

С. С. Хоружий

## Темпоральность религиозного опыта

Владимиру Петровичу Зинченко  
с благодарностью за щедрые дары общения

Если диапазон творчества Владимира Петровича Зинченко изумляет широтой, то круг научных интересов его кажется поистине безграничным. От этой безграничности я в свое время получил личную и немалую пользу. Мои исследования религиозного сознания, будучи еще в самом начале, привлекли благосклонное внимание Владимира Петровича, следствием чего стали встречи и беседы, ценные для моих размышлений и согревательные для моей души. Натурально, не ко всему в моих воззрениях и писаниях был он благосклонен; но общему нашей почвой было *человеческое сознание* — и пытливейший, неиссякаемый интерес Владимира Петровича ко всем измерениям, сторонам, мирам жизни сознания производил редкостно освежающее, стимулирующее воздействие. Надеюсь, что и эта работа, где, кажется, кое-что впервые подмечено о сознании — тут выявляется «элементарная единица», «атом» внутренней темпоральности мистического опыта — будет также созвучна его интересам и будет принята им как скромное мое подношение к его юбилею.

\* \* \*

Тема, которую мы рассмотрим, — аналитика определенных аспектов религиозного сознания, аспектов, связанных с восприятием времени. Очевидно, что она сразу же обращает нас к сфере религиозного опыта: нам следует описать темпоральные измерения этого опыта, выяснить их конституцию. Данная сфера обширна и крайне гетерогенна. Здесь есть опыт индивидуальный и коллективный, опыт всевозможных религиозных практик, ритуалов, обрядов, опыт религиозного поведения, опыт и мистический, и вполне бытовой и т. д. Входя в эту сферу, мы немедленно обнаруживаем, что и образ времени здесь также отнюдь не является единственным. В религиозном опыте актуализируются разные формации (виды, модусы) темпоральности. Мы будем их последовательно описывать.

Для начала, однако, стоит коснуться одной формации, которая не присутствует, а, напротив, отсутствует в нашей сфере. Это — са-

мая привычная, базовая формация, отвечающая физическому или космическому, чисто внешнему времени. Физическое время заведомо не есть время религиозного опыта. Этот род опыта не сводится целиком к внутреннему опыту, к опыту самосознания, но он всегда и необходимо в себя включает хотя бы некую долю внутреннего опыта; соответственно, и его темпоральность никогда не свободна вполне от внутренней темпоральности. Как все помнят, первая концепция времени в христианской мысли, представленная в книге XI «Исповеди» Августина, полностью была концепцией внутреннего времени, и данная Августином дефиниция времени была в чистом виде дефиницией внутренней темпоральности, поскольку время она определяла как «протяженность души». Мы увидим, однако, что столь радикально интериоризованный характер темпоральности присущ вовсе не всем формациям темпоральности в религиозном опыте. В качестве еще одного предварительного замечания укажем, что внутреннее время разделяет с внешним, физическим, фундаментальную троичную структуру длительности: *прошлое — настоящее — будущее*.

Опыт темпоральности в религиозной жизни весьма богат и разнообразен, но в нем тем не менее отчетливо выделяются три основные формации темпоральности:

- время Священной истории,
- литургическое время,
- время духовной практики.

Две первые из них издавна много обсуждались и изучались, но третья начала анализироваться сколько-нибудь основательно лишь в последний период, когда стала раскрываться вся важность феномена духовной практики для принципиальной антропологической, философской, теологической проблематики. В определенном смысле, который мы поясним ниже, опыт духовной практики может рассматриваться как квинтэссенция религиозного опыта как такового. Вследствие этого, темпоральность духовной практики есть также квинтэссенциальная религиозная темпоральность, в известной мере, вбирающая в себя обе другие из вышеназванных основных формаций. Ей мы и уделим главное внимание, ограничившись для других формаций краткой характеристикой.

### Время Священной истории

Священно-историческое время — весьма своеобразная формация темпоральности. К пониманию его генезиса и его строения удобно подойти, отправляясь от обычного исторического времени. Истори-

ческое время есть, очевидно, такая темпоральная формация, которая конституируется в существовании культурного сообщества, или же цивилизационного организма (хотя эти понятия, как известно, не равносильны, различия их для нас сейчас не существенны). Согласно положению Аристотеля в его «Физике»: «Время есть число движения»<sup>1</sup>. Соответственно, ход исторического времени, его течение измеряется *культурным движением*, цивилизационным процессом и размечается культурно-цивилизационными событиями. Ясно, что это — социальное, коллективное время; а для индивида в истории, для единичного человека это — еще одна формация внешнего времени.

