в отчетливой форме высказывает А. Ф. Лосев, когда формулирует основные положения имяславской мысли. Имяславие заявило о себе в начале XX в. Исихастская практика краткословной молитвы с постоянным призыванием имени Бога получила такое истолкование: имя Бога есть Сам Бог. Имяславцы считали, что их интерпретация является органическим развитием исихазма. Лосев связывал попытки отстаивать имяславие не только с исихазмом и восточно-христианской патристикой, но и с определенным философским руслом. «Философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме», – признавал он, ссылаясь на Плотина и Платона<sup>2</sup>. Сущность, согласно Лосеву, энергийна: «Сущность бытия есть живая энергия идеи»<sup>3</sup>. А энергия сущностна: «Энергия сущности есть сущность, соотнесенная с инобытием». Правда, следом за этим Лосев продолжает: «С другой стороны, энергия сущности отлична от самой сущности <...> Сущность непознаваема. Энергия постижима, = идея». Тем не менее философ недвусмысленно утверждает сущностность энергии: «Молитва – онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой». Призываемое в такой молитве «Имя Божие – энергия сущности Божией»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.322.

<sup>2</sup> Попутно отметим интересные размышления А. Ф. Лосева об энтелехии, энергии и дюнамис, как они представлены в текстах Аристотеля, см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С.92–111.

<sup>3</sup> Из работ А. Ф. Лосева об имяславии (Публикация проф. А. А. Тахо-Годи) // Начала. №№ 1–4/1995. М., 1996. С.210–211, 212.

<sup>4</sup> Из работ А. Ф. Лосева об имяславии... Цит. изд. С.242, 265, 254–255, 250.

Сравним теперь эссенциально-энергийную и энергийную онтологию. С. С. Хоружий настаивает, что для исихастской антропологии недопустима никакая эссенциализация 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». Имяславцы это положение вывели в целое богословие имени. Предложенная А. Ф. Лосевым идентификация имяславия с неоплатоническим дискурсом энергий справедлива и заставляет нас усомниться в том, что имяславие следует считать еще одной ступенью в развитии исихастской традиции, поскольку имяславие делает шаг вспять – от энергийного исихастского дискурса к эссенциальному дискурсу; имяславие занимает эссенциально-энергийную позицию (как и неоплатонизм). Стоит отметить, что имяславие встретило среди православных мыслителей интеллектуальный отпор.

\* \* \*

Рассматривая три интерпретации события – эссенциальную, эссенциально-энергийную и энергийную, – мы движемся от первой интерпретации через вторую к третьей и наблюдаем, как, по мере нашего продвижения, изменяется понятие об энергии. При переходе от одной интерпретации к другой энергия деэнтелехизируется, деэссенциализируется. Процесс деэссенциализации энергий происходит не только в рассуждении об онтологии события, но и в ходе духовной практики исихастов. Вспомним, что страсть эссенциализирует энергии человека. Напротив, аскетическая борьба со страстями, а особенно мистический опыт восприятия божественной энергии, деэссенциализируют энергии человека, освобождают связанные страстями энергии. Эта деэссенциализа-

ция человеческих энергий представляет собой ступенчатый процесс. Таким образом, на начальных исихастских ступенях эссенциальная онтология и эссенциально-энергетическая онтология могут описывать события до некоторой степени корректно. А событие синергии (ступени просвещения), событие созерцания нетварного Света (ступени совершенства) достоверно описывается только энергетической онтологией.

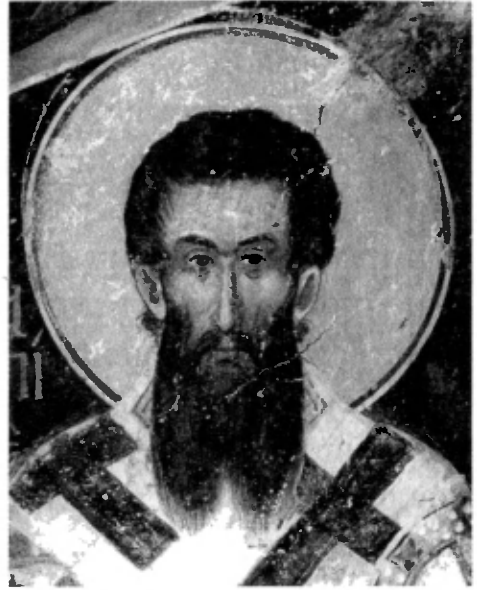
Итак, для немалого класса аскетических событий эссенциализированная энергия служит вполне рабочим понятием, в мистических событиях действует неэнтелехийная энергия, к мистическому опыту подходит лишь энергетическая онтология. Получается, что исследователи исихастской традиции в определенных случаях могут применять методы эссенциальных антропологических курсов. Исихастский опыт отнюдь не перечеркивает все, что существует вне его, считая все внеисихастское знание человека за бесполезные вороха невероятных заблуждений. Григорий Палама в свое время взял в рассмотрение аристотелевское понятие об энергии и переосмыслил это эссенциально-энергетическое понятие так, что стало возможно объяснить исихастский мистический опыт.

В ходе исихастской аскезы наблюдается деэссенциализация события, и событийному ряду в аскетическом опыте не свойственна самодовлеющая завершенность. Когда событие не связано с завершенной формой, оно как бы «еще» не обрело формы, у него «не было времени» сформироваться. В том случае, если событие продолжается и имеет завершение, у него «уже» есть элементы эссенциальности, форма и телос (*τέλος* – конец, окончание)<sup>1</sup>. На органическую связь энтелехии с телосом в онтологической динамике указывает М. Хайдеггер: «Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как

<sup>1</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.324.



улавливающего удерживания движения. Подвижность некоторого движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, *τέλος*, и как таким образом уловленное “имеет” себя в конце: *ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια* «имение-себя-в-конце»<sup>1</sup>. Непричастность события форме и телосу соблюдается лишь при условии моментальности события, то



Григорий Палама

есть дискретности времени события. Если во времени события имеется еще один микроэлемент события, хотя бы один следующий за первоначальным мгновением миг, тут же возникает вопрос: данное событие есть начало чего, какого именно осуществления?<sup>2</sup>

В «Триадах» Григорий Палама утверждает, что высочайший опыт подвижников – созерцание нетварного Света – не имеет конца. Это означает и то, что исихастский опыт в целом является незавершенной последовательностью событий-начинаний. Исихастский опыт стремится к горизонту, за которым открывается бытийная бесконечность. Исихастское начинание разомкнутого в божественную бесконечность человеческого бытия происходит в дискретном времени. Исихастская онтологическая динамика рассматривает события мистико-аскетического ряда как *начинания*. У таких событий есть начало, нет

<sup>1</sup> Хайдеггер М. О существе и понятии *φύσις*. Аристотель. «Физика» b-1. М., 1995. С.87. Обратим внимание, что приведенная цитата принадлежит философу, фундаментальная онтология которого строится в эссенциально-энергийном русле.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. Указ. изд. С.328.

продолжения (длительности) и нет конца (свершения); таким образом, они мгновенны.

Характер времени 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 неперемное условие операции – непрерывность временной последовательности. Миг события трансцендирующего Богообщения является точкой разрыва, это временной момент превосхождения человеком 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>1</sup>.

Мгновенность события выводит неэссенциально понимаемое событие из ряда эмпирической временной последовательности. Событие взаимодействия свободных энергий, в котором действуют Бог и человек (мистическая синергия), происходит за пределами континуально понимаемого времени. 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 рассмотрению духовной практики исихастов с точки зрения преобразования человеческих энергий и времени человека. Такого рода преобразования энергий оборачиваются высвобождением связанных энергий человека<sup>2</sup>, размыканием энергий.

<sup>1</sup> Хоружий С.С.О старом и новом. Указ. изд. С.328.

<sup>2</sup> Мгновенность события как следствие его энергийной природы сопряжена со свободой в Бого-человеческом взаимодействии. В

Исихастская антропология является антропологией открытой, энергийной и процессуальной, поэтому ей свойственно представление о целенаправленном преобразовании человеческих энергий, которое можно описать как размыкание. Как оно происходит? В событии обращения и покаяния человек размыкает свои энергии по отношению к Богу и замыкает свои энергии по отношению к страстям (демоническим силам). Постепенно человек все больше общается с Богом и разобщается со страстями, освобождается от страстей. Так происходит аскетическое движение от борьбы со страстями к бесстрастию и восхищению к мистическому опыту созерцания. Изменение энергий исихаста проходит ступени, каждой из которых соответствует свой *энергийный образ человека*.

Когда энергии человека зацикливаются на осуществление страсти, то время человека конституируется в циклический континуум. Для того, чтобы освободить связанные страстями энергии, деэссенциализировать их, подвижнику приходится зацикленные на страсти энергии – размыкать. Размыкание энергий влечет за собой *размыкание времени*. Начало аскезы предполагает переустройство человеческих энергий, в результате которого циклическое время размыкается в линейное<sup>1</sup>. Уже на начальных ступенях аскет учится управлять энергиями на стадии их зарождения (на стадии помысла), учится препятствовать эссенциа-

---

свободном событии прямого соединения Бога и человека действуют деэссенциализированные *свободные энергии*, которыми только и могут быть изменены фундаментальные предикаты человеческого существования (см.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Указ. изд. С.40).

<sup>1</sup> Это время, когда человек пытается оторваться от страстного устройства, сломать его, произвести деконструкцию страстных устройств, перенаправить свои энергии. Человек вырывается из структур страстной повседневности, и отрыв порой сопровождается выраженными несовпадениями времени антропологического и космологического.

лизации своих энергий, то есть образованию «страстного устроения» энергий. Начальные ступени предполагают отсечение страстных помыслов, аскет принимает и хранит божественные помыслы, открывает помыслы старцу и рассуждает со старцем о помыслах. *Изменчивая энергия помыслов играет ключевую роль в конституировании времени исихастского опыта.* Частое отложение страстных помыслов и упорное хранение благих помыслов делает линейную темпоральность подвига «мелкозернистей».

На средних ступенях происходит интериоризация и стабилизация человеческих энергий, опыт размыкания делается все более всеохватным. Из процесса, чреватого постоянными сбоями, размыкание человеческих энергий превращается в процесс непрерывный; размыкание становится круглосуточным<sup>1</sup>. Средние ступени предполагают континуализацию событийного ряда аскезы и деконтинуализацию каждого отдельно взятого события в этом ряду<sup>2</sup>. Связанные энергии человека не подходят для со-действия Бога и человека; для такого рода совместного действия нужны свободные, а не связанные энергии («антисинергийные» страстные помыслы). Аскеза освобождает и деэнтелехизирует человеческие энергии.

Говоря о ступенях совершенства, следует придерживаться неэссенциального понимания совершенного бытия; для здешнего «совершенства-устремления»<sup>3</sup> человека и

---

<sup>1</sup> Это время, когда внимание и молитва, как начало неподвижное и подвижное, помогают человеку все более продолжительно практиковать переустройство своих энергий. Внимательная молитва запускает синергетические (и синергийные) процессы преобразования человеческих энергий, аскетическая «трудовая молитва» все больше ставится в перспективу мистической «самодвижной молитвы».

<sup>2</sup> Темпоральность меняется так, что подготавливается переход от «экстенсивного» времени (протяженного времени) ко времени «интенсивному» (непротяженному времени).

<sup>3</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Указ. изд. С.53–54.

для метаантропологического «совершенства-соединения» человека в первую очередь важно то, что происходит с энергиями человека<sup>1</sup>. Нынешнее совершенство-устремление состоит в хранении воли к эсхатологическому совершенству-соединению. Эсхатологическое совершенство не следует понимать сущностно, что свойственно пантеистическому религиозному опыту; в монотеистической исихастской традиции совершенство-соединение понимается как единство человеческих энергий и божественной энергии.

Достижение совершенства размыкает бытие бесстрастного человека настолько, насколько это для человека вообще возможно. Направленная предельная открытость человека, энергийная разомкнутость обуславливает непредсказуемость и «самопроизвольность» дальнейших событий. Темпоральность молитвенного помысла становится сокращенной, сгущенной до того, что энергии человека готовятся к переходу от событийно насыщенного, сгущенного времени<sup>2</sup> к дискретному времени. На высших ступенях происходит переход от аскезы к мистике, от бы-

<sup>1</sup> Совершенный человек: теология и философия образа. Указ. изд. С.58.

<sup>2</sup> Сгущенным время делает внутрипребывание ума (сведение ума в сердце), онтологический «двигатель», запускающий синергетически развивающиеся процессы преобразования человека. Сгущенное время в исихастском опыте следует отличать от психологического времени, которое может переживаться человеком как напряженное или, напротив, растянутое время. Психологическое время в меняющемся ритме жизни связано с размеренной повседневной жизнью отдельного человека и неожиданными привходящими обстоятельствами жизни; они сбивают человека с устоявшегося ритма жизни и побуждают задуматься о том, что такое время. Неравномерности психологического переживания времени составляют отдельную интересную тему для размышлений, весьма красноречиво описанную в «Волшебной горе» Т. Манна. Данную тему мы оставляем за рамками нашего исследования, поскольку феномен психологического времени не связан с антропологической стратегией, преобразующей энергии человека и время человека.

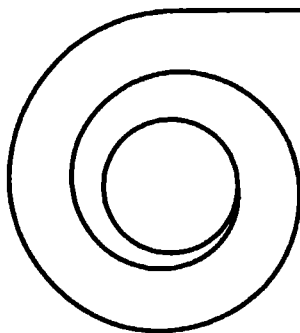
тия-общения человека и Бога в краткословной молитве к опыту непосредственного созерцания Бога. Мистическое событие размыкает время человека: линейное континуальное время сменяется временем дискретным (прерывистым, точечным). То есть непрерывная прямая времени сменяется неразъемными атомами времени. Итак, время человека в исихастской аскезе и мистике меняется, поскольку меняется сам человек, – так сказать, *человек-время*. Время «ветхого человека» (время страсти) в ходе исихастского подвига преобразуется во время «нового человека» (время аскезы и время мистики)<sup>1</sup>. Эти преобразования времени можно проиллюстрировать графически.

Опираясь на описания исихастского опыта, отметим три стадии размыкания времени: циклическое время человека размыкается в спиральное, спиральное – в линейное, линейное – в дискретное время. Последняя стадия размыкания соответствует особому режиму человеческого существования; на языке онтологии мы можем назвать его режимом сверхналичествования. Как его описать в положительных понятиях? В мистическом опыте исихастов размыкание энергий фиксируется как «отвержение чувств» к созерцанию невидимого Бога. На ступени чистой молитвы мистик ощущает будущий век, его ум движется неподвижно (Исаак Сирийский), и временной континуум, связанный с обычным, подвижным движением ума, прерывается<sup>2</sup>. В созерцании меняется перцептивный

<sup>1</sup> Можно сказать, что по ходу исихастского подвига человек экстериоризирует страстные помыслы (отсекает их от сердца и не дает им внедряться в сердце) и интериоризирует благие помыслы (сводит молящийся ум в сердце, созерцает в сердце божественный Свет). Управление помыслами изменяет энергийное устройство человека, что и отражается на времени человека.

<sup>2</sup> Уместно вспомнить, что Максим Исповедник в своей логологии говорит о «вечнобытии» обоженного человека, пребывающего в «приснодвижном покое» (часть Максимова учения о логосах тождественна учению Паламы об энергиях) (см.: Plass P. Transcendent

аппарат человека, отверзаются мистические чувства, и энергия Бога ощущается как Свет, но свет не оптический, а онтологический, преобразующий человеческую природу ипостасный Свет. Свет воспринимается исихастами как энергия Бога, событийно отстраненная от сущности Бога (что в данном случае равнозначно энтелехии).



*Размыкание времени  
в исихастском опыте*

Сущность Бога при созерцании не воспринимается, она остается предметом отрицательных суждений (предметом апофатическим). Мистическая энергия Бога описывается методом утверждений, поскольку она есть действие Бога (проявление Его сущности), которое дано в человеческом опыте как благо-дать. При чистой молитве познающий Бога ум исступает из всего сущего, ум мистика выходит из континуальной последовательности времени, базовой для всего сущего<sup>1</sup>.

Энтелехия обуславливает нахождение человеческой энергии в топике телоса (конца человеческого действия).

time in Maximus the Confessor // The Thomist. A speculative quarterly review. 1980. Vol. 44. № 2. P.259–277; Plass P. «Moving Rest» in Maximus the Confessor // Classica et Mediaevalia 1984. № 35. P. 177–190). Учение о неподвижном движении ума свойственно не только исихазму, оно есть в философской традиции неоплатонизма. Сравнение этих двух учений с онтологической точки зрения составляет отдельную задачу, выходящую за рамки данной книги. Однако здесь стоит отметить, что исихастский дискурс энергийен, а неоплатонический – энергийно-эссенциален, поэтому принципиального совпадения двух доктрин о неподвижном движении человеческого ума не может быть.

<sup>1</sup> Неотступность Августина в его мучительных попытках понять, как образуется временной континуум, во многом объясняется базовым значением этого континуума для каждого человека и для всего мира.

Неэнтелехийная энергия бытийно дистанцирована от трансцендентного телоса, поэтому обожение для человека здесь и сейчас исихасты считают недостижимым в полном смысле слова. Неэнтелехийная энергия в топике телоса-обожения предельно удалена от окончания действия и предельно сближена с началом действия. Энергия представит мгновенным действием-начинанием. Темпоральность энергии начинания, доведенного до ступеней совершенства, – мгновенна, дискретна. Деэссенциализированная энергия не связана образом действия, заранее заданным энтелехией. Она не конституирует непрерывный временной ряд, в котором каждый предыдущий член по закону причинно-следственной связи влечет каждый последующий. Такой свободной энергии соответствует дискретный временной ряд (атомы времени, кванты времени).

С одной стороны, когда страсть становится для человека энтелехией (и, соответственно, «телосом»), она конституирует циклическое время. С другой стороны, обожение может быть для человека телосом совершенно особого рода. Обожение есть неэнтелехийный конец-начинание (*ἀτέλεστος ἀρχή*), энергия обожения деэссенциализирует энергии человека, и они конституируют не континуальное, а дискретное время. Энергия страсти влечет человека к некому пределу его бытия, энергия обожения влечет человека к совершенно другому пределу его бытия. Что представляет собой человек на границе своего бытия? Это важно знать: то, что составляет предел человеческого бытия, даст нам *о-пределение человека*. Рассуждая о времени страсти и о времени обожения, мы стоим перед необходимостью расположить энергийные топике, определяющие феномен человека, на некой *антропологической карте-схеме*.