Аналогично, священно-историческое время следует определить как такую формацию темпоральности, которая конституируется в существовании религиозного сообщества. На языке Аристотеля, оно должно представлять собою «число *религиозного движения*», и его течение должно размечаться событиями религиозной природы. Однако событие религиозное в своей природе кардинально отлично от события эмпирической истории — и, соответственно, здесь конституируется столь же кардинально иная темпоральность. Я кратко опишу ее конституцию на примере Новозаветной Священной истории.

Христианское сообщество собирается и держится на основе определенного разделяемого сообществом опыта. Таковым опытом для него служит опыт актуального, жизненного соединения с Основателем и Главой сообщества, со Христом — Христом, Который согласно Символу веры имел земное существование при Тиберии и Пилате, был распят и воскрес. Каким же образом в существовании этого сообщества конституируется некоторая темпоральность или процессуальность (сейчас, в нашем контексте, это коррелятивные, соотносимые понятия)? Как увидим сейчас, она конституируется опять-таки за счет определенного движения, заключающегося в смене форм вышеуказанного базового, аутентично-христианского опыта.

Первоначальной его формой был опыт апостольский — общение учеников Христа со Христом в его земной жизни. Христос, однако, был не только человеком, но и Богом, и события Его жизни, начиная от Воплощения, были не только эмпирическими и антропологическими событиями, они также несли в себе мета-эмпирическое и мета-антропологическое содержание. Тем самым, они вносили в историю мета-эмпирическое измерение или, иными словами, конституировали, наряду с эмпирической, некоторую иную историю, которую естественно называть Священной исто-

рией (ее предвещием и предвосхищением христианское сознание признает Священную историю Ветхого Завета). В дальнейшем это измерение уже не утрачивалось; однако нам следует выяснить, каким образом оно поддерживалось.

В силу Божественной природы Христа, мета-эмпирическое измерение присутствовало, не могло не присутствовать и в общении апостолов с Ним. Однако по завершении земной жизни Христа такое общение стало невозможным, а между тем опыт соединения со Христом оставался необходимым для христианского сообщества: именно этот опыт его породил, конституировал, и без него оно не могло бы продолжать существование. Соответственно, в следующий период рождается иная форма *этого же* опыта.

Шла эпоха гонений на христиан, и было осознано, что опыт мучеников, которые принимали смерть за веру, в своем существе также представляет собой соединение со Христом. Кончина мученика — это жертва собственной жизнью ради дела Христова, и это значит, что в существе своем она такова же, как смерть Самого Христа. Иными словами, в подобной кончине осуществляется приобщение мученика к смерти Христа. Но смерть Христа была смертью и воскресением, была событием, которое христианское сознание определяет как Жизнь-чрез-смерть, и поэтому тот, *кто приобщается к смерти Христа, приобщается и к Его жизни — соединяется с Ним*. И в итоге, при полном различии внешних форм, опыт апостолов и опыт мучеников представляет собой один и тот же базовый христианский опыт соединения со Христом. В силу этого, опыт мучеников также имеет мета-эмпирическое содержание и делает существование христианского сообщества не только эмпирической, но и Священной историей.

Однако в следующий период христианство делается из гонимой религии официальной и господствующей религией Римской империи. Феномен мученичества из истории уходит — но между тем базовый опыт соединения со Христом продолжает оставаться необходимостью. Соответственно, является проблема отыскания или выработки его очередной, новой формы. Эта проблема остро ощутилась христианским сознанием практически немедленно, едва Империя стала христианской. Переход христианства из гонимого в доминирующее положение, с неизбежной внешней регламентацией и институционализацией веры, был сразу же воспринят аутентично-христианским сознанием как ставящий новое трудное задание. Осознавалось, что реальность изменилась не только эмпирически, но и мета-эмпирически. Поэтому проблема ставилась христианским сознанием радикально и напрямик: как проблема

<sup>1</sup> Аристотель. Физика. IV, 11, 219 b1 // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М., 1976. С. ???

создания такой цельной стратегии или практики человека, в которой он актуально достигал бы соединения со Христом.