В центре антропологической карты находится существование человека в режиме повседневности, на отдаленных от центра пределах карты расположены регионы,





*Антропологическая карта-схема*

близкие к антропологической границе. Продвижение человека из структур повседневности к антропологической границе возможно в трех направлениях. Во-первых, в направлении *онтологической топики*, и этот путь в исихастской традиции выстраивается как ступени очищения, просвещения и совершенства, — путь к обожению. Во-вторых, человек может находить себя в движении к антропологической границе в *онтической топике*<sup>1</sup>; это связано

<sup>1</sup> Мы различаем онтологическое как относящееся к бытию от онтического как относящегося к сущему (ср. с соответствующим различием у Хайдеггера). Сильно огрубляя, можно сказать, что человек в топике онтологического испытывает опыт «потустороннего» бытия; в топике онтического нет прорыва к трансцендентно-

с одержимостью страстями в смысле, какой вкладывает в это понятие исихастская антропология. Этот путь в ушедшем столетии активно анализировался с разных сторон; в первую очередь надо отметить неопрейдистские исследования касательно фигур бессознательного, безумия в смысле антропологии Лакана. Этот путь не оставался в стороне от внимания исихастов, восточно-христианская традиция задолго до Фрейда отмечала, что даже человек, направляющийся к обожению, но не совершающий методичной борьбы со страстями (то есть человек, проходящий незаконный подвиг) попадает в прелесть; прельщенный аскет принимает как истинный и богоугодный опыт ложное самопознание и самоизменение, прелесть нередко ведет человека к безумию, а порой к самоубийству.

В-третьих, человек может выйти из структур повседневности и двигаться к антропологической границе в топике виртуальности. За последние десятилетия игровые антропологические стратегии активно обсуждались; правда, пока эти обсуждения не вышли на фундаментальный научный уровень. На виртуальном участке антропологической границы человек переживает предельные необналичиваемые события. Этого рода опыт не прописан в исихастской литературе, с этим опытом человечество активно начало знакомиться совсем недавно. Отметим лишь, что мечтательность исихасты отвергали, даже если она базировалась на понятиях, взятых из исихастского опыта. Вообще говоря, исихастская энергийная онтология позволяет методично рассуждать о процессе виртуализации человеческого бытия; такого рода разработки с привлечением ресурсов исихастской антропологии ведутся в рамках научных исследований по синергийной антропологии. С точки зрения онтологии событий отметим, что в онтической

---

му, человек остается в «посюсторонности», пусть даже она далека от хорошо знакомой нам повседневной ее формы.

топике человек переживает события наличествования, в онтологической топике – события сверхналичествования, в виртуальной топике – события «недоналичествования», точнее говоря, необналичиваемые события.

Тема человека в онтологической топике, в топике бес-сознательного и в топике виртуального разворачивается не только как жизненный путь отдельного человека, но и как исторический процесс. Следовательно, три антропологические топики связаны с историческим временем. Как? В античности и средневековье доминировал *человек онтологический*, в эпоху Возрождения была установка на *человека безграничного* (отрицание топик антропологической границы), в эпоху Просвещения возник культ *человека разумного* (вариант человека безграничного), и в XX столетии произошла резкая реакция на него со стороны *человека безумного*. Со второй половины XX в. громко заявляет о себе *человек виртуальный*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. Указ. изд. С.40–44. Смена антропологических установок отражается и на религиозной жизни христианского мира. Если в христианской мысли XIX в. господствовал рационализм, который описывал существование религиозного человека в структурах повседневности, то на смену ему в XX в. были выдвинуты иррационалистические альтернативы (слово «иррационалистические» можно прописать в кавычках и без кавычек). Более того, была создана культовая фигура человека безумного – экстатика, харизматического лидера, сакцентированного на спонтанных и бессознательных импульсах, которые якобы соединяют человека с божественной энергией. На смену человеку безумному приходит новая альтернатива, во многом опирающаяся на достижения человеческого разума (научно-технический прогресс), – это человек виртуальный, который удаляется от повседневности с помощью компьютерных технологий или психоактивных веществ. В наше время практики виртуализации связаны с преобразованием человека в киборга или мутанта. Интересно, что тема исихазма присутствует и в этом контексте. Во второй половине 1970-х гг. возникло апокалиптическое движение против кодов (ДПК). ДПК считает, что вживляемые людям микрочипы превращают человека в биоробота, которым управляет компьютерная сеть антихриста. ДПК началось с протестантов-фундаменталистов, пятидесятников и баптистов

Представленная антропологическая карта чем-то похожа на старинные географические карты. В старину картографы довольно точно отображали обжитые европейские земли и те края, куда вели торговые пути по рекам, морям и караванным тропам. А что касается необжитых, неизведанных земель, то за отсутствием точных топографических описаний все неясные участки местности вырисовывались на основе устных преданий о них, а то и на основе домыслов. Отсюда в описании отдаленнейших территорий на старинных картах мы видим забавные ошибки: в Ледовитом океане обнаруживается остров, по размерам не уступающий Австралии, полярная оконечность Северной Америки с ее причудливыми извивами береговой линии преподносится скругленной, как по лекалу, и т. д. Важно увидеть не только ошибки, но и колоссальный труд, который стоит за этими вековыми попытками представить себе, как выглядит наш мир.

Примерно так же, как со старинными картами, дело обстоит и с картой-схемой, на которой мы обозначили «территорию человека» и время человека. Центр карты-схемы занимает человек в повседневной жизни. Его тщательно изучила европейская философия, и о времени этого человека писали Августин и Гуссерль. Время пов-

---

и распространилось среди представителей разных христианских конфессий и движений. Истинно-православное апокалиптическое движение распространило идеи ДПК среди православных христиан; именно здесь идеи ДПК были скомбинированы с исихастскими текстами. Таким образом, некоторые православные христиане выступают против виртуализации человеческой жизни, пытаясь обосновать свои выступления с позиций исихастских и имяславских. Какие антропологические мотивы лежат в основе ДПК? В какой мере православное крыло ДПК руководствуется исихастскими антропологическими установками? Эти вопросы невозможно обсудить в рамках данной книги. Некоторые размышления по поводу ДПК были представлены в статье: Сержантов П. Б. Смена антропологических вех // Философия и культура. 2009. № 8 (20). С.49–58.



*Карта Меркатора, 1587 г.*

седневности не простирается на целожизненный охват, во времени повседневности нет цельности, в интервалы этого времени вмещиваются на правах значимых событий – самые различные обстоятельства жизни человека, и в целом время повседневности может складываться в подобие прямой времени или круга времени. Отдаленные от повседневности «территории человека» изучены не так хорошо, как обжитая европейцем повседневность.

Онтологическую топику мы представляем по описаниям духовных практик: исихазма, суфизма, дзен-буддизма. Эти практики сходны в том, что они базируются на энергийных представлениях о человеке, но их не стоит отождествлять, они принципиально отличаются друг от друга. Исихастская практика строится в парадигме восхождения человека, дзен-буддийская – в парадигме разравнивания человека. Исихаст переходит от континуального времени аскезы к дискретному времени мистики; дзен-буддист, наоборот, переходит от дискретного времени к континуальному. В данной книге движение человека к онтологической границе описывается на основе исихастской духовной

практики. Она обуславливает размыкание циклического времени в линейное время, континуализацию линейного времени на ступенях аскезы и размыкание линейного времени в дискретное на ступенях мистики.

Теперь два слова об онтической топике антропологической границы. О ней приходится говорить, когда человек совершает индуцированное бессознательным движение к безумию (в лакановском смысле), паттернам бессознательного соответствует циклическое время. Вполне возможно, что в данном случае могут быть и какие-то иные формы темпоральности. И еще важнее: могут быть какие-то иные формы движения человека из времени повседневности помимо тех, что изучают неофрейдисты. С представлением о топике виртуального проблем больше, на этой отдаленной от повседневности территории побывало не так уж мало людей. Ее описывал философствующий писатель О. Хаксли, однако основательных научных разработок по антропологии виртуальности на сегодняшний день нет. Можно лишь сказать, что человек движется из времени повседневности к виртуальному за счет недоактуализированного проигрывания любых антропологических сценариев, и время человека (может быть, точнее – «недовремя» человека) здесь может оказаться самой произвольной разновидности, что и было отражено графически.

Итак, мы рассмотрели динамическую связь времени человека с его бытием на примере исихастского опыта, те аспекты, которые могут быть интересны современному человеку. Из этого рассмотрения выяснилось, что антропологический ресурс исихастского опыта содержит ценные сведения о человеке на основе опыта в прошлом (опыта великих анахоретов) и позволяет рассуждать о человеке, как он существует сейчас в линиях возможного будущего (опыта «постчеловека»). Теперь наступила пора подвести итоги нашего исследования и наметить некоторые перспективы.

---

## **ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ ГЛАВА.**

### **ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

**С** Августина началась новая эпоха в исследованиях, посвященных времени. Августин аргументированно показал, что связное течение космического времени объяснимо, только если связь времени признать в человеке; человек не только пытается измерять и постигать время, но время окружающего мира «обусловлено» временем человеческой души. Произошло не просто осмысление субъективного переживания времени, Августин совершил открытие, согласно которому временной ряд строится силами человеческой души. Несколько иначе о том же самом можно говорить с точки зрения исихастской антропологии: время строится энергиями человека, причем на них оказывают воздействие энергия Бога и энергии демонов (энергия страсти).

Исихастское учение о человеке является составной частью православной антропологии, наряду с антропологией в форме догматики и эмпирической антропологией. Тема времени фигурирует в догматических спорах IV–VI вв. по поводу «ересей о времени»; православные догматики спорят против оригенизма и арианства, которые смещали соотношение между вечностью и временем. Исихастская традиция ценит и вечное бытие, и временное бытие. Учением о вечности не уничтожается значение временного бытия, роль временной последовательности не сводится к механическому предварению будущей вечности. Указанные три части православной антропологии

связаны между собой. По вопросу о времени и вечности обнаруживается близость между исихастской антропологией и богословием Каппадокийцев: антропология в форме догматики у Василия Великого говорит о первоmomente творения вселенной, у Григория Нисского об экстаcисе, у Григория Назианзина о богопознании, которое происходит в неуловимое для ума мгновение. И это сближение, тем не менее, позволяет нам отличать одну часть православной антропологии от другой.

Для исихастской антропологии характерна открытость, холистичность, энергичность, процессуальность, устремленная к опыту обожения человека (к антропологической границе). Исихастская аскеза и мистика разворачивается как антропологическая динамика. Для нашей темы удобно различать девять ее ступеней. Каждой из ступеней соответствует свой энергичный образ человека, от этого меняющегося энергичного образа человека и зависит время человека. При восхождении человека на исихастские ступени время человека меняется.

Страстному состоянию человеческой жизни соответствует циклическое время; человек влечется кружением страстных помыслов, и время его жизни замыкается на страстной цикл. *Обращение к Богу, покаяние и борьба со страстями* – эти ступени духовного восхождения размыкают зацикленные энергии человека, вводят человека в аскетический опыт с линейным временем. *Безмолвие* с его навыком отложения помыслов приучает подвижника управлять собой на стадии зарождения действий, что делает опыт человека «мелкозернистее» по времени. Таковы ступени очищения. На ступенях просвещения прежде всего происходит *сведение ума в сердце*. Когда подвижник достигает данной ступени впервые, то нередко это описывается как стремительный выход из космического времени, а также из биологического времени (экстаcис ума)



и вступление во время молитвенного внутрипробывания ума. Практика умно-сердечной молитвы делает пребывание человека в опыте продолжительней, подвижник уменьшает интервалы своей жизни вне аскетического делания.

В целом время исихастского опыта является незавершенной последовательностью событий, стремлением к бесконечному концу. Исихасты сохраняют открытый тип антропологии и связанную с ней незамкнутую линейную временность аскетического опыта. Если рассматривать исихастские ступени в отдельности, то время опыта предстает бесконечным начинанием, в конце подвига оказывается начало, а в начале – конец. Это не зацикливает антропологический процесс, а напротив, размыкает его. Упражнение в краткословной молитве и отложении помыслов, то есть долговременное пребывание в кратковременном обращении к Богу, – учащает воспроизводство энергии, направленной к цели духовного восхождения, в пределе оно оказывается ежемгновенным (Феофан Затворник). На ступени *непрестанной молитвы* линейное время аскезы становится непрерывным. Ступень синергии приносит человеку опыт краткословной благодатной молитвы; ступень *синергии* называют также ступенью *стяжания благодати*. Понятие о стяжании предполагает непрерывное пребывание в благодатном содействии с Богом, как бы «обладание» великой благодатью.

Ступени просвещения открываются опытом *бесстрастия*, когда «божественная страсть» становится господствующей энергией в человеке. Здесь молитва совершается без особенных затруднений, «незаметно» для подвижника, как присущее бесстрастному человеку действие. Ум исихаста на этой ступени хранит бесстрастное устройство человеческих энергий и не может простираться к более высоким ступеням. Эта ступень составляет бесконечный конец ас-

кезы, и *подвижное непростираание вперед* событийно наполняет подвиг, делает время опыта «сокращеннее», время становится «уплотненным». Во время краткословной благодатной молитвы к человеку приходит неразвернутая в ддящуюся речь «молитва», которая выше молитвы. На ступени *чистой молитвы* ум неподвижно движется (Исаак Сирий) и «восхищает» исихаста из линейного временного ряда, связанного с подвижным движением. Чистая молитва человека не разворачивается в ддящуюся речь, человек в мистическом опыте предстает как исписанная молитвами книга в один миг (Нил Анкирский), это миг точечного времени. *Созерцание нетварного Света* является прямым восприятием обоживающей энергии Божества, происходит оно в мгновенном проблеске Молнии. Этот опыт нельзя ни предвидеть, ни вспомнить, связав с определенными представлениями о Свете (Симеон Новый Богослов). Он переустраивает энергии человека так, что время человека здесь оказывается также точечным, человек переживает мгновение вечности, не поддающееся временным измерениям, в нем происходит непротяженное мистическое событие. Если бы восприятие человеком энергии Света сколько-нибудь продлилось, то человек пересек бы антропологическую границу, за которой находится вечное инобытие (Софроний Сахаров).

Иногда исихастские тексты содержат описания, которым весьма проблематично дать антропологическое истолкование. Относится это и ко времени аскетико-мистического опыта. Так, есть тексты, где опыт созерцания описывается как продолжительный. Чтобы не понять их превратно, надо учесть, что моментальному опыту богообщения предшествует продолжительная подготовка, и за этим моментальным опытом следует продолжительная во времени стадия, когда мистический опыт усваивается человеком. Стадия, предваряющая мистический опыт, и

стадия, следующая за ним, соседствуют с мистическим мгновением и потому пересекаются в исихастских текстах с описаниями этого опыта; не всегда легко разграничить эти три стадии на аскетические и мистические составляющие. Поэтому у читателя порой складывается впечатление, что мистический опыт бывает весьма продолжительным по времени.

Наблюдая богатство энергийных перемен на исихастских ступенях, переходы от нелинейного времени к линейному, от линейного времени к точечному – нельзя избежать одного вопроса. Нет ли в исихастском опыте помимо циклического, линейного и точечного иных – промежуточных – видов времени? Принципиальное решение данного вопроса не вполне очевидно. С одной стороны, изменчивость энергий подвижника, многообразие и трудноописуемость исихастского опыта говорят в пользу наличия промежуточных модусов времени. С другой стороны, ступенчатый характер подвига допускает прямую смену двух разновидностей времени, без всякого опосредования промежуточными модусами времени, без сохранения плавности в изменении антропологического времени.

Вопрос о промежуточных видах времени заставляет нас рассмотреть переход от циклического времени к линейному и задуматься о двух видах нелинейного времени, о времени циклическом и спиральном. Этот вопрос мы рассматривали, обсуждая опыт Дорофея Газского. Борьба со страстным помыслом происходит в противоборстве человека круговращению страстного помысла путем откровения помысла и отложения помысла. Этот процесс размыкает энергии подвижника, а они размыкают время. Размыкание времени можно представить как переход от циклического времени к спиральному и затем к линейному времени. Текст Дорофея позволяет предположить, что

страстной помысел, приспособляясь к помыслам подвижника, «синхронизируется» с умом подвижника и действует в режиме спирального времени. Дорофей находится в послушании у старца, открывает ему помыслы и «синхронизируется» с опытом старца, благодаря чему получает опыт неожиданного покоя помыслов, исихии; кружение страстных помыслов ослабляется, и путь подвига выравнивается, время перестает быть «лукавым», нелинейным. Другой промежуточный вид времени, сгущенное время, можно усмотреть между непрерывным временем аскезы и прерывистым временем мистики; это время бесстрастия, как его описывает Евагрий Понтийский.

Динамика исихастского опыта и ее темпоральные последствия представляют нам исихастскую патристику как богатую антропологическим содержанием предметную область, заслуживающую внимательного изучения. Проблемы осмысления времени встречаются в патристической догматике, однако они ставятся и разрешаются по-особому, полного совпадения с исихастской патристикой в вопросе времени не наблюдается, хотя определенные сближения есть. Разновидности времени, которые позволяют различить исихастский опыт, даны в совершенно специфическом антропологическом контексте. Еще разительнее исихастская темпорология отличается от различных религиозных и философских традиций Европы и Азии. Возьмем проблему непрерывного и прерывистого времени (см. Приложение IV). В отличие от проблемы дискретного времени, как она фигурирует в текстах у Декарта, П. А. Флоренского и в текстах мыслителей и мистиков разных религиозных традиций, дискретное время в исихазме не связано с соотношением часть-целое, с представлением о некой статической иерархии бытия, в которой на определенном уровне мы найдем гарантированную дискретность времени.

Для объяснения опыта исихастов Григорий Палама привлек аристотелевское понятие энергии, однако в его рассуждениях под энергией подразумевается незнательное воздействие, которое испытывали исихасты, когда они восходили по ступеням аскезы и восхищались на ступени мистики. Эта интерпретация энергии заметно отличается от интерпретации Аристотеля и от неоплатонизма с его мистическим экстазом. Осмысление исихастской традиции в связи с философией человека нам представляется чрезвычайно продуктивным как для более полного понимания исихастской патристики, так и для привлечения в область философского исследования мощного темпорологического ресурса в виде исихастской антропологии. Рассмотрим один пример для сопоставления исихастского опыта и опыта современной философской мысли. Континуальное время принадлежит к базовому опыту человека, переход от временного континуума к дискретному времени мы связываем с мистическим опытом немногих исихастов. Надо ли ставить точку на этом утверждении?

К. Ясперс в «Общей психопатологии» показывает, как при крайней усталости или болезни человека (шизофрении, эпилепсии) временной континуум вырождается, распадается с образованием дискрет<sup>1</sup>. Распад дискретного

---

<sup>1</sup> Внутреннее сознание времени во всех деталях своей континуальной конституции проанализировано Э. Гуссерлем. Естественно предположить, что структурные изменения в данной конституции преобразуют континуальное время в дискретное. О непрерывности и прерывистости времени в связи с тем, что человек повседневно погружается в забвение бытия, рассуждает ученик Гуссерля: «Оттого что присутствие ожидающе растворяется в озаботившем и, не ожидая само себя, себя забывает, его время, какое оно себе “дает”, остается этим способом “давания” тоже *скрыто*. Именно в повседневно озабочивающей “текучке” присутствие никогда не понимает себя бегущим вдоль непрерывно длящейся череды чистых “теперь”. Время, взятое присутствием, имеет на почве этой скры-



*Карл Ясперс*

времени наблюдается, когда в последовательных действиях ума происходят сбои. Это побуждает нас сопоставить опыт с дискретным временем, представленный у Ясперса и у исихастов. Иоанн Лествичник описывает «набег мысли», который выбивает подвижника из линейного времени аскезы. Этот опыт можно интерпретировать как такое действие страсти, которое приводит человека к прерывистому времени опыта. Возникает вопрос: может ли страсть запустить реакцию задействования человеческих энергий и привести к безумному экстазу, происходящему не в циклическом времени, а в точечном времени, в котором континуум времени схлопнется, образовав неразъемное мгновение? Трудно ответить однозначно. Вопрос о точечном времени страстного экстаза, о переходе от линейного времени подвига к дискретному времени страсти требует дальнейшего изучения. На текущий момент ясно, что попытка человека превзойти свое временное бытие и подняться до бытия вечного может привести его к срыву в некую вневременность, к состоянию «временной недостаточности».