Для рационального разума подобное задание было полностью немислимо и абсурдно. В христианской же перспективе, вскоре было обнаружено и осознано, что искомое соединение требует полной трансформации человеческого существа, требует, как здесь выражается философия, трансцендирования фундаментальных предикатов человеческого существования. Устремление к соединению со Христом есть устремление к иному способу бытия, иному онтологическому горизонту. Тем самым, оно кардинально отлично от всех устремлений и стратегий обычного существования человека в мире и обществе, и может осуществляться лишь как особая, исключительная стратегия, альтернативная по отношению ко всему способу и порядку обыденного существования человека. И в первую очередь, эта «стратегия Богоустремленности» альтернативна по отношению ко всякой социальной активности: она требует того, что сознание ранних христиан обозначило формулой «уход от мира», или «исход из мира». Здесь выработаны были специальные понятия «мира» и «мирского» (мирской жизни, уклада), которые характеризовали не столько вещественный, предметный уклад жизни, сколько внутренний, душевный уклад, стихию, чуждую устремлению к богу.

По мере того как в христианстве осознавалась эта альтернативность богоустремленного и мирского укладов, разворачивался и набирал силу процесс так называемого «ухода в пустыню»; складывалась весьма знаменитая в истории раннего христианства «оппозиция Империи и Пустыни». На чисто социологическом уровне удивителен масштаб этого движения «ухода». Оно достигало тысяч и десятков тысяч ревностных участников, и в природе его был яркий парадокс: именно тогда, когда Империя стала христианской, из нее начинается бегство самых истовых христиан. Возникают феномены христианского монашества и отшельничества, анахорезы, и отцами-пустынниками начинает создаваться принципиально новая антропологическая практика — искусство восхождения человека к иному способу бытия. Такое искусство принадлежит к классу явлений, именуемых духовными практиками, и позднее оно получило название исихазма, или священнобезмолвия. Для него оказывался необходим целый ряд новых тонких методик и техник изменения себя, которые мы будем обсуждать ниже.

Что же касается исторического аспекта, то в строившейся духовной практике должен был добываться тот же аутентично-христианский опыт, как и в служении апостолов и мучеников, — опыт, наделенный онтологическим, мета-эмпирическим измерением.

Присутствие этого измерения отражалось в существовании христианского сообщества, и за счет этого, его история сохраняла природу не только эмпирической, но и Священной истории; в существовании христианского сообщества конституировалась формация священно-исторического времени. Безусловно, конституция этой формации включала также в себя, как необходимые предпосылки, Церковь и церковную жизнь, с центральной и ключевой ролью Евхаристии. Отметим некоторые свойства священно-исторического времени.

Содержание Священной истории составляют религиозные события, которые присутствуют также и в эмпирической истории, однако в Священную историю они входят в своих специфических религиозных измерениях. К примеру, святые входят в эту историю в своих житиях, а не в эмпирических биографиях, которые у них также существуют. Как время, конституируемое сообществом, священно-историческое время также, если можно так выразиться, «сообщественно» — коллективно, или соборно, или церковно. Но крайне существенно, что для любого участника сообщества это вовсе не есть чисто внешнее время. В этом — коренное отличие священно-исторического времени от исторического, которое по своей природе является чисто социальной и социо-культурной формацией темпоральности. Исток отличия в том, что конститутивным опытом Священной истории остается, безусловно, опыт соединения со Христом, — а это опыт отнюдь не социальный и не коллективный. Это — существенно личный, антропологический и мета-антропологический опыт; и потому причастность каждого к священно-историческому времени, приобщенность к нему создается именно личным опытом, личной связью с Богом, а отнюдь не социальной активностью, не реализацией себя как члена общества. Меж тем, в историческом времени человек соучаствует как социальное существо, как *Zoon politikon*. Это различие двух формаций глубоко принципиально. Если угодно, главное, что следует почувствовать и ощутить о христианском времени, — это именно его специфическую связь с личностной стихией, всегда и во всех формациях, его связь с тем базовым фактом, что христианство — религия личности.

## Литургическое время

Литургическое время — формация темпоральности, конституируемая богослужениями христианской Церкви. Очевидно, что его аналоги существуют в любой религии. Богослужения Церкви разнообразны, и все они, разумеется, протекают во времени; часто

они и прямо связаны со временем и отсылают к нему в своем содержании. Поэтому представление о том, что существует некоторое особое «литургическое время», присутствовало в христианском сознании почти изначально. Об этой специфически церковной формации темпоральности мы скажем совершенно кратко, тезисно.