Выход человека за пределы времени можно понимать во многих смыслах. Какой смысл исихасты подразумевают, тости как бы дыры. Часто нам не удается, перебирая “затраченное” время, собрать свой “день”. Эта несобранность прерывного времени однако не расколотость, но модус всегда же разомкнутой, экстатично протяженной временности» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.409–410).

говоря о превосхождении времени? Временная последовательность событий, в которой живет человек, открыта для выхода за ее пределы в двух смыслах. Есть путь превосхождения времени, он ведет человека к невидимому вечному бытию. Другой путь, как говорит Софроний Сахаров, чреват заброшенностью «в некую мрачную область, где нет времени», где «все вообще Бытие поглощается тьмою забвения»<sup>1</sup>. Данный опыт Софрония был получен до того, как он стал исихастом, и впоследствии был осмыслен им с исихастских позиций<sup>2</sup>. Ребенком Софроний испытал опыт православной молитвы, вовлекающей всего человека; когда он начал входить в осознание себя человеком, то утратил детскую веру и молитву. С Первой мировой войны в его жизни начался перелом: время убыстрилось; видимо, изменилось переживание исторического времени. Внешне эти изменения не проявлялись, но Софроний вспоминает, что его ум, совлекаясь всего, заключался вниманием внутрь, и память о смерти достигала такой силы, при которой бытие поглощается тьмою забвения. Так, Софроний ощутил, что он заброшен в мрачную область, где нет времени. В пору своего экзистенциального кризиса он увлекся мистической философией нехристианского Востока<sup>3</sup> и пытался в своих духовных упражнениях сочетать языческую мистику, христианскую аскезу<sup>4</sup> и художественное творчество, «дающее прикоснуться вечности».

---

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С.9–10.

<sup>2</sup> Там же. С.8–15.

<sup>3</sup> Трудно сказать, какой *практики себя* придерживался тогда Сахаров, скорее всего его путь проходил от «постхристианского» увлечения йогой к исихазму. И, возможно, путь Сахарова был в чем-то похож на духовные искания М. Лодыженского, известные по его «Мистической трилогии».

<sup>4</sup> Отметим попутно, что для индийской религиозности определяющим было представление о вечном континуальном невремени и о дискретном времени воплощенного океана творений.

Некая внешняя сила погружала Софрония в «ничто», которое он в своих воспоминаниях нарочито заключает в кавычки. Для него «материальный мир терял свою консистенцию, время же – протяженность»<sup>1</sup>. Прорыв художника из связанного исторического времени в некое время с исчезающей протяженностью, к антропологической границе, вроде бы говорит об опыте в топике виртуального или в онтической топике<sup>2</sup>. Однако, опираясь на исследования С. С. Хоружего<sup>3</sup>, уместнее сделать предположение, что опыт Сахарова вызван духовной практикой с имперсональным телосом, практикой, типичной для нехристианского Востока<sup>4</sup>; или опытом, соединяющим различные религи-

---

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ. изд. С.11. Время становилось предельно суженным, Сахаров вспоминает: «Тысяча лет в моем сознании суживалась в краткое МГНОВЕНИЕ. Время теряло свою протяженность. Над всем преваляровала смерть и ужас пред НИЧТО» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Указ. изд. С.80).

<sup>2</sup> Сахаров вспоминал, что в эту пору он нес испытание страстными помыслами гнева. Его отход от христианской практики перемещал борьбу со страстями из центра забот Сахарова на периферию. При этом современные Сахарову искусства культивировали безумие, а гуманитарные науки погружались в тему бессознательного. Сознание времени у Софрония работало в режиме, отличном от повседневного, он вспоминает о памяти смертной и тьме забвения космического бытия: «По существу тьма сия была моим состоянием в то время. С этим видением я испытывал страх особого порядка, по природе своей непохожего на нормальный животный страх перед смертью. Не сию ли смерть надлежало взять на Себя Христу... возможно ли было Христу совмещать в Себе такую всепоглощающую смерть? Однако со мною происходило именно так. Не одновременно... а в некоторой последовательности одного опыта за другим. Совмещение создавалось после: в памяти духа моего. Можно сказать, что я безумствовал, но просто сумасшедшим я не бывал» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Указ. изд. С.40).

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 627–635.

<sup>4</sup> Обратившись потом к духовной практике христианского Востока, Софроний многократно подчеркивал, какое значение в



озные *практики себя*<sup>1</sup>. Этот опыт относится к гибридной топике антропологической границы, которая находится между топикой онтологической и топикой онтической.

Софроний был уверен, что его выход к границе человеческого бытия, к опыту с непротяженным временем, произошел не без действия благодати. Он пишет: «Я был расколот странным образом», мой дух жил в некой таинственной сфере, а душа в привычной повседневности; Бог «открыл мне горизонты иного Бытия», «бросил в беспредельность созданного Им мира»<sup>2</sup>. В противоборстве энергий из разных источников победила энергия молитвы, Софроний пишет, что он остро переживал потребность в вечной жизни, и вечность стояла перед ним, действительно его перерождая. Это имело важные последствия; силою смертной памяти Софрониев «ум умолкает в состоянии интенсивного пребывания вне времени. Выпадая из сего бытийного созерцания, мы обретаем в глубине сердца... предвосхищение дальнейших откровений о Боге. Сей благодатный дар не может быть описан нашими будничными словами»<sup>3</sup>. Из рабства исторического времени Софроний был заброшен во время космохаоса, в своего рода меон. Затем благодаря божественному действию он приобрел опыт интенсивного пребывания вне времени. Этот опыт отличался от опыта «ничто» и опыта повседневности. Какой именно это опыт?

Можно предположить, что экзистенциальный экстаз Софрония (переживание заброшенности в безвредушной практике исихастов имеет принцип персоны, личности.

<sup>1</sup> В двух словах практика себя есть человеческий опыт целенаправленного познания себя и методичного преобразования себя. Антропологическое использование термина «практики себя» начал М. Фуко.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ изд. С.12.

<sup>3</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Указ изд. С.15.

меньше) сменился опытом молитвенного экстазиса. То есть Софроний получил опыт умно-сердечной молитвы, и время человека вырвалось из мощного потока космического и исторического времени<sup>1</sup>. Опыт начальной ступени просвещения дал Софронию то, что потом в полном действии открылось ему в мистическом опыте с дискретным временем. Итак, Софроний вновь испытал опыт молитвы, вовлекающей всего человека, только на этот раз его опыт приближения к вечности разительно отличался от его детских переживаний. Конечно, опыт Софрония оставляет место для разнообразных антропологических трактовок и для вопросов. Насколько этот опыт репрезентативен для исихастской традиции? И есть ли смысл этим опытом специально заниматься? Можно списать заброшенность во вневременное полусущество-

---

<sup>1</sup> Данный опыт Софрония не был связан с последовательным восхождением по аскетическим ступеням исихастской лестницы, которое сменилось аутентичным мистическим опытом на высших ступенях лестницы. Тем не менее темпоральность мистических событий может иметь отношение и к данному опыту. Какое отношение? Энергия телоса иногда воздействует на человека в порядке «предодушения», когда он, будучи совершенно неопытным, начинает духовное восхождение, и такое восхождение не может отвечать строгому методу восхождения по исихастской лестнице, но, углубляясь в сердце, человек переживает мгновенное действие благодати как выход из временного континуума повседневности. «Темпоральность исихастского опыта сохраняет в своей структуре один и тот же элемент с тройственным составом. Во-первых, выход из времени, во-вторых, возврат во время и, в-третьих, последствие выхода. При этом выход из времени есть не что иное, как внезапное вторжение темпоральности телоса в обычную темпоральность. Данный тройственный элемент может рассматриваться как универсальная структурная единица, как порождающий элемент исихастской темпоральности в том смысле, что формации, отвечающие разным ступеням лестницы, строятся на основе этого элемента, который в них может присутствовать в разных вариациях» (из лекции С.С.Хоружего на сессии «Школы культурной политики» под рук. П.Г.Щедровицкого; лекция была прочитана 22 января 2010 г. и пока не опубликована).

вание на субъективные переживания отдельного человека, полученные им в доисихастский период его жизни. Но указание на безбытную вневременность есть не только у Софрония, у Симеона Нового Богослова оно тоже имеется. И хотя оно не имеет такого обостренного, предельного характера, как у Софрония, зато оно относится не к опыту одиночки, а к жизни множества людей, к «интерсубъективным» переживаниям человека. Прочитируем первоисточник. Симеон обращается в молитве к Богу с такими словами:

«Ты обитаешь во свете неприступном,  
мы же все – во тьме;  
Ты вне твари, а мы в твари (ἐν τῇ κτίσει);  
Большинство же из нас чувством находятся  
Вне (даже) и твари (τῆς κτίσεως ἔξω),  
будучи бесчувственны ко всему,  
И противоестественно суть вне всего...  
И не могут умным чувством постигнуть  
Чудес Божьих, но суть вне мира (ἔξω κόσμον),  
Лучше же в мире они находятся,  
как мертвые еще прежде смерти  
(ἐν κόσμον ὡς νεκροὶ καὶ πρὸ θανάτου εἰσὶ)  
И прежде смерти содержимые  
во аде преисподнейшем.  
<...> они приобрели себе мудрость мира сего...  
И не знают ни Бога, ни мира  
<...> Те же, (живущие) в страстях (ὡς ἐμπαθεῖς),  
нося безумие (ἀπόνοιαν), как одежду,  
И облекшись в самомнение, как в славу,  
Утешаются и смеются над прочими,  
И играют с теньями (παίζουσιν ἐν ταῖς σκιαῖς)  
по подобию щенков»<sup>1</sup>.

Из этого текста ясно, что временное бытие мира выше вневременного безвременья, что игровые стратегии, осно-

<sup>1</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Указ. изд. С.238; SC Vol. 174. P. 402, 404.

ванные на самомнении и мечтательности, у многих людей подменяют познание себя и мира – безумием и мертвящим бесчувствием, а путь к превосхождению времени замещается на выпадение из мирового хронотопа, катастрофическое по своим последствиям. Избегая провала в безвременную ирреальность, Симеон использует время жизни для методичного приобретения опыта надвременного бытия, для восхождения во времени к опыту вечности<sup>1</sup>. Подобное восхождение разворачивается в многоэтапный процесс, который мы рассмотрели, не имея возможности остановиться на всех аспектах, которые заслуживают внимания. Так, за рамками книги осталась исихастская

---

<sup>1</sup> У архимандрита Иустина (Поповича), практиковавшего исихастскую аскезу, был опыт переживания времени, который также не поддается однозначной интерпретации. Иустин пишет в 1927 г.: «Какая-то необыкновенная волна спокойствия выбросила меня на скалы поверх времени. Чувствую себя целым, не разбитым на осколки. Время – это самый страшный тиран, когда оно воюет с вечностью. Здесь они заключили... какое-то перемирие <...> невыносимо – иметь мысли... не любящие никакого предела, никакой меры. Поэтому я предал такие мысли сну... и вот во мне замерло ощущение времени. Нет более тяжкого бремени, чем время. Победивший время не скинул ли с души самую тяжелую ношу? Вообще в мире происходит грандиозный процесс: на бурном водопаде времени Господь запечатляет бесчисленные... тела и души, и все это с шумом спешит и мчится к какому-то дну, которое – да и существует ли оно?» (Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). <Т. I.> М., 2004. С.122–123). Описанная остановка времени для Иустина открывает природу времени: «Каков смысл времени? – Воплотить вечность – через воплощение Бога – в человеке и через Богочеловека совершить обожение человека, а через человека – обожение времени и пространства, мира» (Там же. С.116–117). Слова про *обожение времени* предусматривают, во-первых, обожение времени человека и через него благодатное преобразование космического времени. Обожение времени совершается через аскетическую борьбу против невыносимого кружения мирских помыслов, первые признаки победы описываются в словах, сходных с исихастскими описаниями ступени безмолвия.

эгология<sup>1</sup>, которая также имеет отношение к проблеме времени; не попала в центр нашего исследования проблема квалификации и квантификации времени. На страницах данной книги собраны исихастские тексты, которые нужно еще и еще раз пересматривать, размышляя о времени человека. Эти тексты заставляют исследователя задумываться о том, что исихастский опыт предполагает некую «аналитику помысла», которая имеет прямое отношение к проблеме времени. Многие о времени человека вошло в книгу, многое осталось неписанным в нее, неосмысленным и вообще непонятым.

Одним словом, тему времени никогда не удастся исчерпать. Она постоянно дает перспективы тому, кто занимается ею с антропологических позиций. В начале нашего исследования мы ставили перед собой определенные задачи, после попыток их решить у нас наметились не только некоторые положительные результаты, но и корректировки в интерпретации результатов, а также дальнейшее развитие наших вопросов. Постепенное преобразование времени в исихастском опыте составляет тему нашего исследования, в ходе которого выясняется, что исихазм, философия патристики, византийская философия содержат малоизученный материал о времени человека и вообще разносторонний интереснейший материал по антропологии. К сожалению, в трудах по истории философии исследователи слишком бегло останавливаются на этом материале, что особенно заметно по контрасту с пристальным вниманием к античной и средневековой

---

<sup>1</sup> Под эгологией в данном случае подразумевается не просто учение о личности, которое исихасты воспринимают из триадологического и христологического догматов, но и представление исихастского метода в качестве пути «лицетворения» человека, «ипостазирования» человеческого бытия, такого становления человека, которое разворачивается во времени, при всей изменчивости человека оставляя за ним его эгологическую идентичность.

---

философии<sup>1</sup>. Исследования XX в. продемонстрировали, что исихастские тексты – это криптоантропологический ресурс, в основе его лежит методичная практика себя. Эти обстоятельства делают исихазм перспективным направлением для антропологических исследований.

---

<sup>1</sup> Гуревич П. С. Философия человека. Ч. 1. М., 1999. С.167.

# **ПРИЛОЖЕНИЯ**

## **ПРИЛОЖЕНИЕ I.**

### **ВРЕМЯ В ЛИТУРГИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ**

«Вопрос о времени... имеет для литургического богословия исключительное значение», – утверждает протопресвитер Александр Шмеман. Вопрос о времени в литургическом контексте отличается своеобразием. В литургической жизни, как она представлена православной традицией, заметны как бы два полюса, взаимоотношение которых напрямую связано со временем. Согласно Шмеману, на первом полюсе богослужение постоянно повторяет во времени всегда тождественное себе таинство Евхаристии, подобное повторение актуализирует событие Тайной вечери, событие единственное и неповторимое, совершившееся однажды (*ἄπαξ*) два тысячелетия тому назад<sup>1</sup>. Евхаристия дает возможность человеку преодолеть время, она являет в настоящее время событие прошлого в его вечной реальности. Служение Литургии сегодня (по-славянски «днесь») приобщает человека реальности, бывшей в прошлом (Тайной вечери), поэтому христианин произносит: «Вечери Твоя тайныя днесь (*Τοῦ δεῖπνου σου τοῦ μυστικοῦ, σήμερον*), Сыне Божий, причастника мя приими... помяни мя, Господи во Царствии Твоем (*Μνήσθητί μου Κύριε ἐν τῇ βασιλείᾳ σου*)»<sup>2</sup>. Тайная вечеря есть исполнение

<sup>1</sup> Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 239.

<sup>2</sup> Божественная литургия свт. Иоанна Златоустаго//Служебник. М., 1997. С. 162.



времен, ради которого мир создан и в котором мир имеет свой *τέλος*<sup>1</sup>. За пасхальной Тайной вечерей Христос преобразовал ветхозаветную трапезу в новозаветную и тем самым претворил конец в начало<sup>2</sup>. Евхаристическая трапеза призывает к опыту бытийного обновления человеческой жизни, к претворению конца в начало<sup>3</sup>.

На втором литургическом полюсе находится «богослужение времени». Здесь время служит не только «обстоятельством времени», но принципом, определяющим тип богослужения согласно смене времени суток, дней недели и времен года. Богослужения *суточного круга* своими названиями указывают на свою окрашенность временем: утренняя; вечерняя; часы первый и третий, шестой и девятый; полунощница; повечерие. В послании Климента Римского к коринфянам предписано совершать церковные службы в специально определенное время. Три часа ежедневной молитвы указаны в «Дидахе», у святителя Киприана Карфагенского; в «Апостольском Предании» Ипполита Римского сформулирован богословский смысл этих часов. С первого века существует *седмичный круг*<sup>4</sup>. Основу этого круга составляет празднование воскресенья, это празднование предполагает целое «богословие седмицы». Большую роль в формировании *годового круга* сыграли в IV в. споры о дне празднования Пасхи, тогда выверялось соотношение между церковным богослужebным годом и астрономическим годом, то есть формировалось литургическое исчисление календарного времени<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. Указ. изд. С. 247.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 260.

<sup>4</sup> От слав. «седмица» – неделя, семь дней. Неделей по-славянски называется воскресенье, поскольку в этот день христиане *не делают* мирские дела, а занимаются духовным деланием.

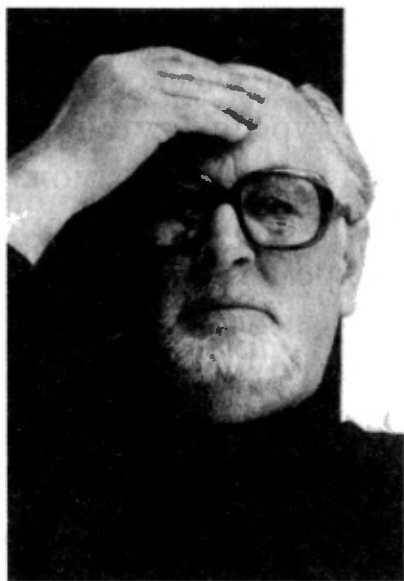
<sup>5</sup> В XX столетии некоторые Православные Церкви провели календарную реформу, чтобы согласовать юлианский церковный

Отношение ко времени на двух литургических полюсах и связывает, и разграничивает евхаристическое богослужение и богослужение времени. Литургия в суточном круге может быть до вечерни и после нее, но эти возможности специально оговариваются церковным уставом, ориентированным на богослужение времени. Литургия не связана течением суточного времени, не подчинена ему, но соотносена с ним. В седмичном круге с Литургией соотносится воскресенье – день Господень (ה'יום ה'הוא)<sup>1</sup>. День Господень не исчисляется в ряду прочих дней недели, он считается восьмым днем и относится к священному времени, поскольку принадлежит будущей вечности и придает

---

календарь (старый стиль) со светским григорианским календарем (новый стиль), Элладская Церковь перешла на новоюлианский стиль. Новоюлианский календарь не заменяет для греков старый стиль новым: подвижные праздники в новоюлианском календаре оставлены по старостильному исчислению, по новому стилю отмечаются только непереходящие праздники. Ввод в церковное употребление новоюлианского календаря некоторые ультраконсервативные греки сочли приспособлением православной службы к инославному григорианскому стилю, кощунственным и прямо-таки апокалиптическим влиянием неправославных на православное богослужение. Они образовали старостильные «Истинно-Православные Церкви». В XX столетии некоторые православные общины в Финляндии перешли на григорианский стиль и отмечают по новому стилю переходящие и непереходящие праздники.

<sup>1</sup> В годовом круге есть отдельные дни, когда Литургия не служит; это дни Великого поста, за исключением суббот, воскресных и некоторых других праздничных дней. Великим постом по средам и пятницам верующие причащаются в храме на богослужении, которое называется Литургией Преждеосвященных Даров и представляет собой вечерню с молитвами, которые готовят собравшихся на службу к причащению. Преждеосвященная Литургия называется Литургией, потому что во время ее община приступает к таинству Евхаристии, но на ней отсутствует основополагающее для Литургии предложение святых Даров, Дары освящены прежде – на воскресной Литургии Василия Великого. Поэтому название Преждеосвященной службы Литургией в каком-то смысле условно, и нельзя, опираясь на ее название, отождествлять это богослужение с Литургией Василия Великого.



*Александр Шмеман*

всей неделе, наполненной повседневными трудами, эсхатологическую перспективу<sup>1</sup>. Богословие дня Господня прошло большой исторический путь. Начиналось оно с ветхозаветных пророков, складывалось оно в полемике с хилиастами<sup>2</sup>. Хилиастические воззрения ассоциировали день Господень с апокалиптическим тысячелетним Царством Христа, временем материального изобилия и духовного процветания.

Новозаветное богослужение в первохристианской общине практиковалось наряду с ветхозаветным. Шмеман отказывается видеть здесь незрелость литургических форм, неполное осознание христианами своей веры в ее специфичности, смешение разноприродных времен и связанных с ними типов богослужения. Новый Завет не заменяет Ветхого, но исполняет его, только при условии сохранения старого (прошлого) Завета между Богом и людьми новое (настоящий Завет) имеет смысл. Только по отношению к старому он и оказывается вечно новым, точно так же и новозаветное богослужение не заменяет ветхозаветное<sup>3</sup>.

Шмеман замечает, что в иудейской концепции эсхатология не предполагает, что человеку предстоит покинуть

<sup>1</sup> См.: Иоил 3; Ам 5:18; Соф 3:9–18. В Новом Завете с днем Господним соотносится день, следующий за субботой, то есть день воскресения Христа (Откр 1:10), день пришествия и присутствия Христа (*παρουσία*), день божественного посещения (1 Пет 2:12).

<sup>2</sup> Plass P. The concept of eternity in Patristic theology//Studia Theologica. 1982. № 36. P. 16.

<sup>3</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Указ. изд. С. 75–76.

временное бытие. Нет, во времени происходят такие события, которые делают его историей и направляют его к концу (*ἔσχατον*). Конец времен не столько обрывает, сколько дополняет нараставшее во времени то, чему время подчинено, как цели. Благодаря эсхатологической направленности время становится предельно реальным. Богослужение времени в иудейской традиции (утро, вечер, день, суббота, праздники) имеет эсхатологический смысл, то же характерно для раннехристианского культа. Если христианскую эсхатологию считать доктриной о будущем, которое отделено от настоящего непроходимой стеной времени, то нельзя правильно понять эсхатологизм древней Церкви. В день Пятидесятницы на первохристианскую общину сошел Святой Дух, и люди получили опыт нового времени<sup>1</sup>; старое время не ушло в прошлое, но церковная община приобрела силу претворять его в новое время.

Евхаристия сейчас дает действовать новому эону в старом, а человек на Евхаристии уже в настоящее время может быть причастником будущего. Евхаристия не уничтожает богослужение времени, потому что тогда время бы обесмыслилось, превратилось бы в бытийно незаполненные часы и дни между временем совершения Литургии. Это не свойственно восточно-христианской эсхатологии. Если бы православиям был присущ эсхатологизм всецело мироотвергающий, времяотвергающий, то не нужно было бы приуроченного воскресного дня для Литургии, она могла бы совершаться в любой день. Однако православное богослужение не связано со временем через освящение одного из дней недели (воскресного)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Это сошествие божественного Огня на апостолов законно будет соотнести с исихастским созерцанием нетварного Света, правда, в рамках книги мы не можем в это соотнесение углубляться.

<sup>2</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Указ. изд. С. 82–94.

Шмеман предлагает темпоральный ключ к литургической жизни: богослужение нельзя интерпретировать, основываясь на различении сакрального (священного) и профанного, за отправную точку рассуждения необходимо взять различие между старым и новым. В противном случае отделение священных дней от прочих будет совершаться в старом времени, и литургический праздник не станет новым временем<sup>1</sup>, темпоральность останется застылой, не сможет принять динамический характер, не станет временем спасения. Церковь принадлежит к новому веку, в новом эоне она воспринимает присутствие Христа, преодолевшего смерть, однако существует Церковь в этом эоне, и лишь Вторым пришествием Христа завершится дуализм двух эонов.

О некоем проникновении вечности во время за богослужением пишет Александр Шмеман, осмысляя свой личный опыт: «Сегодня за утреней – опять как бы “укол” счастья, полноты жизни... в этом, таком мимолетном, дуновении счастья неизменно “собирается время”, то есть одновременно не то что вспоминаются, а присутствуют, живут все такие “дуновения” (бывшие в далекой юности – П. С.)... Не означает ли это, что “вечность” – не прекращение времени, а как раз его воскресение и собирание, что “время” – это фрагментация, дробление, падение “вечности” <...> Литургия: претворение времени, наполнение его до конца вечностью»<sup>2</sup>. Здесь говорится о подвижной вечности. Время, в которое переживается такой опыт прикосновения к вечности, представляет собой мгновение настоящего времени. Рассуждения Шмемана о моменте настоящего напоминают не столько исихастские свидетельства о мгновенном мистическом времени, сколько западно-христианские средневековые рас-

---

<sup>1</sup> Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. Указ. изд. С. 269–270.

<sup>2</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 186.

суждения о вечности, для которой все, что разворачивается во времени, от прошлого к настоящему, дано не по частям (дискретно), а сразу (единым континуумом).

Рассуждения Шмемана также перекликаются с проблемой времени и вечности, как она ставится в рамках современной англо-американской аналитической философии. Некоторые философы религии, отстаивая онтологическое отличие вечности от времени, объявляют, что учение о вневременной вечности христиане заимствовали из античной философии, а не из Библии. Н. Уолтерсторф предлагает сблизить божественное и человеческое бытие на основе темпоральности<sup>1</sup>, он защищает мнение тех философов, которые считают, что Бог существует не во вневременной вечности (*eternal*), а во времени, с оговоркой, что Бог существует во все моменты времени (*everlasting*). Уолтерсторф настаивает, что учение о вечности Бога эллинизировало библейское богословие и как бы отдалило Бога от человека.

Процесс-философия, к которой принадлежит работа Уолтерсторфа, отвергающая вечность Бога, разрушает границу между тварным и нетварным бытием, идет наперекор христианским традиционным представлениям, которые обосновывал Августин. Античное Платоново утверждение «время есть движущийся образ вечности» достаточно органично соединено Августином и его последователями с библейским богословием: человек как временное бытие есть *образ Бога* как бытия вечного. Образ связан с Первообразом их взаимосообразностью. Вечность Бога есть источник времени человека, время отображает вечность, временный человек общается со своим вечным Первообразом. Это происходит в личной молитве, за церковной Литургией и в богослужении времени.

---

<sup>1</sup> Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах. 2006–2007. М., 2007. С. 223.

## ПРИЛОЖЕНИЕ II.

### АВГУСТИН ОБ ЭТАПАХ СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

**Н**а протяжении многих столетий труды Августина заметно влияют на европейскую мысль, причем на сегодняшний день именно его учение о времени вызывает особый интерес. Время ускользает от понимания, и Августин ставит вопрос: где же длящееся время? Настоящее время непротяженно, будущего еще нет, прошлого уже нет<sup>1</sup>. Время, которое явным образом существует, при попытке его постичь сжимается до точки, и предмет исследования как бы растворяется на глазах у наблюдателя. Августин пишет: «Ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу (*sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video*): настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*)»<sup>2</sup>.

Справедливо отмечает Э. Гуссерль, что огромные трудности в проблеме времени первым ощутил Августин; он изо всех сил бился над этой проблемой. Вслед за Августином

<sup>1</sup> Исповедь 11, 15, 18. Августин Аврелий. Исповедь. Указ. изд. С. 293.

<sup>2</sup> Исповедь 11, 20, 26. Там же. С. 297.

Гуссерль занимался проблемой времени и пытался решить ее с точки зрения феноменологической философии, и вслед за Августином Гуссерль повторяет: «Если меня об этом никто не спрашивает, я знаю, что такое время: если б захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю»<sup>1</sup>. Мысль Августина о времени предоставляет такой обильный материал для исследователей, что он составляет особую отрасль философского знания. Мы будем кратки и коснемся лишь тех положений, сформулированных Августином, которые имеют непосредственное отношение к титульной теме данной книги.

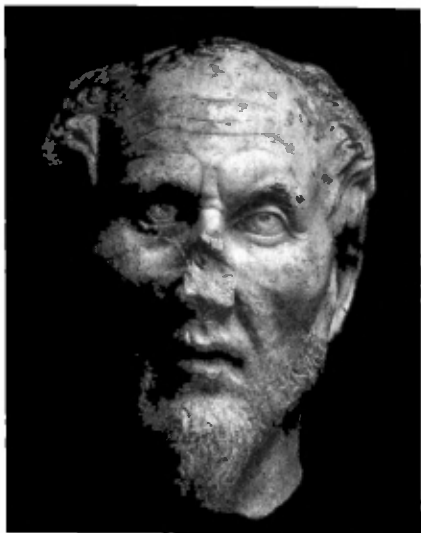
Полноценное бытие должно пребывать, а не исчезать при попытке его постигнуть. Время является бытием проблематичным, поскольку временное бытие не является «бездрожным бытием», если привести классическое античное выражение. Августин заостряет проблему непробывания времени: время существует лишь потому, что стремится исчезнуть. Онтология времени вырисовывается в виде философской апории. Мы измеряем текущее время, однако измерить можно только существующее, прошлого же и будущего не существует. Но как измерить настоящее, если у него нет протяженности? Для решения темпорологической проблемы Августин переходит от космического времени ко времени человека, ко времени как измерению человеческой души, он говорит об измерении времени в связи с растяжением души человека. Такого рода интериоризацией времени Августин корректирует внефилософское представление о смене времен.

Эта замечательная мысль имеет свою предысторию: Плотин, размышлявший о природе времени<sup>2</sup>, считал время измерением мировой души (то есть размышлял о космо-

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. I. М., 1994. С. 5; Исповедь 11, 14, 17. Аврелий Августин. Исповедь. Указ. изд. С. 292.

<sup>2</sup> Энеады III, 7. Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 319–338.





*Плотин*

логическом времени), из его уст прозвучала темпорологическая максима: «Время нельзя постичь вне души» (Эннеады 3, 7, II). Августин также приходит к мыслям о времени души, но вместо мировой души он указывает на человеческую душу. Это уже антропологический, а не космологический подход к темпоральности. Для античной метафизики время связано с природой мира в целом. «Вне природы мира нет

и времени, но вместе с миром существует и время», – так излагается философия Платона<sup>1</sup>. Космоцентрическое рассмотрение времени у Плотина отличается от антропологического подхода, которым пользуется Августин.

Августин пишет о человеческой душе: то, что она ждет, проходит через то, чему она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе есть ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе есть воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание протяженно. У будущего нет длительности, поскольку нет самого будущего; длительность будущего – это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, поскольку нет прошлого; длительность прошлого – это длительность памяти о нем<sup>2</sup>. Внимание, ожидание и память суть не что иное, как действия души. Как замечает П. П. Гайденко по поводу философии Августина: «Напряжение души осуществляет акт перевода будуще-

<sup>1</sup> О жизни... знаменитых философов III, 73. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Указ. изд. С. 171.

<sup>2</sup> Исповедь 11, 27, 37. Августин Аврелий. Исповедь. Указ. изд. С. 306.

го в прошлое и тем самым конституирует время»<sup>1</sup>. Итак, время у Августина выступает именно как антропологическая реальность, силы человеческой души конституируют длящееся время.

Заметим, что с точки зрения исихастской антропологии время конституируется энергиями человека, вступающими в синергию с силой Бога. У Августина и исихастов можно найти определенное сходство в понимании темпоральности. Это не значит, что по вопросу энергий человека и времени человека позицию Августина следует отождествлять с исихастской позицией. Да, Августин вдохновлялся опытом исихаста Антония Великого, однако он был противником исихастского учения о синергии<sup>2</sup>. Современный исследователь Х. Яннарас считает, что именно учение Августина о различении божественной энергии и сущности повело западное богословие по ложному пути, чреватому нигилизмом и иррационализмом<sup>3</sup>. Это, конечно, крайнее воззрение на Августинову мысль, однако выдерживать дистанцию между учением Августина и исихазмом все же необходимо. Не будем забывать о сходствах, будем помнить о различиях.

Еще одним сходством является отношение к философии. Философские труды Августина не складываются

---

<sup>1</sup> Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. Указ. изд. С. 64.

<sup>2</sup> Августин критиковал исихастское учение в ходе «полупелагианских споров». Августин принижал значение действий человека для получения благодати. Исихасты (Иоанн Кассиан Римлянин и др.) настаивали на том, что духовное восхождение строится в содействии человека и Бога, в синергии. От того, как действует человек, меняется открытость человека к благодати, к действию Бога. Конфликт Августинова и исихастского учений о благодати подробно изложен в кн.: Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006.

<sup>3</sup> Yannaras C. The Distinction Between Essence and Energies and Its Importance for Theology//Saint Vladimir Theological Quarterly. 1975. № 19. P. 244.

ся в систему. Вероятно, философствование он понимал не как сбор, проверку и упорядочивание неких сведений по заранее определенному дисциплинарно-методическому плану. Философствование для Августина представлялось духовными упражнениями, путем к мудрости, на котором происходит становление человека человеком. Исихасты философию понимали точно так же; приведем в доказательство название классического исихастского сборника: «Добротолюбие священных трезвомудрцев... в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется...» (*Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἡθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται...*). Такая философия предполагает методически выверенные действия ума и соответствующий этому методу образ жизни, приводящий человека к совершенству бесстрастия. Действия человеческого ума и содействие божественного Ума вызывают изменения в энергиях человека и во времени человека, отсюда в исихастской философии и обнаруживается присутствие темпорологически значимых высказываний. Выше материал по времени человека на ступенях исихастского восхождения был представлен во всех подробностях. Напрашивается вопрос: связана ли темпорология у Августина с его учением о восхождении души к совершенству? Непосредственную связь проследить не удастся.

Темпорология Августина и его доктрина о духовном восхождении пересекаются с его онтологическими интуициями. Можно ли связать их между собой посредством онтологии? Рассмотрим это поближе. В приведенной выше темпорологической триаде Августина время конституируется памятью, созерцанием, ожиданием. Эта триада связана с другими триадами Августина: *metoia*,

contuitus, expectatio (память, созерцание-внимание, ожидание); esse, posse, velle (быть, знать, хотеть)<sup>1</sup>.

Пытаясь объяснить, как тайна Троицы присутствует в тварном мире, в котором тоже обнаруживается триединство, Августин пишет: я есмь, я знаю и я хочу; я существую как знающий и хотящий; я знаю, что я есть и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства объединены в жизни, они нераздельны и все-таки различны. Итак, три (бытие, знание, воля) есть одно (жизнь), отсюда становится понятнее учение о том, что в Едином Боге Отец различается от Сына и от Святого Духа. Это учение не разделяет Божество на три и не отождествляет три Ипостаси Троицы, это учение соответствует строгому единобожию. Переходя отсюда к темпорологической триаде, мы поймем, что временной континуум различает три времени, существование которых не приводит к распаду континуума на временные «атомы». Я есмь, и мое существование является преднаходимым условием самого рассуждения, оно предшествует рассуждению (находится в прошлом настоящего). Я знаю, что я есть, и этот мой акт самопознания следует за бытием (и находится в настоящем настоящего). Я хочу быть и знать, и эта воля следует за осознанием своего существования (и находится в будущем настоящего). Все три времени образуют континуальное единство.

Онтологические триады Августина (бытие, мышление, любовь; память, мышление, воля) являются видоизменениями триады Мария Викторина: бытие, жизнь, мышление (esse, vita, intelligentia); причем викториновская триада встречается у Августина в чистом виде<sup>2</sup>. Марий Викторин пытался пояснить триадологический догмат с помощью он-

<sup>1</sup> Исповедь 13, 11, 12. Аврелий Августин. Исповедь. Указ. изд. С. 347.

<sup>2</sup> Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. С. 178. См.: Об истинной религии 31.57. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. СПб., Киев, 1998. Т. 1. С. 431.

тологической схемы: бытие (Бог Отец), жизнь (Бог Сын), мышление (Бог Дух Святой)<sup>1</sup>. В своих богословских трудах Викторин взял на вооружение неоплатоническую триаду: *ἐν, ζωή, νοῦς*. У Плотина данная триада выражала действия сущностей высшего уровня на низших уровнях, для которых они являются причиной бытия, жизни и мышления. Триады у Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, а также у Викторина и Августина восходят к платоновским трудам. В диалоге «Софист» у Платона звучит знаменательный вопрос: «Дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь (*ζωήν*), душа и разум непричастны совершенному бытию (*τῷ παντελῶς ὄντι*) и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ум (*νοῦν*), стоит неподвижно (*ἀκίνητον*) в покое?»<sup>2</sup> Ответ, конечно, отрицательный.

Триада *бытие, жизнь, мышление* связана с онтологической триадой, которая описывает возникновение сущности так: пребывание, исхождение, возвращение (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*). Средний элемент данной триады соотносим со средним элементом в онтологической триаде Аристотеля (*δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*)<sup>3</sup>. Это побуждает нас снова задуматься об онтологическом значении энергии во временной развертке события и о циклическом времени, которое конституирует *исхождение и возвращение*<sup>4</sup>. Для полноты

<sup>1</sup> Последние два элемента триады иногда меняются местами у Викторина (Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. Указ. изд. С. 100).

<sup>2</sup> Софист 248 e-249 a. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1993. Т. 2. С. 317.

<sup>3</sup> Сближение *πρόοδος* с *ἐνέργεια* в мысли Григория Паламы мы оговаривали выше, в главе VI.