Весь корпус богослужений в своем отношении к времени делится на две неравные части. Первая часть — это главное, ключевое богослужение, которое и конституирует христианскую Церковь. Оно именуется литургией, и в нем совершается Евхаристия — главное таинство Церкви, причащение Телу и Крови Христа. По Евангелию, это приобщение было установлено самим Христом на Тайной Вечери. Отсюда следует, что каждое событие Евхаристии — это тождественное воспроизведение здесь и теперь события Тайной Вечери. Именно так говорит молитва причащающегося: «Вечери Твоя тайная *днесь* причастника мя приими»; *днесь*, сегодня, он делается участником *того*, евангельского события. В своей замечательной книге «Введение в литургическое богословие» отец Александр Шмеман, известный богослов русской эмиграции, пишет: «Смысл таинства в том, что совершаемое как повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную»<sup>2</sup>. Александр Шмеман имеет в виду, что литургия может служить, вообще говоря, в любое время, в любом часу, и всегда она является тем же тождественным воспроизведением единственного и неповторимого мета-эмпирического события. Тем самым, как он говорит, «Суть таинства состоит в возможности преодоления времени»<sup>3</sup>. Тут у него звучит сакраментальная формула, которой, что называется, многие соблазнились: о преодолении времени кто только и какого только вздора не говорил. Здесь эта формула употреблена, однако, по праву, в строгом онтологическом смысле.

К литургии примыкают богослужения, связанные с другими таинствами: крещения, рукоположения, брака и т. д. Их темпоральный аспект имеет ту же природу преодоления времени; и весь этот комплекс образует, согласно Шмеману, один определенный «полюс литургической жизни».

Другой же полюс — это так называемое «богослужение времени». Под этим понимается весьма обширный ансамбль церковных служб, которые по своему характеру и содержанию прямо связаны с течением земного времени: они служатся в строго определенном часу, в определенные дни или даты года и в своем содержании отсылают к

моменту своего совершения. Например, это утренняя, вечерняя, так называемые часы, то есть богослужения, которые сопоставляются 1-му, 3-му, 6-му и 9-му часам древнего римского исчисления времени; они связываются символически со священными событиями, которые приурочиваются к данным часам. Все множество таких служб организовано в три больших цикла, которые издавна называются «три круга времени». Это — суточный круг, или же литургический день; седмичный, или недельный круг; и круг годичный. Круг годичный имеет интересную темпоральную структуру: он состоит из неподвижной части (Месяцеслова, куда входят дни поминания святых) и части подвижной, включающей службы Великого Поста и Пасхи, именуемые, соответственно, постными и цветными.

По смыслу, в этих богослужениях структура земного времени связывается со священно-историческим временем и в нем закрепляется. Как непосредственно понятно, литургическая темпоральность не может не быть связана со священно-исторической. Она имеет ее своей необходимою предпосылкой: чтобы актуально существовало литургическое время, должно быть реальностью время Священной истории, время Церкви. И если это так — эмпирические день, неделя, год претворяются в литургический день, литургическую седмицу, литургический год. В своей совокупности эти три круга времени и образуют другой полюс литургической жизни.

Легко увидеть, что терминология Шмемана оправдана: на двух полюсах внутренняя структура темпоральности, действительно, радикально различна. В богослужении времени совершается сакральное закрепление структуры земного времени, и это заведомо расходится с отношением к эмпирическому времени на другом полюсе, в литургии и в Евхаристии. Сакральное закрепление отнюдь не равносильно преодолению. Преодоление времени, совершаемое на другом полюсе, нисколько не соблюдает структур земного времени: скорее, оно отменяет их, оно их трансцендирует без всякого сохранения, оно носит взрывной характер по отношению к ним! В итоге же, в сочетании этих двух своих полюсов *литургическое время приобретает антиномическую структуру*. В нем некоторым образом сопрягаются сохранение структуры земного времени в его трех кругах и преодоление, отмена этих кругов.