<sup>4</sup> Последний момент триады, возвращение, встречается не только в онтологическом контексте, но и в аскетологическом. С *возвращения* в античной философской аскетике начинается философская жизнь, устремленная к совершенной мудрости. Это возвращение, однако, сильно отличается от христианского *обращения* к Богу. Триаду *пребывание, исхождение, возвращение* можно сопоставлять с учением Оригена. В данном контексте это безразлично, поскольку

картины упомянем еще одну триаду; сформулировал ее Аристотель: *память, восприятие-созерцание, предвидение-надежда*. Данная триада вплотную приближается к антропологии времени, Аристотель пишет: «Память не есть ни ощущение, ни постижение, но – приобретенное свойство или состояние чего-то из них по прошествии времени. О настоящем же в момент настоящего нельзя помнить... но настоящее постигается ощущением, будущее – предвидением, а прошедшее – памятью (*τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη*). Значит, любая память – вместе со временем (*διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη*). И значит, помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем и ощущают»<sup>1</sup>. Сравним с темпорологической триадой Августина: память, созерцание, ожидание. Похоже, не правда ли? Что имеет в виду Аристотель, когда говорит о памяти? Память такого живого существа, которому присуще переживание биологического времени. Сравним это аристотелевское учение с рассуждениями Платона о том, что значит для человеческого становления *ἀνάμνησις*, как философ может с помощью памяти познавать идеи, как может достичь высот

---

ку влияние Оригена на исихастскую аскезу не подлежит сомнению. Размышления Оригена отправляются от того, что бытие изначально пребывает в первоединстве (всеединое предсуществование духов), затем следует исхождение в раздробленную грехом множественность бытия (отпадение духов от Единого Бога), а затем наступает постепенное возвращение человеческих душ в первоединство (начинается оно с покаянного подвига аскетов, окончательное возвращение происходит в апокатастасисе). Не стоит упускать важный, отмеченный выше момент, – Ориген остается нечутким к проблеме времени, он устраняет время из своего философствования. Так что данная онтологическая триада может истолковываться как относящаяся ко времени (Августин) и как не относящаяся (Ориген), как относящаяся к аскезе (Ориген) и как не относящаяся (позиция Августина вполне допускает подобное толкование).

<sup>1</sup> О памяти и припоминании 449 б 24–30. Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 161.

эмпирия<sup>1</sup>. После подобного сравнения особенно ясно, что в Аристотелевой триаде память фигурирует в сугубо «эмпирическом» смысле, у Августина тоже.

Рассуждения Августина о времени относятся к человеческой повседневности, он не пишет об изменениях сил человека и, соответственно, о времени человека в ходе мистико-аскетического опыта. Как Августин представляет себе духовное становление человека? Обратимся к трактату с несколько странным названием «О количестве души». Латинское название «De quantitate animae» можно перевести иначе: «О силах души». Речь в нем идет о стадиях укрепления человеческой души, о человеческом становлении на духовных ступенях, о постепенном восхождении человека к совершенству, к созерцанию. Августин различает семь степеней (gradus) восхождения и видит в своих рассуждениях прямой практический смысл, о чем он предупреждает собеседника: «Не думай, что я буду говорить о всякой душе, но только – о человеческой, о которой одной мы должны заботиться, если обязаны заботиться о себе». Интересует Августина духовная практика, забота о себе, говоря языком М. Фуко, – практика себя.

На первой ступени происходит *одушевление* (animatio): душа животворит земное и смертное тело; не позволяет ему распадаться; обеспечивает питание, рост и воспроизводство. Эта сила души у человека не отличается от сил растительной души у деревьев. Второй ступенью является *чувство* (sensus): душа ощущает запахи и звуки, теплоту и тяжесть предметов, помнит, совершает телодвижения, видит сны, защищает детей. Эту силу проявляют и души животных. Собственно человеческой ступенью является третья – *искусство* (ars): душа основывает города, возделывает поля и устраивает семейный быт и религиозный культ, развивает словесность и вычисляет, обеспечивает

<sup>1</sup> См., например: Федон 72 е-77 а. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Указ. изд. Т. 2. С. 26–32.

«разгадку прошедшего и будущего на основании настоящего»<sup>1</sup>.

Три начальные ступени не имеют отношения к аскетико-мистическому опыту. Чтобы попасть с третьей ступени на ступень *добродетели* (*virtus*), человеку надо бороться со злом: душа предпочитает себя своему телу и мировому телу; не желает другому того, чего не хочет себе; повинуется заповедям мудрых; начинает нравственное очищение и приобретает страх смерти (*Vehementer autem formidatur mors*). Это напоминает исихастские тексты о памяти смертной и страхе Божиим (ступень покаяния), и все же учение Августина остается весьма своеобразным<sup>2</sup>: «Душа... опасается, что, когда она сложит это тело, Бог ее, оскверненную, может потерпеть еще менее, чем терпит она сама<sup>3</sup>. А нет ничего труднее, чем бояться смерти, и в то же время воздерживаться от прелестей этого мира, как требуют того сами опасности (*et metuere mortem, et ab illecebris huius mundi, sicut pericula ipsa postulant, temperare*). Но такова сила души, что она может успевать и в этом при помощи

---

<sup>1</sup> О количестве души 33.72. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 255. Таким образом, душа имеет силу научного предвидения, что связано с мысленным переходом из настоящего в будущее и относится ко времени повседневной жизни человека.

<sup>2</sup> Своеобразие текста сочетается с тем, что Августин опирался на предшествующую традицию христианского аскетизма. Сам он признает, что учение о ступенях он собрал из разных церковных текстов, и «понять это вполне, однако же, нельзя, разве только кто-нибудь, мужественно подвизаясь на четвертой из указанных семи ступеней, сохраняя благочестие и приобретая здоровье и силу для восприятия этого, исследует все подробно и с особой тщательностью и пронизательностью: ибо всем означенным ступеням присуща своя отличительная и особая красота. Более правильно мы называем их действиями» (О количестве души 34.78. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 261).

<sup>3</sup> Забота о себе открывает человеку, что он ради самообладания должен не только терпеть других, но и себя, то есть то недолжное, что он находит в себе и не имеет сил преодолеть.





*Аврелий Августин*

правды высочайшего и истинного Бога»<sup>1</sup>. Страх смерти вызывает у человека надежду на Промысл Божий, и это помогает воздерживаться от грехов и получить оправдание от Бога. После очищения душа восходит на пятую ступень – *покой* (*tranquilitas*), она испытывает умиротворенность благодаря укрощению чувственных страстей и устремленности к Богу. Она уже не боится за себя, но радуется избавлению от скверны и хранит себя в чистоте. Августин заставляет нас вспомнить о ступени безмолвия, на которой исихаст переживает умиротворение и радость по поводу заметного очищения своего ума от страстей. Однако ступень покоя Августин описывает так, что ее не получается отождествить с исихастскими ступенями от безмолвия и до бесстрастия<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О количестве души 33.73. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 256.

<sup>2</sup> Августин говорит, что на ступени покоя душа уже очищена от скверны (ср. с сердечной чистотой бесстрастного исихаста), ее страх сменяется радостью (бесстрастие дает исихасту любовь взамен страха), и за покоем следует созерцание истины (у исихастов следует опыт мистического созерцания), что составляет таинственную награду, ради которой были все аскетические труды. Если это награда, то на ступени покоя христианин остается наемником, он еще не сын, его любовь к Богу еще не совершенна, не так ли? Со ступени покоя христианин прямо стремится к созерцанию и в него вступает, – так утверждает Августин. Сравним: бесстрастный исихаст не стремится к созерцанию и не вступает на ступени мистического созерцания, а восхищается. Разница налицо, она особенно важна, поскольку Августин отвергает учение о синергии и склонен в духовной жизни делать акцент на действии Бога, а не на человеческом действии. Казалось бы, говоря о созерцании, Августин должен подчеркнуть, что это восхищение к небу, не зависящее от уси-

За ступенью покоя происходит *вступление в свет* (*ingressio in lucem*); так человек достигает совершенства. «Это действие, т. е. стремление души к уразумению того, что существует истинным и высочайшим образом, представляет собой высшее созерцательное состояние души. Совершеннее (*perfectiorem*), лучше и нормальнее его нет для души ничего. Это – шестая ступень. Ибо одно дело – очищать сам глаз души... другое – сохранять и укреплять его здоровье; и совсем иное – обращать ясный и прямой взор на то, что подлежит рассмотрению. Те, которые хотят делать последнее прежде, чем будут очищены и получают исцеление, до такой степени болезненно поражаются этим светом истины, что не только не находят в нем ничего доброго, но даже, напротив, находят в нем весьма много дурного (*Quod qui prius volunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse*)»<sup>1</sup>. Августин высказывается о незаконном подвиге: тот, кто перешел к созерцанию прежде очищения, приобретает ложный опыт; истинный опыт должен приходиться в законном подвиге, в неуклонном и последовательном восхождении к совершенству. На шестой ступени душа в поиске истины уже не может уклоняться от прямого пути, не может заблуждаться<sup>2</sup>.

Если душа человека достигает ступени *созерцания истины* (*contemplatio veritatis*), то она приобретает неизреченный опыт встречи с вечностью: «А что скажу я тебе об этой радости, о наслаждении высочайшим и истинным благом, о тихом мерцании света и вечности (*quae perfructio* лий аскета. Однако он рассудил иначе. Отсюда понятно, насколько его взгляд на ступени отличается от исихастского.

<sup>1</sup> О количестве души 33.75. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 257.

<sup>2</sup> Это положение также принципиально отличается от исихастского опыта, который описывает впадение в прелесть после пребывания на ступени бесстрастия и даже после восхищения на ступень чистой молитвы.

summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus), присущих этому видению и созерцанию истины, которое составляет седьмую и последнюю ступень души (qui septimus atque ultimus animae gradus est) – даже и не ступень, а некоторое постоянное пребывание, в которое восходят всеми предшествующими ступенями (neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur)? Об этом сказали... некоторые великие и несравненные души, о которых мы думаем, что они видели и видят это»<sup>1</sup>. Этот опыт вселения в вечную обитель (mansio) можно считать мистическим созерцанием, но опять-таки к тихому постоянному созерцанию вечного света аскет восходит, значит, седьмая ступень оказывается и мистической, и аскетической.

Говоря о мистическом опыте, Августин адресуется к опыту великих подвижников, однако в «Исповеди» 9, 10, 23–26 Августин повествует о религиозном опыте исступления, который он пережил вместе со своей матерью незадолго до ее смерти. В данном опыте размышление Августина и Моники о временной и вечной жизни сменилось мистико-аскетическим опытом. Августин пишет о нем: «Мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей (extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem); если такое состояние могло бы продолжиться (continuetur) ... если вечная жизнь (sempiterna vita) такова, какой была эта минута постижения (hoc momentum intellegentiae), о котором мы вздыхали, то разве это не то, о чем сказано... “все воскреснем, но не все изменимся”»?<sup>2</sup> В описании данного

<sup>1</sup> О количестве души 33.76. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 257.

<sup>2</sup> Исповедь 9, 10, 25. Аврелий Августин. Исповедь. Указ. изд. С. 229. Здесь Августин цитирует латинский перевод 1 Кор 15:51: omnes resurgimus, sed non omnes immutabimur. Приведем греческий текст, а также Синодальный перевод и немного продолжим процитированный Августином новозаветный фрагмент: «Не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней

опыта некоторые черты указывают на то, что он был мгновенным исступлением ума. Само по себе это не дает оснований приравнивать опыт Августина к неоплатоническому экстазу или исихастскому экстазису.

Предметом трактата «О количестве души» являются силы души, а не время души<sup>1</sup>; причем силы души (*animae potentia*), описанные на семи ступенях, могут действовать одновременно, хотя самой душе представляется, что ступени развертываются во временную последовательность. По мнению Августина, это так, поскольку внимание, которое душа уделяет разнообразным видам аскетических деланий, распределяет ступени во временную последовательность. Согласно Августину, человеческое внимание конституирует «внутреннее» длящееся время, и во «внешнем» времени ему соответствуют события, которые могут происходить синхронно. Августин пишет: «Вопрос идет о могуществе души, и может случиться так, что все это она делает одновременно (*Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat*), но ей кажется, что она делает лишь то, что делает с затруднением или, по крайней мере, со страхом (*sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore*); ибо она делает это с большим вниманием, чем остальное (*Agit enim hoc multo quam caetera attentior*). Итак, если снова восходить снизу вверх, первое действие, или преподавание (*actus, docendi causa*), называется одушевлением; второе – чувством; тре-

трубе (*πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*)» (1 Кор 15:51–52).

<sup>1</sup>С самого начала речи о ступенях Августин обещает сообщить, «какова душа не по объему места и времени, а по силе и могуществу» (О количестве души 32.69. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 252). По мнению Августина, смена времен в смысле биологического возраста не дает приращения человеческой душе (см.: О количестве души 17.29. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 211).

ть – искусством; четвертое – доблестью; пятое – покоем; шестое – вступлением; седьмое – созерцанием»<sup>1</sup>.

У Августина Г. Г. Майоров находит субъективистскую, психологическую гипотезу о времени, а также объективное время, которое Августин понимал как порядок следования вещей друг за другом, в отличие от объективного пространства, где вещи даны в своей рядоположенности. Рассуждения Августина несколько напоминают время у Канта (время трансцендентального субъекта) и время у Лейбница (объективное время)<sup>2</sup>. Действительно, Августиновы рассуждения о времени достаточно корректно ложатся в новоевропейскую эпистемологическую схему: субъект и объект<sup>3</sup>. Августин описывает события, относящиеся ко времени повседневности, и для такого времени эта схема вполне подходит. Рассуждения о времени на основе исихастского опыта не вписываются в классическую субъект-объектную схему, для «неповседневности»

<sup>1</sup> Вслед за этим Августин дает другие названия семи ступеням души: «Могут быть они названы и так: из тела; через тело; около тела; к себе самой; в себе самой; к Богу; у Бога (*de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad Deum; apud Deum*). Можно и так: прекрасное из другого; прекрасное через другое; прекрасное около другого; прекрасное к прекрасному; прекрасное в прекрасном; прекрасное к красоте; прекрасное пред красотой (*pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem*)» (О количестве души 35.79. Блаженный Августин. Творения. Об истинной религии. Указ. изд. (Т. 1.) С. 261.

<sup>2</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 297.

<sup>3</sup> Оговоримся, что схема «субъект-объект» возникает через тысячелетие после смерти Августина. В средневековой мысли понятие «субъект» отличается от новоевропейского, а в философских работах XX в. методы субъект-объектного познания перестали считаться применимыми во всех случаях. Наиболее радикальные критики субъект-объектной парадигмы даже провозгласили смерть субъекта. И эта критика новоевропейского субъекта приводит философов к неклассической антропологии, которая разрабатывается в том числе на основе разнообразных практик себя. Эти соображения надо учитывать, когда мы, читая Августина, размышляем о субъективном и объективном времени.

го» времени исихастского просвещения и совершенства подходит «неклассический» антропологический метод, в основе которого лежит представление о синергии.

Становление человека человеком, по мысли Августина, начинается с действия растительной и животной силы, затем действует сила искусства. Потом следуют ступени делания и созерцания, но их нельзя слишком сближать с аскетико-мистическими ступенями исихастов. Их следует рассматривать в русле западно-христианского учения о деятельной и созерцательной жизни (августинских, францисканских монахов), теории иллюминации<sup>1</sup> (метафизике света), а не в русле исихастской «мистики света». Семь ступеней Августина относятся к аскезе, в том числе и созерцательные (шестая и седьмая), а темпорология Августина описывает время повседневности. По текстам Августина, посвященным времени человека, невозможно проследить временную динамику в становлении человека человеком. Философские рассуждения о времени, которые предпринял Августин, могут лишь в некоторой мере применяться к исихастским ступеням очищения, и они совсем не применимы к исихастским ступеням просвещения и совершенства. Тем не менее вклад Августина в философию времени исключительно велик – это надо признать безоговорочно. Августин сформулировал антропный принцип в темпорологии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См., например, Исповедь 4, 15, 25. Аврелий Августин. Исповедь. Указ. изд. С. 119.

<sup>2</sup> Антропный принцип в космологии показывает, что вселенная существует по таким законам, как если бы она была специально устроена для жизни человека, следовательно, малейшее изменение мировых физических констант (постоянной Планка и пр.) сделает невозможным жизнь человечества. Подобным образом космологическое время, в которое погружена наша жизнь, ориентировано на антропологическое время; космическое время не только дает человеку почувствовать свою заброшенность во временное бытие, но и дает ему понять свое превосходство над физическим временем, поскольку время человека имеет приоритет над временем мира. Размышления Августина помогают лучше понимать, что такое время и человек.

### **ПРИЛОЖЕНИЕ III.**

## **ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПО ТРУДАМ АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО**

**М**ного внимания проблеме времени уделяет митрополит Сурожский Антоний (Андрей Борисович Блум, 1914–2003). Его трудно признать типичным представителем исихастской традиции, однако влияние исихазма на него было немалым. Первый его духовник был из Валаамского монастыря, который принадлежит к традиции русского исихазма. Духовник, согласно воспоминаниям Антония, поднимался до опыта созерцательного молчания. Какого именно опыта? Вряд ли можно однозначно определить, однако нет сомнений, что этот опыт связан с исихастским подвигом. Прежде чем стать священником, Антоний, по совету Г. Флоровского, методично вчитывался в исихастские тексты. Продолжалось это около 15 лет. Первое время своего служения в священном сане Антоний вместо проповедей читал тексты Силуана Афонского. Он общался с учеником Силуана – Софронием Сахаровым, наконец, Антоний и сам учил об Иисусовой молитве, основываясь на прочитанном и на личном опыте<sup>1</sup>.

Размышления о человеке у Антония разворачиваются не только в аскетическом русле, но и как материал пастырского богословия, психологии религиозного опыта, гомии-

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Труды. <Книга первая.> М., 2002. С. 769–771, 888–889.

летики. Антоний окончил биологический и медицинский факультеты Сорбонны, много лет был врачом, и воззрение на человека с эмпирической, научной точки зрения было ему свойственно в полной мере. Вся мысль Антония антропологична. Однажды Антония спросили: «Вы верите в Бога, а во что верит Бог?» Он ответил: «В человека». Подобный ответ позволяет судить, насколько антропологическим было его мироощущение, если это сказывалось даже на предмете его религиозной веры. Подобный ответ выводит религиозную мысль за пределы, отделяющие религиозную веру от неверия. Здесь обнаруживаются возможности диалога между людьми разных убеждений, поскольку человек – единственная точка соприкосновения в диалоге между верующим и неверующим. Согласно Антонию, «человек – это та реальность, которая составляет тему жизни всякого человека»<sup>1</sup>.

О сути времени Антония побуждал задумываться, так сказать, его экзистенциальный опыт. Так было задолго до того, как он стал предметно исследовать природу времени «с точки зрения философии времени»<sup>2</sup>. Каких именно философов штудировал Антоний, он сам не уточнял. Судя по всему, Августинову теорию времени Антоний изучил основательно, был он знаком и с современными ему работами по философии времени. Примечателен взгляд Антония на соотношение времени и вечности – эту древнюю проблему. Первым онтологическое толкование вечности дал Плотин. Для него вечность представля-

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Труды. <Книга первая.> Указ. изд. С. 10.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. М., 1999. С. 90. Отметим, что на митрополита Антония оказали влияние философские идеи о человеке, принадлежавшие его современникам: Н. Бердяеву (философия свободы и творчества), М. Буберу (бытийное отношение я-ты), Н. О. Лосскому (Там же. С. 311, 337–338, 782, 834, 107–108).



лась божественной полнотой бытия<sup>1</sup>, а время – образом вечности. Сходная интуиция свойственна православной антропологии: Бог (то есть вечность) творит по Своему образу человека (то есть время); вечным называется обоженное человеческое бытие. Антоний отказывается считать божественную вечность неограниченным промежутком времени, всевременностью. Здесь направление его мысли совпадает с интенцией Боэция, который писал: «Вслед за Платоном, мы назовем Бога вечным, а мир – беспрестанным»<sup>2</sup>. Примечательно, что вечность адских мук Антоний резко отделяет от вечности божественного бытия, оговаривая, что вечность ада, в соответствии с законами словоупотребления, может означать и внушительный, но ограниченный отрезок времени<sup>3</sup>. К такой интерпретации вечности ада Антония склоняют не только соображения гуманности, но и определенные онтологические интуиции.

Понятие вечности в христианском контексте порождает антропологически значимую практику молитвы. Согласно Антонию, молитва рождается из осознания того, что люди не только окружены видимым, но и погружены в невидимое. Это невидимое – одновременно и присутствие Бога, и глубинная сущность человека. Видимое и невидимое бытийно сочетаются, что выражается на языке темпоральности: человек в своем опыте обнаруживает «присутствие вечности во времени, будущего в настоящем мгновении; но также непреходящее присутствие мгновения в вечности, в эсхатологическом совпадении прошедшего, настоящего и будущего, которые содержатся одно

<sup>1</sup> Бородай Т. Ю. О вечности мира // Антропология культуры. М., 2002. С. 120.

<sup>2</sup> Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 287.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Труды. <Книга первая. > Указ. изд. С. 932.

в другом»<sup>1</sup>. Прошлое, настоящее и будущее человека как бы существуют одно в другом, проникают друг в друга. Подобное антропологическое представление о времени кардинально отличается от физикалистской темпорологии, в которой три времени присутствуют строго поочередно, составляя взаимоисключающую последовательность динамических моментов. Антропологическое время у Антония напрашивается на сопоставление с внутренним сознанием времени у Хайдеггера. И в том, и в другом случае три модуса времени проникают друг в друга, причем связующим моментом является будущее. Однако представление о будущем у двух авторов различается до противоположности.

В «Бытии и времени» Хайдеггера человек (присутствие, вот-бытие) как целое представляет собой единство прошлого (бытие-всегда-уже-в-мире), настоящего (бытие-при-внутримировом сущем) и будущего (вперед-себя-бытие, проектирование). Момент будущего связывает модусы времени и для конечного в своем бытии человека являет подлинный горизонт времени – смерть. Человеческое бытие потому временится как бытие к смерти, не как бытие к вечности. Важнейшим экзистенциалом в этом отношении немецкий философ считает ужас<sup>2</sup>. Для Антония дело обстоит иначе: человек на путях аскезы и мистики нахо-



*Мартин Хайдеггер*

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Может ли молиться современный человек? Клин, 1999. С. 9.

<sup>2</sup> Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. С. 402–407.

дит свое эсхатологическое будущее, в котором сходятся модусы времени, оно и есть вечность (трансцендентное божественное бытие), вечная жизнь. Бытие человека совершается как бытие к жизни. Когда Антоний на своем жизненном пути столкнулся с неизлечимой болезнью, предрекавшей скорую смерть, он держал мысль о смерти; она придавала жизни высший смысл и ставила перед лицом чего-то окончательного, что предстоит встретить, но что не есть ужас<sup>1</sup>.

Онтологически значимую встречу на грани своего бытия Антоний понимал как радость, а не как ужас<sup>2</sup>. Для митрополита Антония ясно, что человек призван стоять в настоящем, в том «теперь», которое есть мое настоящее и, с другой стороны, есть миг пересечения вечности и времени<sup>3</sup>. Это призвание временного бытия к вечности Антоний старался исполнить не только в единоличной аскезе, но и через участие в общинном богослужении: «Литургия – это момент, когда вечность врывается во время, когда время, как говорит святой Максим Исповедник, расширяется до пределов вечности»<sup>4</sup>. В данном случае время расширяется не количественно (до всевременности), а качественно – до иного онтологического горизонта.

Если в космологическом времени прошлое уже не существует, то во внутреннем сознании времени прошлое живет силой человеческой памяти. С этой точки зрения Антоний видит путь преодоления человеческой ограниченности узкими временными рамками, путь продления жизни для того, чтобы человек достиг своего бытийного

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Труды. <Книга первая.> С. 58–61.

<sup>2</sup> Он иллюстрировал свою трактовку встречи этимологическим значением соответствующего сербского слова.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 92.

<sup>4</sup> Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. М., 1995. С. 281.

назначения. Как человеку достичь своей цели в течение короткой жизни? Антоний отвечает, что Бог дает нам пережить свою жизнь несколько раз, когда в памяти встают события нашего прошлого, и у нас не хватает энергии погасить пробудившуюся силу памяти. Тогда надо погрузиться в прошлое и осмелиться на самопознание, отвечая на вопрос: теперь, когда я обогатился опытом, – что бы я сделал в тех обстоятельствах? Отвечая на этот вопрос покаянием, можно освободиться от того в прошлом, что непригодно для вечной жизни<sup>1</sup>. Покаяние напрямую связано с сознанием времени, это проявляется в таинстве исповеди. Антоний замечает, что нельзя готовиться к исповеди слегка, открыть Богу какие-то грехи сейчас, какие-то потом; исповедоваться следует, как перед смертью, когда времени уже нет и не будет<sup>2</sup>. Подготовка к исповеди связана с действием памяти смертной, которая различает временное от вечного, чтобы в любой момент человек был готов к концу временной жизни.

Современный человек, темп жизни которого убыстряется, стоит перед проблемой: хватит ли времени на все, что надо сделать в жизни? Антоний дает на это философский ответ: «Не волнуйся о смерти. Когда смерть пришла, тебя больше нет, а пока ты здесь – смерти нет»<sup>3</sup>. Когда Антоний

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. М., 1995. С. 275–276.

<sup>2</sup> Там же. С. 274.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 98. Эта мысль, позволяющая человеку быть по-мудрому уравновешенным, была высказана еще Эпикуром: «Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, тогда нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» (О жизни... знаменитых философов X, 125. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Указ. изд. С. 433).

рассуждает о настоящем времени, чувствуется холистичность его антропологических воззрений. Она присуща восточно-христианской традиции как таковой. В данном случае холистичность предстает своеобразной: человек мыслится единым во времени, а не в пространстве, где тело разделяется на органы и силы души рисуются как бы органами души, душа имеет точки приложения своих сил на всем пространстве тела<sup>1</sup>. Человек, который присутствует в настоящем времени, собирается и предстает разом как единое целое в своих действиях. Когда от человека требуется действовать незамедлительно, ему некогда плавно передвигаться из прошлого в будущее. Тогда надо собраться полностью в настоящем времени, чтобы «вся ваша энергия, все ваше существо сводилось к слову “теперь”». Тогда обнаруживается, что весь человек может существовать в этом «теперь»<sup>2</sup>. Опыт сфокусированного в точку «теперь» бытия Антоний получил, когда в пору немецкой оккупации Франции его арестовали. Он был участником Сопротивления, в момент ареста его прошлое исчезло, потому что за него могли расстрелять, и по причине весьма вероятного расстрела будущее также исчезло. Антоний осознал, что в настоящем времени сосредоточилось все его прошлое, и только из этого настоящего может сбыться все его будущее<sup>3</sup>.

Оказаться волею судьбы целиком в настоящем времени и научиться жить в мгновении настоящего не одно и то же, поскольку мы привыкли мыслить настоящее как воображаемую грань между прошлым и будущим. Мы не всегда находимся в нашем настоящем; отчасти мы живем тем, что только что было, отчасти мы спешим жить

<sup>1</sup> К примеру, сила ума действует в голове.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 91.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. Указ. изд. С. 373–374.

где-то впереди себя<sup>1</sup>. Сознание настоящего времени сосредоточивает все силы нашего естества (ум, волю, телесные энергии) в единственную точку, которая достигает такой напряженности, что если она разрядится, то на этом действии человек может строить свое будущее. В эту точку сходятся энергии человека, и в ней начинается процесс преобразования сил человека в новые устройства человеческих энергий. Из этой точки, будучи в реальности настоящего времени, можно смотреть на прошлое и будущее, а не быть воображением в своем прошлом и будущем<sup>2</sup>.

Рассуждения о сфокусированном настоящем времени, даже если они используют понятие момента или точки настоящего времени, не предполагают точечное время, которое не ложится в ряд предыдущего и последующего длящегося времени. Антоний говорит о начальных ступенях становления человека (обращении и покаянии, борьбе со страстями, в меньшей мере о безмолвии и умно-сердечной молитве)<sup>3</sup>. Время человека на начальных ступенях протяженное, на этих ступенях длительность времени ду-

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Беседы о молитве. Указ. изд. С. 82.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Беседы о молитве. Указ. изд. С. 84.

<sup>3</sup> Такого рода исключительный исихастский опыт, как экста-сис чистой молитвы, в антропологические размышления Антония не входит. Показательно, что опыт экста-сиса Антоний объявляет достоянием начинающих, которые так переживают религиозное пробуждение, что теряют связь с окружающей действительностью. Об этом Антоний говорит со ссылкой на Исаака Сирина (см.: Антоний Сурожский, митр. Труды. Книга вторая. М., 2007. С. 633). Согласно Антонию, опыт экста-сиса не холистичен, поскольку лишь частично затрагивает человека. Экста-сис понимается как событие, прерывающее восприятие эмпирической действительности, что существенно урезает полноту человеческого бытия. Экста-сис ограничен эмоциональной сферой души человека, а кроме чувств (эмоций), у человека есть еще ум и воля. Экста-сис предстает событием, неподконтрольным уму и воле. Такое понимание экста-сиса принципиально отлично от мистического экста-сиса исихастов. Говоря

шина «имеет густоту», а в сердцевине этой тишины – Тот, Кто Сам есть Тишина. Эта окружающая человека тишина не есть некая опустошенность, она наполнена присутствием и может постепенно заполнять человека и сливаться с тишиной в нем<sup>1</sup>. При этом не нужно концентрироваться на своих переживаниях и ощущениях, они имеют второстепенное значение. Тем более не следует пытаться почувствовать что-то заранее намеченное, иначе подлинный опыт будет заменен мнимым, придуманным. Подобные оговорки делаются оттого, что данный опыт происходит в режиме личных отношений (я-ты); если во время опыта фокусироваться на своих чувствах, пропадет диалогический характер отношений, они преобразуются в безличные отношения (я-оно)<sup>2</sup>.

Упражняясь быть в тишине, человек приучается выходить из состояния беспокойства по поводу времени, приобретает способность сохранять внутреннюю устойчивость и умиротворенность несколько минут. Упражнения строятся так, чтобы это время тишины продлевать, для чего предусматриваются средства, чтобы защищать тишину. Можно сидеть спокойно две минуты, даже если кто-то стучится в дверь, но пятнадцать минут оказываются слишком долгими. Тогда упражняющийся говорит себе: если бы меня

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Беседы о молитве. Указ. изд. С. 75–78.

<sup>2</sup> К сказанному можно добавить, что борьба с помыслами и опыт тишины со временем может возвыситься до исихастского безмолвия. Безмолвие ума не влечет за собой остановку сознания, оно делает поток сознания (кружение помыслов) – управляемым, целеустремленным. Такого рода опыта не хватает современному человеку. О замирании потока времени в «вечном теперь» размышляли многие мыслители XX в. (см.: Тиллих П. Вечное сейчас (три проповеди из книги)// Вопросы философии. 2005. № 5. С. 174). Размышления о чрезвычайно краковременном моменте «теперь» перемещают человека из режима *долговременной и почти бесконечной* жизни в режим *сфокусированной* жизни, которая свободна от бытового чувства скоротечности времени.

не было дома, то я не открыл бы дверь. Или вешает на дверь записку: «Не трудитесь стучать. Я дома, но не открою»<sup>1</sup>. Постепенно человеку предстоит научиться «останавливать время» не только когда оно ничем не заполнено и тянется, но когда оно стремительно несется, и человек чувствует, если он не сделает то-то и то-то – мировая гармония разрушится. Оказавшись под давлением несущегося потока времени, человек может сказать: «Я останавливаюсь». И тогда он обнаружит, что мир способен подождать пять минут, пока им не занимаются. Делать «остановку времени» удобно с будильником, спокойно живя без оглядки на время, пока не зазвонит будильник<sup>2</sup>. В предложенных Антонием упражнениях содержится способ «держать время под контролем».

С юности А. Блум вырабатывал у себя чувство времени, то есть такое внутреннее сознание времени, которое позволяет человеку держать затраты времени под контролем. Многие удивлялись, с какой поразительной точностью Антоний укладывался во время, отведенное ему для выступления в университете или на телевидении. Самым важным из людей для Антония был тот человек, с которым он общался в данный момент. Проводя прием в качестве врача, Антоний вывел для себя правило: уделять все внимание вошедшему в кабинет пациенту, на время забыв про остальных и не вычисляя время, остающееся на осмотр других пациентов<sup>3</sup>. Тогда помощь больным оказывается наиболее действенной. Это правило помогает человеку целенаправленно строить время своей жизни.

---

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Учись молиться. Указ. изд. С. 93.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Учись молиться. Указ. изд. С. 95–96.

<sup>3</sup> То есть не нужно вести такой обратный отсчет времени осмотра данного человека, чтобы общего времени приема хватило на всю очередь.



Подход Антония к контролю над временем резонно сопоставить с направлением прикладной психологии, которое появилось в 1970-х гг.; называется оно *организацией времени* (time management). Данная дисциплина предполагает управление временем и используется как отрасль менеджмента в бизнес-сообществе. Организация времени призвана повышать коэффициент полезного использования времени, time management работает с понятием времени в двух смыслах. 1. Время есть физическая реальность, ключевым свойством которой оказывается необратимость; тем самым потерянное время составляет невосполнимую утрату. 2. Время есть измеримый ресурс, допускающий по отношению к нему операции распределения, обмена, структурирования, конвертирования в другие ресурсы (информацию, деньги, энергию). Организация времени использует психологические методики, позволяющие человеку структурировать внимание, и обращается к размышлениям о времени философов и ученых (среди них Лейбниц, Сенека, Вундт, Мах, Пуанкаре, Эйнштейн). Конечно, прикладная психология организует время работы, время чтения и написания текстов, а не время духовных упражнений, и в этом ее отличие от антропологии, которая занимается временем религиозного опыта. И все же аналогия подходов налицо: человек, получивший навык организовывать свое время, может, не глядя на часы, выполнить поставленную перед ним задачу за отведенный ему срок<sup>1</sup>. Конечно, не только в XX в.

---

<sup>1</sup> Биолог А. Любищев с невообразимой точностью назначал себе сроки для проработки и написания научных трудов, всегда знал, сколько он потратил за рабочий день времени на выполнение основной творческой задачи, на решение вспомогательных задач, на чтение научно-технической литературы и за пустыми разговорами. Умение рационально организовать время позволяло Любищеву последние двадцать лет жизни работать продуктивнее, чем в молодости – в пору расцвета сил.

люди начали задумываться о мудром отношении ко времени.

Августин писал о своем опыте распределения времени: «Я больше всего удивлялся, с тоской припоминая, как много времени прошло с моих девятнадцати лет, когда я впервые загорелся любовью к мудрости. Я предполагал, найдя ее, оставить все пустые желания... И вот мне уже шел тридцатый год, а я оставался увязшим в той же грязи, жадно стремясь наслаждаться настоящим, которое ускользало и рассеивало меня. Я говорил: «Завтра я найду ее, вот она воочию предстанет передо мной, я удержу ее...»

<...> Утвержусь на той ступени, куда ребенком поставили меня родители, пока не найду явной истины. Но где искать ее? Когда искать? Некогда Амвросию<sup>1</sup>; некогда читать мне. Где искать самые книги? Откуда и когда доставать? У кого брать? Нет, надо все-таки распределить часы, выбрать время для спасения души»<sup>2</sup>. Задолго до Августина апостол Павел дал яркий образ «торговли временем». В Синодальном русском тексте этот фрагмент Нового Завета звучит так: «Смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые, дорожа временем, по-



*В первом ряду А. Блум,  
во втором ряду: слева  
Г. Флоровский, справа  
В. Лосский*

<sup>1</sup> Имеется в виду святитель Амвросий Медиоланский.

<sup>2</sup> Исповедь 6, 11, 18. Августин Аврелий. Исповедь. Указ. изд. С. 159.

тому что дни лукавы» (Еф 5:15–16). В славянском тексте оригинальное *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν* передано как «искупующе время». Агора – место купли и продажи, жизнь человека можно представить как пребывание на агоре, на покупке и продаже времени. Здесь нужна осторожность, чтобы не продешевить, не разменять свою драгоценную жизнь на мириады мелких дел, на то, что ничего не стоит.

По наблюдению Антония, если человек специально не занимается своим сознанием времени, оно властно вторгается в его жизнь и разрушает бытийно значимые события человеческой жизни, прежде всего молитву. Поэтому надо не дать времени, то есть поспешности и внутреннему напряжению, убить покой и глубинность, при которых молитва возможна<sup>1</sup>. Человек может по-настоящему молиться, только если он освободился от тревожного чувства времени, не от чувства объективно текущего времени, но от субъективного ощущения, что время мчится и его осталось катастрофически мало<sup>2</sup>. Как бы время ни бежало, в трагедии или в суете, – стоит научиться быть спокойным, «стоять неподвижно в настоящей минуте лицом к лицу с Господом». Человек может принести Богу всю окружающую бурю в молитве, предоставляя буре свирепствовать вокруг, пока он находится в единственной точке абсолютной устойчивости – там, где Бог. Нельзя сказать, что в этой точке ничего не происходит; в ней противодействующие силы уравновешены между собой силой Бога<sup>3</sup>.

По поводу сознания времени Антоний дает две установки. Первая темпорологическая установка: «Нет никакой нужды бежать за временем, чтобы его догнать; оно

<sup>1</sup> Антоний Сурожский, митр. Беседы о молитве. Указ. изд. С. 70.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 86.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 99–101.

не убегает от нас, оно течет к нам»<sup>1</sup>. Он иллюстрирует это утверждение так: не имеющая толщины плоскость, которая есть «настоящее», движется вдоль линии времени, или, вернее, время бежит под ней и приносит «теперь» все, что нам понадобится в будущем<sup>2</sup>. Тем самым сознание переключается с ухода времени в безвозвратное прошлое на приход времени из будущего. Когда человек воображает, что, поторопившись, быстрее попадет в будущее, это не дает ему полностью быть в настоящем мгновении – где только и можно быть, даже если вообразить, будто опережаешь время<sup>3</sup>. Это относится и к ступеням духовного восхождения. Как ни стремится человек достичь момента, когда будет молиться углубленно, это произойдет только в свое время, в Божие время. Если стараться увидеть плоды углубленной молитвы, то человек будет молиться и глядеть, не поднимается ли заря будущего века<sup>4</sup>. Антоний считает такое стремление бесплодным и объясняет свою позицию, исходя из сознания време-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 91. Обращает на себя внимание, что момент «теперь» сначала был объявлен подвижным (он движется вдоль линии времени), а потом была внесена корректировка, согласно которой время бежит под стационарным моментом «теперь». Представления о «теперь» как о подвижном и неподвижном моменте на языке философии времени принято называть, соответственно, *nunc fluens* и *nunc stans* (см.: Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 371–372). Читая Антония, сталкиваешься и с *nunc fluens*, и с *nunc stans*. Нет ли здесь интеллектуальной непоследовательности? Нет, здесь другое: свобода выбора отправной точки рассуждений в духе теории относительности. Антоний каждый раз выбирает систему отсчета, которая принимается за неподвижную, для решения данной антропологической задачи. В зависимости от решения момент «теперь» оказывается или *nunc fluens*, или *nunc stans*.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 87.