В свете выявленной нами антиномичности, анализ свойств литургического времени был бы весьма интересен. Мы, однако, не станем в него входить, лишь кратко упомянув, что эти свойства обнаруживают близкое родство с формацией священно-исторического времени. В частности, почти совпадают между собой свойства этих формаций по отношению к дихотомиям внутреннего и внешне-

<sup>2</sup> Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

го, социального и индивидуально-личного. Хотя, казалось бы, любое богослужение есть коллективное, социальное действо, однако литургический опыт, в котором и конституируется литургическое время, сохраняет в качестве своего ядра все тот же аутентично-христианский опыт личного Богообщения. Наиболее наглядно это выражено в опыте Евхаристии, где все соборные измерения явным образом подчинены цели совершения глубочайше личного события, личного приобщения христианина — Христу.

Как видим, вновь у нас выступает на первый план тот же главный момент: примат личного общения, фундаментальный принцип христианства как религии личности. В литургическом времени данный момент вполне сохраняется. Но наиболее прямо и непосредственно примат личностной стихии реализуется не в священно-исторической и не в литургической темпоральности: в этих формациях, он далеко не очевиден сразу, он складывается в тесном переплетении и взаимодействии с социально-соборными аспектами. Напротив, духовная практика формируется изначально как сфера индивидуально-личного опыта

### Время духовной практики

Выше мы уже заранее объявили, что данная формация может считаться стержневой и квинтэссенциальной формацией христианской темпоральности. Но прежде ее рассмотрения, следует дать сжатое описание самой духовной практики, поскольку ее темпоральность прямейше зависит от ее структуры, во многом определяясь ею.

Говоря о священно-историческом времени, мы уже затронули генезис исихастской практики, в ее преемственности от опыта апостолов и мучеников. Для анализа строения этой практики удобнее, однако, другая логика, другой угол зрения, когда данная практика берется как один из примеров общего антропологического феномена, который имеет место во всех мировых религиях и именуется «духовной практикой». В свою очередь, для характеристики духовной практики как таковой удобно отправляться от понятия практики себя; сейчас это понятие Фуко уже стало общеизвестным. Говоря упрощенно, духовная практика есть особая практика себя, которая направляется к актуальной онтологической трансформации человека, его целостному претворению в иной образ бытия, или онтологический горизонт.

В случае христианской практики, которой мы в данном тексте ограничимся, этот иной образ бытия есть *личное бытие-общение*. Так

в современной христианской мысли понимается онтологический горизонт, сопоставляемый Божественному бытию, образ бытия Бога-Личности, обладающей тремя единственными Ипостасями. Претворение человека в этот образ бытия есть в традиционной терминологии соединение с Богом; связанный с этим опыт мы и называли аутентичным христианским опытом соединения со Христом.

Анализом этого опыта занимается в христианстве, с одной стороны, догматика, в теоретическом дискурсе, с другой стороны, аскетика — в дискурсе практическом. Они полностью согласуются меж собой, употребляя для названного соединения один и тот же ключевой термин — *обожение, теозис*, и понимая его как всецелое соединение всех энергий человеческого существа с энергиями Божественными (которые, по христианскому учению о Боге, характеризуют Божественное бытие, наряду с Божественной Сущностью и Ипостасью). Таким образом, исихастская практика есть духовно-антропологический процесс, в котором человек совершает преобразование всего множества, или конфигурации собственных энергий, духовных, душевных и телесных, последовательно возводя всю эту конфигурацию к соединению с Божественными энергиями (обожению). Как обнаруживается на опыте, этот восходящий духовно-антропологический процесс происходит в ступенчатой парадигме, и в нем отчетливо выделяются определенные ступени. Соответственно, к нему издавна применялась метафора или образ лестницы, и первый же трактат, в котором исихастская практика была систематически описана, носил название «Райская лестница». Трактат был написан в VII веке, и автор его вошел в историю как преподобный Иоанн Лествичник.

Опишем структуру исихастской лестницы самым кратким образом, выделив лишь ее крупные этапы. Началом служит этап, когда человек принимает и осуществляет решение вступить на Путь практики — решение отвергнуть всякую активность в обществе, отвергнуть весь строй мирского существования и избрать альтернативную стратегию, направленную к иному бытию, к Богу. Этот этап носит название «Врат духовных». Прохождение Врат — сложное и очень интересное по структуре антропологическое событие. Оно включает в себя события обращения (универсальное религиозное событие, наличествующее во всех традициях и, в частности, описанное Платоном в мифологеме пещеры) и покаяния (что есть уже специфическое иудео-христианское событие). В целом, этот начальный этап наиболее адекватно характеризуется греческим термином *metanoia*, или же перемена ума: вступление на Путь есть в своем существе именно «перемена ума», всецелое изменение строя

сознания. Важно отметить, что аскетика настаивает усиленно: данное изменение никогда не может быть совершенно окончательно и необратимо, событие должно постоянно воспроизводиться и закрепляться.