<sup>4</sup> Антоний Сурожский, митр. Беседы о молитве. Указ. изд. С. 75.

ни. Его объяснение совпадает с исихастской установкой на отказ от форсированного восхождения по ступеням очищения и просвещения<sup>1</sup>. Результат молитвенного труда, в отличие от труда физического или интеллектуального, нельзя запланировать и ожидать; действие молитвы (как результат диалога) зависит не только от человека, но и от Бога<sup>2</sup>.

Другая темпорологическая установка Антония: быть совершенно устойчивым и все же двигаться во времени, потому что время само движется<sup>3</sup>. Течение времени человек может переживать как режим динамического равновесия, а не как такое неравновесное состояние сознания, которое мешает сосредоточиться на онтологически привилегированном мгновении «теперь». Это владение равновесием требует систематической тренировки сознания времени, умения «владеть временем». Упражняясь, человек может в самое суетливое время испытывать ощущение свободы, которое обычно возникает на отдыхе, когда весь отпуск впереди, и можно быть быстрым или медлительным без ощущения убегающего времени. Время в динамическом равновесии как будто останавливается, потому что делаешь только то, что делаешь, и нет напряжения, связанного с достижением результатов за определенное время<sup>4</sup>. Человек с тренированным, организованным со-

---

<sup>1</sup> Созерцание зари будущего века может быть истолковано как эквивалент незаконного восхождения на высшие ступени.

<sup>2</sup> Эти размышления Антония полезно рассмотреть сами по себе и в сравнении с другими подходами. Напрашивается такое сравнение: организация времени строится как определенный метод именно на том, чтобы добиться ощутимого результата человеческой работы в рассчитанный заранее срок. Антоний отговаривает от ожидания запланированных на определенный срок результатов во время духовных упражнений.

<sup>3</sup> Антоний Сурожский, митр. Учитесь молиться. Указ. изд. С. 86–87.

<sup>4</sup> Там же. С. 98–99.

знанием времени может управлять внутренним временем, а значит, управлять собой.

Итак, митрополит Антоний наряду с классическими вопросами о времени рассматривает и вопросы исихастской практики себя. В связи с этим Антоний анализирует начальные ступени исихастского восхождения, пытается ответить на вопросы, как сделать время духовных упражнений продолжительным и контролируемым. Это важно, поскольку переживание почти неуправляемого потока времени мешает человеку проникнуть в глубины своей природы, исполнить свое бытийное назначение. Подобные рассуждения Антония о времени, и традиционные и самобытные, как бы вступают в живой диалог с философией времени во всем ее многообразии – от античности до наших дней<sup>1</sup>. Общей почвой для такого диалога является отчетливо выверенный антропологический подход к проблеме времени.

---

<sup>1</sup> В связи с этим интересно сопоставить учение о времени у двух людей, принадлежавших к одному кругу, у митрополита Антония и архимандрита Сергия (Шевича). О времени в духовном опыте архимандрита Сергия см. в кн.: Ларше Ж.-К. Старец Сергий. Указ. изд. С. 107–113.

## ***ПРИЛОЖЕНИЕ IV.***

# **ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О ВИДАХ ВРЕМЕНИ**

**В** данном приложении мы ограничимся соотношением континуального времени<sup>1</sup> и дискретного времени. Материалом для нашего рассмотрения послужат различные философские и религиозные учения. Проблема исчисления континуального времени космических процессов послужила отправным пунктом для открытия времени как реальности антропологической; теперь время человека представляется исследователям не менее реальным, чем время космологическое. Воззрения, с которых началось признание времени, мы и рассмотрим в первую очередь.

Они опирались, с одной стороны, на христианскую теологию, с другой – на философские разработки Платона и неоплатоников. Философско-теологический подход обнаружил текучую непрерывность времени в качестве серьезного препятствия к познанию времени и ставил под сомнение саму реальность времени. Василий Великий подчеркивал неуловимость момента настоящего в темпоральном потоке: «Произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее

---

<sup>1</sup> Под континуальным временем мы здесь подразумеваем три разновидности непрерывного времени: циклическую, спиральную, линейную.

своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?»<sup>1</sup> Время у Василия выступает как динамическая структура, которую затруднительно определить с помощью античных философских методов. Сходные идеи высказывал Августин, его размышления и совершили антропологический поворот в осмыслении времени. Другому латинскому автору, Боэцию, принадлежит влиятельная мысль о настоящем времени и вечности: человеческое «настоящее» есть постоянно бегущий непродолжительный миг; божественное «настоящее», напротив, неподвижно и протяженно, оно охватывает сразу прошлое и будущее<sup>2</sup>. Даже продленная до бесконечности человеческая жизнь не получит статуса вечной жизни, поскольку человеческое бытие протекает в смене времен и никогда не предстает сразу, в полноте времен, но всегда существует лишь частично<sup>3</sup>. Перипатетик Боэций наделял длящееся настоящее, в котором пребывает Бог, более высоким онтологическим статусом, чем бегущий недлящийся миг человеческого бывания.

В связи с этим интересны воззрения двух средневековых философов – Николая Кузанского и Ибн Араби<sup>4</sup>. Николаю Кузанскому принадлежит философское осмысление средневековой западно-христианской мистики, согласно которому вечное божественное бытие непрерывно (континуально) разворачивается в мире. Мир не есть Бог,

<sup>1</sup> Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. Указ. изд. С.8–9.

<sup>2</sup> В ушедшем столетии о времени в динамическом и статическом смысле, как о двух несовместимых представлениях, в парадоксальной форме размышлял Дж. МакТаггарт.

<sup>3</sup> Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Указ. изд. С.69–71.

<sup>4</sup> Смирнов А. В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С.156–175.



поскольку ни в каком из состояний мира не развернута вся свернутость. Мир неотрывен от Бога, он есть темпоральная развернутость божественной свернутости, точечности. «Бесконечность есть все так, что и ничто из всего». Понятие бесконечности предстает для Кузанца как «предел всех определенных вещей – беспредельный предел». Здесь в полный голос звучит апофатика христианского неоплатонизма: бесконечная благодать – не благодать, а бесконечность; бесконечное количество – не количество, а бесконечность. Точечная вечность разворачивается в линейное континуальное время, время можно мысленно разбить на дискретные точки, но дискретность времени находится только в мысли, оно существует как континуум.

Для мусульманской философии Ибн Араби божественное бытие вечно и континуально, а бытие мира – временно. При этом вечность понимается как виртуальность временных различий, а время является действительностью виртуальных различий в вечном. Время является дискретным (точечным) отображением вечности, вечность представляет собой континуум наподобие линии. Суммировать множество точек в линейный континуум можно только мысленно, виртуально, не на деле; линия существует, потому что отображается в точки. Вечности нет без времени, и наоборот. Божественное бытие различено за счет внутренних соотношенностей, они создают в божественном бытии инаковость, которая и проявляется в мире как череда временных дискрет. Мир в каждый момент времени «сбирает» Бога. Человек – единственный – воплощает все соотношенности божественной сущности, поэтому человеческое бытие гарантирует сосуществование вечности и времени.

Для новоевропейской философии Декарта время представляет антропологическую реальность постольку, поскольку оно существует лишь в нашем мышлении.

Это снижает онтологический статус времени: любой вещи присущ такой модус, как длительность, а время «есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим»<sup>1</sup>. Время состоит из дискретных частей, которые всемогущей силой Бога связаны воедино в непрерывную длительность. Тем самым вечность Бога выстраивает темпоральный континуум из дискрет времени. Представление о дискретном времени свойственно мысли Давида Юма. Время, по Юму, состоит из конечного числа дискретных частей, поскольку невозможно мыслить конечный интервал, разделенный на бесконечное число частей<sup>2</sup>. Временные дискреты, из которых сложен континуум, сами протяженны, хотя и являются точечными в том смысле, что дальнейшему делению не подлежат; иными словами, дискреты времени атомарны.

«Своеобразный атомизм» в отношении времени был присущ священнику Павлу Флоренскому. В первую очередь он относится ко времени богослужения: святое время есть праздник, разрыв в череде повседневной жизни, пауза, освобожденная от шумов мира, занятая собственным содержанием<sup>3</sup>. Заявляя о разрыве повседневного времени, Флоренский задается вопросом в кантовской его постановке и сразу же отстраняется от Канта: как струящийся фимиам может быть благоуханием духовным? Как эмпирически регистрируемое время каждения может выйти за горизонт здешнего бытия? По Канту, время, за которое фимиам распространяется по определенной физическими законами траектории, не допускает никакого разрыва. Согласно Флоренскому, кадильный дым струится в ноуменальные сферы, и обратно к людям

<sup>1</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С.451.

<sup>2</sup> Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М., 1996. С.97.

<sup>3</sup> Из богословского наследия священника Павла Флоренского // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С.149–150.



*Рене Декарт*

нисходит не фимиам, а благодать в виде фимиама<sup>1</sup>. На невидимом пути фимиама нет онтологической непрерывности. Прерывистость бытия составляет космический закон, и предполагать непрерывность в движении фимиама – значит, по Флоренскому, надеяться на маловероятное событие, на чудо. За временным разрывом при богослужении больше оснований, чем за

кантовско-позитивистской непрерывностью, если, конечно, в познании мира ориентироваться на общемировые закономерности<sup>2</sup>.

Согласно темпорологическому атомизму, момент изменения человеческой природы является концом временного периода некой формы жизни; в протяженный период встраивается атом времени, с которого начинается новый период; атом не обязан иметь нулевую протяженность. Это протяженно-прерывчатое строение времени демонстрируется на примере социально-исторического времени. Пока принцип, определяющий сознание (менталитет), остается в силе, сознание крепнет и не претерпевает ломок, этим единством сознания и определяется период времени в истории. Когда принцип заменяется другим принципом,

<sup>1</sup> Здесь происходит восприятие человеком инобытия, подобно тому восприятию феномена, которое выразил в свое время Анаксагор: «Явления суть видимое обнаружение невидимого» (фр. 21а) (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С.535).

<sup>2</sup> Из богословского наследия священника Павла Флоренского // Богословские труды. Указ. изд. С.211–212.

тогда начинается новый исторический период, он сменяет старый разом, прерывно, диалектически<sup>1</sup>. Флоренского интересовало сознание времени в пограничных состояниях человеческой психики, например время-среда сновидческих образов. Из одной сферы человеческой жизни в другую совершается мгновенный переход, каждой из сфер присуща своя мера времен. Флоренский делает выводы, сходные с теорией относительности. Спящий замыкается от окружающего мира и переходит сознанием в другую систему с иной мерой времени. Время там течет быстрее, потому за краткое время во сне можно прожить годы, время во сне может течь с бесконечной скоростью и менять направление, мгновенно обращаться от будущего к прошедшему, от следствия к телеологическим причинам. Это происходит, когда сознание переходит от действительного в мнимое<sup>2</sup>. Первый шаг в осмыслении этого факта был сделан К. Дюпрелем, но недостаточное осмысление мнимостей помешало ему открыть «обращенное время»<sup>3</sup>.

Флоренский дает такой пример. Сонная фантазия рисует человеку ряд целесообразно связанных событий, они завершается событием  $x$ , на котором человек просыпается. Событие  $x$  произошло оттого, что до него произошло событие  $t$ , – и т. д. до начального события  $a$ . Причиной всего сновидения было событие  $\mathcal{Z}$  – внешнее для замкнутой системы спящего человека. В дневном сознании оно воспринимается как  $\mathcal{Z}$ , а в ночном – как  $x$ . Событие  $x$ , будучи следствием  $\mathcal{Z}$ , входит в дневной причинно-следственный ряд и в ночной ряд, то есть является членом ряда, восходящего к событию  $a$ , которое не имеет ничего общего с  $\mathcal{Z}$ . Однако

---

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1994. С.41, 203–204, 270.

<sup>2</sup> Мнимое здесь понимается по аналогии с математическими мнимостями.

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С.420.

без *a* с его следствиями не было бы развязки *x*, вызвавшей пробуждение, и внешняя причина *З* не дошла бы до сознания человека. Событие *x* – это атом времени, неожиданно вставший посреди временного потока; *x* вносит в поток целесообразность<sup>1</sup>. Итак, *x* есть отражение сонной фантазией *З*, но *x* не обрывает сновидение, а составляет его развязку. Завязка *x*, лишенная своих последствий, так малозначительна, что развязка не может быть случайностью<sup>2</sup>.

Какие выводы делает Флоренский? В сновидении время бежит навстречу настоящему, погружаясь в сон, человек переходит в мнимое пространство. Флоренский мыслит время так, как мыслят пространство, не признавая анизотропности времени. Он утверждает, что событие, которое воспринимается из действительного пространства как действительное, из области мнимого пространства представляется мнимым, то есть протекающим в телеологически ориентированном времени. Цель при созерцании отсюда представляется нам «лишенным энергии идеалом», отсюда, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность. Таким оказывается время органической жизни, оно направлено от следствий к причинам-целям. Область мнимого, и вместе с тем подлинно реального, того же самого бытия, – это «духовные зраки вещей», идеи. Сновидения происходят на границе, которая отделяет мир видимый от невидимого и соединяет эти миры. Наряду со сновидениями Флоренский ставит

---

<sup>1</sup> Учитывая приверженность Флоренского к философской линии Платона, вспомним рассуждения древнегреческого философа о том, что событие, которое происходит «вдруг» и начинает бытийное изменение – лежит между движением и покоем, находится вне времени, изменение не начинается с покоя, пока это – покой, ни с движения, пока продолжается движение. От странного момента «вдруг» изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению.

<sup>2</sup> Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 2. Указ. изд. С.421–423.

также опыт экстаза, опыт сумеречного сознания, художественного творчества<sup>1</sup>.

Интересно сопоставить темпорологические ресурсы философии Флоренского и исихазма. Наряду со связными отрезками времени Флоренский выделяет переходные участки-атомы. При переходе в сумеречные и мистические состояния сознания время может не совпадать с размеренным течением физического времени. Сравним. Исихастская антропология в хронотопе повседневности регистрирует континуум. Духовная практика исихастов влечет темпоральные переходы в зависимости от действий (не состояний!) человека и содействия человеку внешних энергий. Аскеза постепенно размыкает связанные страстями энергии человека, что приводит к переходу от циклического к линейному времени, затем от линейного к дискретному времени. Переходные участки не являются атомами времени. Первый переходный участок, возможно, представляет собой спираль времени. От первого до второго переходного участка линейное антропологическое время обнаруживает возрастающую независимость от времени космологического. Наблюдается «убыстрение-замедление», иногда «выпадение» антропологического времени из космологического. Второй переходный участок конти-

---

<sup>1</sup> Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 2. Указ. изд. С.427–428. Описанная выше позиция Флоренского сопоставима с воззрениями его современников. В книге «Эксперимент со временем» (М., 2000) Д. У. Данн проанализировал феномен «пророческих сновидений», когда на одном конце планеты человеку снится событие, которое через год происходит вполне наяву на другом конце планеты. Объясняя это загадочное явление, Данн пришел к выводу, что время имеет как минимум два измерения для одного человека. В одном измерении человек живет, а в другом наблюдает. И это второе измерение является пространствоподобным, по нему можно двигаться в прошлое и в будущее. Как? В измененных состояниях сознания, когда интеллект не доминирует в проявлениях человека, то есть, прежде всего, во сне.

нуален; видимо, он представляет собой сгущенное время, он предваряет мистические события с атомарным временем. Появление дискретного времени также может быть связано с онтической топикой (прелестью в результате незаконного подвига, демонским наваждением, ослаблением или помрачением сознания) и с духовной практикой, направленной к имперсональному телосу.

Итак, у Флоренского встречаются представления о линии времени и атомах времени, он связывает переход из действительного в мнимое время с переходом человека в состояния измененного сознания, не делая различий между сновидением, религиозным экстазисом, творческим упоением. Говоря об энергии, которая порождает пограничный миг времени, Флоренский не позволяет считать ее однозначно энергией обожения, а допускает видеть в ней силу человеческого воображения, творящую сюжетно связанный рассказ в неклассическом хронотопе<sup>1</sup>. Приведенное сравнение показывает, насколько богата исихастская антропология в качестве источника материала для исследований на предмет времени.

Вернемся к философии XX в. Для Л. П. Карсавина временность есть качественное человеческое «я», причем всеединство «я» есть его всевременность. Если всеединящая активность «я» ослабевает, то динамические моменты всевременности теряют связь и распадаются в дискретный темпоральный ряд. Тема дискретного времени звучала также у Н. А. Бердяева, для него «философская проблема истории есть, прежде всего, проблема времени». Бердяев различает три времени: 1. Космическое время циклично и символизируется кругом. 2. Историческое время сим-

<sup>1</sup> Время в творческом акте, время нарратива берется в рассмотрение современными исследователями как отдельная тема. С точки зрения герменевтической П. Рикёр размышляет о феномене человеческого времени как о количественно невыразимом мгновении, которое сознанием воспринимается в виде точки «сейчас».

волизируется прямой линией, устремленной вперед. 3. Экзистенциальное время дискретно и символизируется точкой. Эти времена могут сменять друг друга, иногда происходит прорыв одного времени в другое. Время экзистенциальное – мгновение, причастное вечности. Оно не исчисляемо, его длительность в горизонтальном измерении равна нулю, это время событий, совершающихся в вертикальном направлении, событий творческой природы, это кайрос<sup>1</sup>.

В нашем выборочном рассмотрении философских учений о времени нельзя упустить один важный пункт. Континуальное время во всех деталях своей конституции было проанализировано Э. Гуссерлем<sup>2</sup>. Феноменологию внутреннего сознания Гуссерль выстраивает именно как философию континуального времени: формальная структура темпорального потока состоит в том, что «теперь» конституируется посредством импрессии, к которой присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций. Гуссерль видит трудности при описании «неподвижного текущего потока»: временность составляет самый глубокий пласт трансцендентального «я», но сам в себе глубочайший слой человеческой субъективности не темпорален<sup>3</sup>. Структурные изменения в описанной Гуссерлем темпо-

<sup>1</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, <1972>. С.213–217; Бердяев Н. Вечность и время // Вестник РХД. 1998. С.135–140. Умозаключения Бердяева о времени сопряжены с основными философскими интуициями этого мыслителя – с его учением о свербожественной свободе, о творчестве. Тем самым экзистенциальное время, свободное от рабства истории, в каком-то смысле выступает как божественное время. Неудивительно, что рассуждения Бердяева об экзистенциальном времени П. Евдокимов перенес на понятие о священном времени, о литургическом времени (см.: Евдокимов П. Н. Православие. М., 2002. С.87, 289–298).

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I. М., 1994.

<sup>3</sup> Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. Указ. изд. С.366–375.