Когда первичное прохождение Врат Духовных совершено, следует очередной крупный этап: борьба со страстями, или же «невидимая брань». В обобщенно-антропологическом понимании, страсти — это препятствия к восхождению, такие конфигурации энергий человека, которые циклически и устойчиво воспроизводятся, а потому подчиняют себе сознание и не дают продвигаться по лестнице духовного восхождения. Страсти многочисленны, разнообразны, и в каждую эпоху в их числе — как традиционные, классические (гордость, алчность, гнев, зависть...), так и иные, порожденные эпохой: каждое время изобретательно в прибавлении к списку каких-то своих, новых страстей. Для нас, скажем, одною из самых массовых страстей на наших глазах становится уход в виртуальный мир, в компьютерную, сетевую реальность. Для искоренения страстей аскетика развивает богатейший репертуар психологических методов и приемов; данный этап — наиболее психологическая часть Лестницы.

За одолением страстей следует то, что можно назвать экваториальной частью духовного процесса: этап, когда сознание изменяет свой вектор, свою обращенность. В покаянии и борьбе со страстями главные его задания, установки еще обращали его долу — были связаны с «миром», с покидаемым строем бытия. Далее же сознание в своем Пути как бы пересекает экватор: теперь его главные установки обращают его горе, оно становится занято достижением встречи и соединения с Богом. Здесь — центральная и сердцевинная часть практики, где она создает свои важнейшие и специфические ступени: такие конфигурации энергий человека, которые вне практики не существуют, не реализуются, так что она впервые открывает и отрабатывает их. Основные из этих ступеней таковы:

*Исихия — Сведение ума в сердце — Формирование связки молитва-внимание — Непрестанная молитва.*

Началом этой экваториальной части служит то, что дало название всей традиции, — исихия. Здесь еще не развивается новых техник, это скорее — сам экватор, уединенный покой сознания после «шума битвы», пройденной борьбы со страстями. Но далее уже вырабатываются весьма специальные антропологические процедуры. Ключевое свойство их в том, что с помощью этих процедур сознание обретает способность вертикального восхождения, продвижения со ступени на ступень — своего рода «подъемную силу», кото-

рая достигается путем создания прочной связи и одновременного сочетания двух крайне различных активностей сознания, молитвы и внимания.

Устремление к Богу осуществляет молитва; однако без особых дополнительных средств молитвенный процесс нарушается и рассеивается, не достигая искомым плодов подлинного бытийного претворения человека. Поэтому практика развивает специальные техники внимания, которые концентрируют сознание на молитве и обеспечивают изоляцию молитвенного процесса от всех внешних вторжений и помех. В этих техниках внимание развертывается в обширный, богатый комплекс или «топос внимания» из целого ряда разновидностей, выполняющих свои отдельные функции, — внимание ума и внимание сердца, трезвение, самонаблюдение, бдительность, стража ума и стража сердца и т. д., и т. п. В деятельности топоса внимания, сознание актуализуется как интенциональное сознание, откуда возникает философская и отчасти психологическая проблематика сопоставления практической исихастской науки о внимании с теорией интенционального сознания в философской феноменологии. Современный анализ этой проблематики приводит к важному выводу, что язык феноменологии достаточно адекватен для описания работы сознания в духовной практике (не в сфере молитвы, разумеется). Ср., например: «Феноменологический (интенциональный) строй — естественный строй если и не религиозного сознания вообще, то по крайней мере <...> сознания в духовной практике. Лапидарно выражаясь, феноменология есть естественный язык духовной практики»<sup>4</sup>.

Однако, хотя топос внимания в феноменологии и исихазме включает, в существенном, тот же комплекс разновидностей, модусов внимания, — роль и назначение этих модусов уже принципиально различны. В исихазме они определяются целиком целями духовного процесса. Соответственно, на первом плане здесь модусы «стражи», охранной деятельности: в них внимание неотрывно привязывается к молитве, и благодаря этому молитва (а именно, Иисусова Молитва, краткая исихастская молитвенная формула) становится непрестанной. Она аккумулирует в себе, развивает невозможную в обычных условиях интенсивность, и в этом предельно напряженном устремлении, сознание достигает некоторой начальной встречи с Богом. Это — ступень синергии, на которой энергии

<sup>4</sup> Хоружий С. С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма / Науч. ред. Т. Г. Щедрина М., 2010. С. 140.