*Эдмунд Гуссерль*

ральной конституции могут ска-  
заться на сознании времени так,  
что темпоральность перестанет  
быть континуальной, она ста-  
нет дискретной. Эта тема выхо-  
дит за рамки феноменологичес-  
ких исследований Гуссерля, но  
она заслуживает внимания при  
изучении времени у антрополо-  
гической границы, и не только.  
К. Ясперс в своей монографии  
«Общая психопатология»<sup>1</sup> пи-  
шет о многообразии темпо-  
ральности. Он различает субъ-  
ективно переживаемое время и

объективное время, измеряемое с помощью часового меха-  
низма; время как историчность человеческой экзистенции.  
Среди разновидностей объективного времени он выделяет  
биологическое время: жизнь мотылька или человека имеет  
присущее только ей время. В живом организме идут про-  
цессы разной силы и скорости, что отражается на пережи-  
вании времени. Пространство и время воспринимаются  
нами лишь в их связи с воспринимаемыми объектами, не  
сами по себе. Однако даже в случае восприятий, свобод-  
ных от любых объектов, человек все равно пребывает во  
времени. Хотя, замечает Ясперс, мистики утверждают, что  
человек, вырываясь из потока времени, переживает веч-  
ность как остановившееся время, вечное «теперь».

Субъективное переживание времени состоит не в оцен-  
ке отдельного промежутка времени, а в осознании времени,  
по отношению к которому способность оценивать времен-  
ной промежуток является лишь одной из характеристик.  
Внутреннее чувство времени позволяет количественно

<sup>1</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

определять временной интервал в фундаментальной непрерывности проживаемого времени. Сильная усталость, мескалиновое отравление и психическая болезнь, по наблюдению Ясперса, сопровождаются ослаблением или утратой осознания континуального времени<sup>1</sup>. Больные психастенией и шизофренией сообщают об экстагических переживаниях, которые, по их ощущению, длятся вечность, но по счету объективного времени краткосрочны<sup>2</sup>. Прерывность времени Ясперс усматривает в опыте больного шизофренией, который рассказывает, что он упал с неба между двумя соседними моментами времени, и время, которое он переживает, представляется ему пустым, ощущение течения времени он утратил. Другой пациент, страдающий психопатологией, в процессе переезда почувствовал себя перенесенным на новое место без малейшей затраты времени. Приводя подобные случаи, Ясперс оговаривает, что лишь описывает феномены, не пытаясь их объяснить.

За последнее столетие открытия в области физики подогревали интерес исследователей к вопросу о времени. Космологическое время в событиях макромира и микромира относится к разнородным объектам: планетам, черным дырам, атомам, электромагнитному излучению. Такое время изучает философия науки, философия физики<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Некоторые современные разработки по экспериментальной психологии с помощью измерений индивидуального времени у испытуемого пытаются получить выводы о его психосоматическом состоянии. Так, считается, что при депрессивном расстройстве индивидуальная минута укорачивается практически до 30 секунд времени в физическом его исчислении.

<sup>2</sup> В эпилептическом приступе секунда переживается как бесконечное время. Описывая этот опыт, Ясперс упоминает Ф. М. Достоевского, который страдал эпилепсией и оставил антропологически ценные описания эпилептических припадков.

<sup>3</sup> Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., 1985; Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

В. Гейзенберг в книге «Физика и философия»<sup>1</sup> признает, что современная физика заново требует обсудить понятия реальности и времени, что может привести к совершенно непредвиденному их осмыслению. А.С.Эддингтон настаивал, что время занимает ключевую позицию в попытках навести мосты между опытом физическим и духовным. Приводя его слова, И. Пригожин отмечает, что вместо наведения мостов время остается спорным пунктом от досократиков до сей поры<sup>2</sup>, и напрасно некоторые физики полагают, что ответ на вопрос о времени дал Ньютон и уточнил Эйнштейн. Трудностями в исследовании времени объяснимо желание постичь время не из него самого, а извне, сводя его к менее трудноуловимому пространству. Бергсон считает, что представление о пространстве буквально преследует нас, и мы «проецируем время в пространство, выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность выступает у нас в форме непрерывной линии или цепи»<sup>3</sup>. За век до Эйнштейна и Минковского Лагранж назвал динамику (с ее темпоральными приоритетами) четырехмерной геометрией. В наши дни время опространствливает физик С. Хокинг<sup>4</sup>.

Теория относительности, квантовая механика, синергетика ставят вопрос о дискретности и континуальности физической реальности и, в частности, времени. Физик может рассматривать солнечный свет и как поток световых частиц (фотонов), и как электромагнитное движущееся поле с частотой волн между инфракрасным и ультрафиолетовым излучением. В научных трудах появилось

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989.

<sup>2</sup> Пригожин И. Время – лишь иллюзия? // Философия. Наука. Цивилизация. М., 1999. С.215.

<sup>3</sup> Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992. С.93.

<sup>4</sup> Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени. Ижевск, 2000. Хокинг вводит понятие мнимого времени, чтобы исключить различие между пространством и временем.

представление о том, что реальность квантована, прорабатывалась и гипотеза о кванте времени. Дискретный квант времени получил даже особое имя – хронон<sup>1</sup>. Подобное воззрение небеспочвенно: если квантуется энергия субатомных объектов, то может квантоваться и время процессов, в них происходящих.

\* \* \*

Религиозный акт, превращающий профанное время в сакральное, представляет особый интерес для философской антропологии. Это констатирует М. Элиаде; с другой стороны, он признает проблему времени одной из наиболее трудных проблем в религиозной феноменологии<sup>2</sup>. Религиоведческая актуальность ее такова, что ни одна из работ Элиаде не обходится без обращения к теме времени. После того как мы подробно рассмотрели континуальное и дискретное время в христианском опыте исихастств, обратимся к опыту нехристианской религиозности и философии.

Наиболее влиятельным для индийской религии и философии было представление о времени, зафиксированное в Майтри упанишаде 6:15–16. Существует два образа брахмана (время и невремя). Перед солнцем существует вечное невремя, лишённое частей, то есть континуум. От солнца начинается время, состоящее из частей, то есть дискретное время воплощенного океана творений. Прописка темпоральных разновидностей по разные стороны солнца выявляет, что представления о времени и пространстве у древних индийцев были увязаны между собой. В последующие века упомянутые два временных образа (континуальный и дискретный) индийская мысль концептуально

<sup>1</sup> Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964. С.197–202.

<sup>2</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С.354.

оформляла и поляризовала. Адвайта акцентировалась на вечности, время считалось искажением самотождественной природы брахмана, то есть майей. Буддизм акцентировался на текучести элементов существования (дхарм, квантов существования) и, соответственно, на воплощенном дискретном времени, на понятии временного атома (кшаны)<sup>1</sup>. Духовная практика в дзен-буддизме стремилась освободить сознание человека от дискретных структур и добиться в потоке человеческой психики усиления континуальных процессов, к которым относится интуиция<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997. С.152–168. Эта книга также касается проблемы дискретного времени, обнаруживая, что время психических процессов дискретно. «Случайность мысли» человека объяснима именно отсутствием связи между моментами времени. Последовательность совершившихся событий мы разворачиваем-реконструируем постфактум, события последующие не выводятся из предыдущих в тот момент времени, когда рождается мысль, поскольку мы не имеем никаких гарантий, что данная мысль придет нам в голову; таким же образом можно развернуть структуру интуиции с чертами логической необходимости. По причине дискретности времени случайна любая мысль. В дискретном представлении о сознании времени обнаруживаются сходства с *cogito ergo sum*, с пониманием, что есть моменты разрыва во времени, и событие, аналогичное этому свойству времени, – смерть. Мы знаем, что смерть случится, но она случится вне связи с тем моментом, в котором мы об этом можем знать. Смерть человека символически обозначает дискретность времени в отношении сознания. Дискретность интерпретации сознательной жизни выступает как самостоятельная структура сознания. Возможно, время существует как область сопряжения нескольких структур сознания, но вероятнее всего, оно относится не к собственно сознательной жизни, а к ее психологической переработке, обратная проекция которой фиксируется в структуре сознания, именуемой дискретностью времени. В этой структуре сознания, символизируемой как смерть и бессмертие, производятся вторичные и третичные символы, постепенно все меньше и меньше относящиеся к самому сознанию и больше связанные с индивидуальной проработкой сознательной жизни.

<sup>2</sup> Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. (<http://www.psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt04.htm>)

Концепция времени у Патанджали близка к буддийской в признании иллюзорности непрерывного течения времени, в утверждении большей реальности временного момента<sup>1</sup>.

Религиоведческая монография М. Элиаде «Миф о вечном возвращении»<sup>2</sup> целиком строится вокруг темы времени. В ней представлены темпоральные неоднородности: счастливые и несчастливые дни; сконцентрированное и растянутое время; фазы временного цикла, позволяющие человеку из времени повседневности порой проникать в мифическое правремя, в начало космогонии, когда возможно было то, что невозможно теперь. Так в культах плодородия ритуальная новогодняя оргия знаменует наступление недлящегося великого времени, мгновения-вечности, воплощающего желание людей упразднить прошлое<sup>3</sup>. Верховный архаический иранский бог Зерван (отец Ормузда и Ахримана) символизирует бесконечное время, в «Младшей Авесте» Зерван упоминается всегда в связи со временем или судьбой. Элиаде указывает на различие между непрерывным временем-Зерваном и дискретным временем-Зерваном<sup>4</sup>.

Согласно исследованиям Я. Ассмана, древнеегипетская религиозность не знала понятия «пространство» (космос),

---

<sup>1</sup> Лысенко В. Г. *Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность.* Индия. М., 1988. С.75–102.

<sup>2</sup> Элиаде М. *Миф о вечном возвращении.* СПб., 1998.

<sup>3</sup> Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения.* М., 1999. С.363–364.

<sup>4</sup> Элиаде ссылается на Яшт 72:10 и подчеркивает, что в пехлевийских источниках дискретное время вытекает из непрерывного времени и потом возвращается обратно (Бундахишн 1:20, Денкард 282; см.: Элиаде М. *История веры и религиозных идей. Том второй: от Гаутамы Будды до триумфа христианства.* М., 2002. С.260–266). Выраженную темпоральную символику Элиаде обнаруживает в равной степени в зороастрийских и зурванистских контекстах.

зато в ней бытовало понятие о двойственном времени: нехех и джет. Эта темпоральная диада означает «все сущее», она сильно отличается от современных представлений, и некоторые египтологи «опространствливают» ее и некорректно переводят джет и нехех как «пространство» и «время». Нехех – это непрерывный пульсирующий поток времени. Джет, напротив, пребывает и продолжается, в нем сохраняется то, что осуществилось в нехех. Ассман соотносит нехех со временем в смысле вечного возвращения, как его описывает М. Элиаде. Если Ф. Ницше символизировал дихотомию ценностных ориентаций у древних греков с помощью имен Аполлона и Диониса, то Ассман говорит об «осирическом» и «солярном» начале у древних египтян. Солнечный бог Ра воплощает виртуальность времени-нехех, точно также как Осирис воплощает результативность времени-джет<sup>1</sup>. Конstellляцию джет и нехех египтяне мыслили и в антропологическом контексте, как взаимосвязь ба («души») и тела.

Атомистические и континуалистские воззрения на время существовали в средневековой арабо-мусульманской философии. Континуализм появился под влиянием Аристотеля, он был присущ измаилитам. Атомизм, вероятно, появился самостоятельно, изложен он в каламе: время состоит из ряда атомарных моментов, лишенных длительности, длительность возникает в результате следования атомов времени. Атомы времени конституируют события уничтожения и возникновения акциденции, исчезновение акциденции трактуется как ее невозобновление в следующий момент времени. Атомистическая концепция времени была воспринята в мистической традиции суфизма. Для суфия мир представляется процессом ежемгновенного растворения в вечной стороне бытия и нового воплощения во временной стороне. Руми в поэтических строках

---

<sup>1</sup> Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С.118–126.

«Маснави» связывает выход за пределы времени с экста-  
тическим опытом:

«Часы не знают безвременности,  
Для того, кем владеет время,  
Единственный путь туда – через исступление».

Проблемой дискретного и континуального времени в ан-  
тропологии религиозного опыта интересовался А. Ф. Лосев.  
Он писал: «Религиозный экстаз характеризуется именно  
прекращением или свертыванием времени, сжатием про-  
шлых и будущих времен в одну неделимую настоящую  
точку»<sup>1</sup>. Здесь не уточняется, какой именно религиозный  
экстаз прерывает временной континуум. Лосев был хорошо  
знаком с исихастской традицией, анализировал паламитс-  
кие споры XIV в. Его утверждение о дискретном времени  
экстаза может относиться к исихастскому опыту, впрочем,  
может, и к опыту неоплатонического экстаза<sup>2</sup>. Кроме того,  
в исихастской традиции присутствуют разные по своим

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Дialeктика мифа // Лосев А. Ф. Миф – Число –  
Сущность. М., 1994. С.87.

<sup>2</sup> Неоплатонизм представляет философский путь от стадии *очи-  
щения* через *опрощение* до стадии *экстаза*: «Как начертать духов-  
ный портрет Плотина, умолчав об этом порыве к очищению, при  
котором человеческое «я», отвергая все лишнее, освобождаясь от  
тела, от... всех личных и случайных особенностей, воспаряет до того,  
что выше его самого? Именно с таким порывом встречаемся мы в  
произведениях Плотина. Его сочинения представляют собой духов-  
ные упражнения, в которых душа... очищается. Обретает простоту,  
поднимается в область чистой поэзии и доходит до экстаза» (Адо  
П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С.15–16). Опыт экстаза  
переживается в короткие моменты времени, человек, поднимаясь до  
уровня экстаза, не в силах удержаться на нем (Там же. С.27). Сойдя  
со ступени экстатического созерцания, неоплатонический философ  
возвращается мыслью к своему непродолжительному мистическо-  
му опыту. Возвращается он не в непосредственном переживании  
экстаза, а в воспоминании, которое «неразрывно связано со време-  
нем», а именно с протяженным временем философского дискурса  
(Там же. С.28–29).



антропологическим характеристикам виды религиозного экстазиса. Среди них есть те, которые аскеты приобретают на выходе из потока непрерывного космологического времени, но не из потока непрерывного антропологического времени. К сожалению, А. Ф. Лосев не раскрыл заявленную им темпорологическую тему в своих последующих текстах, его философские труды были прерваны принудительными работами в Соловецком концлагере.

Итак, философы различают время космологического, биологического, социокультурного, исторического и индивидуального человеческого бытия. Нас интересует прежде всего последнее. У Декарта, Юма, Флоренского временной континуум включает временные дискретности на правах составляющих; тема дискретного времени чаще всего приурочена к космологической проблематике, но присутствует и в антропологическом контексте<sup>1</sup>. Для Ясперса и Карсавина непрерывное временное единство может распасться на множество дискрет вследствие ослабления человеческой активности. Бердяев пишет о выходе человека из космического циклического времени, из исторического линейного времени в экзистенциальное мгновение творчества. Если учитывать, что мировое бытие многослойно, то бездлительным мгновением иногда считают временной интервал, за который на данном онтологическом уровне не может произойти ни одно событие; хотя данный интервал бесконечно малой длительности, с точки зрения уровня, более фундаментального в иерархии бытия, может оказаться значительным и даже бесконечно большим<sup>2</sup>. Это воззрение позволяет говорить о дискретном антропологическом времени в относительном смыс-

<sup>1</sup> Ахундов М. Д. Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени. М., 1974; Вяльцев А. Н. Дискретное пространство-время. М., 1965.

<sup>2</sup> Хасанов И. А. Феномен времени. Ч. 1. Объективное время. М., 1998. С.195–205.

ле, представляет дискретное время «событийной недостаточности». Учение о дискретном времени содержится в Упанишадах, буддизме (в практике дзен-буддизма), в суфизме (Ибн Араби).

Приведенная выборка из философских и религиозных воззрений на время далека от полноты; впрочем, она позволяет нам оценить сходства и различия в различных учениях о времени и позволяет оценить возможности исихастского антропологического ресурса. Исихастская духовная практика не только снабжает исследователя материалом по теме времени, но дает возможность пользоваться описаниями опыта как содержательными источниками сведений об антропологическом времени, проверять их на аутентичность, выводить темпорологические следствия из того процесса, который называется становлением человека.

**ЦЕНТР  
БИБЛЕЙСКО-ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ  
СИНОДАЛЬНОГО ОТДЕЛА  
ПО ДЕЛАМ МОЛОДЕЖИ  
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

**(программа поддержки молодых ученых)**

Возрождение традиции библейско-патрологических исследований – важнейшая задача православного научного сообщества в современной России. Созданный на базе Библиотечно-издательского центра Патриарха Подворья *Центр библейско-патрологических исследований* при Синодальном отделе по делам молодежи Московского Патриархата призван оказывать поддержку молодым ученым, посвятившим свою жизнь изучению библейского и святоотеческого наследия Церкви.

Наши цели:

1. Содействие развитию церковной науки.
2. Поддержка научной деятельности молодых православных ученых.
3. Изучение, перевод и издание на русском языке: святоотеческих творений, новых российских исследований в области библеистики и патрологии, западных исследований в области библеистики и патрологии, трудов современных православных богословов.
4. Координация деятельности библейско-патрологических центров.

Изданные книги:

Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту

Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту

3. Арелатские проповедники V–VI веков. Сборник исследований и переводов
4. Житие преподобного Феодора Сикеота
5. Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах
6. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту
7. Леонтий Византийский. Сборник исследований
8. *Р. Уивер*. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров
9. *А. С. Десницкий*. Поэтика библейского параллелизма
10. *А. Р. Фокин*. Христианский платонизм Мария Викторина
11. *Ю. В. Максимов*. Учение ранней Церкви о Святом Духе (I–III вв.)
12. Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сборник исследований
13. Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода
14. *А. Р. Фокин*. Блаженный Иероним Стридонский: библиист, экзегет, теолог
15. Блаженный Августин. О христианской борьбе

Готовятся к печати:

1. Христология Максима Исповедника. Сборник исследований и переводов
2. Свт. Фотий Константинопольский. Антилатинские сочинения
3. Блаженный Августин. Малые догматические трактаты и письма

Книги можно приобрести по адресу:

109044, Москва, ул. Крутицкая, д. 11

*tel.:* (495) 676-30-93; *fax:* (495) 676-46-53

**Павел Сержантов**  
**ИСИХАСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ О ВРЕМЕННОМ  
И ВЕЧНОМ**

*Научный редактор*  
Макаров Дмитрий Игоревич

*Верстка и макет*  
Екатерина Белогорцева

Подписано в печать 15.12.2010. Формат 84x108<sup>1/32</sup>.  
Гарнитура «Петербург». Объем 10 п. л.  
Тираж 2000 экз. Заказ 11432

Издательство «Православный Паломник-М».  
Адрес издательства: 111141, г. Москва, ул. Плеханова, 15.  
Отпечатано в ОАО «Молодая гвардия»  
Адрес типографии: 127994, Сущевская ул., 21



**Э**та книга рассказывает о нашей жизни, понятой как время. Чем время человека отличается от времени окружающего мира? Зависит ли время человека от самого человека? На основе обширной подборки исихастских первоисточников автор прослеживает преобразование времени. — Как в духовной практике циклическое время преобразуется в линейное, а линейное — в точечное? Книга рассчитана на тех, кто интересуется проблемой времени, восточно-христианской традицией, антропологией религиозного опыта.