человека начинают сотрудничать с энергиями иного образа бытия, действовать с ними сообразованно, согласно. Здесь человек начинает фиксировать действие «на своей территории», в пределах своего существа, некоторых энергий, которых он не может идентифицировать как его собственные энергии; их источник он не может локализовать где-либо в пределах горизонта его сознания. И далее, благодаря синергии, благодаря встрече с этими «энергиями Внеположного Истока», сознание обретает подъемную силу для восхождения по следующим ступеням духовного процесса. Силой иных энергий, разворачивается строительство этих высших ступеней, и это — весьма специфический процесс, природа которого близка к процессам синергетическим, процессам самоорганизации и т. п. В этом процессе совершается спонтанная генерация восходящей иерархии антропологических и личностных энергоформ. Эта возникающая иерархия антропологических и личностных структур восходит к финалу практики, обожению.

На высших ступенях практики, с приближением к ее финалу, к соединению с Божественными энергиями, начинают появляться уже явственные знаки фундаментальной трансформации человека. В первую очередь, эти знаки обнаруживаются в сфере перцептивных модальностей: начинают меняться способности восприятия и возникают новые перцепции, которые в аскетике издавна именовались «умными чувствами». Их формирование проявляется в феноменах, которые в исихазме получили название созерцаний Света Фаворского. Исихасты интерпретируют эти эффекты высших ступеней восхождения как тождественное повторение того восприятия Божественных энергий, которое совершилось с апостолами в событии Преображения на Фаворе. Наконец, актуальная полнота финала практики, обожение как таковое безусловно не достигается в пределах практики, поскольку она остается ограничена здешней эмпирической реальностью. Эта актуальная полнота принадлежит к области эсхатологии, «последних вещей», что относится, согласно учению Церкви, к смысловому исполнению истории.

\* \* \*

На базе этого схематического описания, возможно теперь перейти к нашей проблеме темпоральности духовной практики. Каждая ступень практики — это определенная конфигурация всех энергий человека, определенный режим и способ действия сознания, если угодно, то и цельный модус существования человека. Речь идет не только о сознании, речь идет о человеке в целом. Отсюда следует, что на каждой ступени, вообще говоря, конституируется и своя

формация темпоральности. Иными словами, *Лествица исихастской практики имеет свое темпоральное измерение, в котором она представляется как лестница некоторых формаций темпоральности*. Соответственно, решение проблемы должно заключаться в дескрипции этого темпорального измерения практики и реконструкции составляющих его формаций темпоральности.

В начале Пути практика, разумеется, еще не успела сформировать собственной особой формации, и потому ее исходной ступени, Вратам Духовным, соответствует обычное эмпирическое время — но, понятно, внутреннее, психологическое время, о котором писал Августин; время внутреннего опыта человека. Итак, начало лестницы темпоральных формаций — это «обычное внутреннее время», как мы его будем называть, или время Блаженного Августина, по имени открывателя.

Далее, без особого анализа можно увидеть и главные черты финальной формации, соответствующей телосу практики, обожению. Этот финал принадлежит уже мета-антропологической реальности, только что упоминавшейся области «последних вещей», эсхатологии; а основания этой области отчетливо раскрываются уже и в самом Новом Завете, а затем в патристике. Центральный концепт церковной эсхатологии — *Исполнение*, под коим понимается обретение смысловой полноты вещей, явлений и мира в целом. В этой эсхатологии присутствует и играет крупную роль темпоральный дискурс: эсхатологическое Исполнение имеет свой темпоральный аспект, и в нем оно представляет собой «исполнение времени», или же достижение «полноты времен». Эти понятия — из числа важнейших в христианской темпорологии, в них заключается сама суть понимания времени в христианстве.

Тут полезно сравнение. Темпоральный дискурс проходит во всех духовных практиках и мистических учениях, они все так или иначе говорят о некоторых формациях мета-эмпирической темпоральности, о «выходе из времени». Как правило, и в восточных традициях, и в дохристианской эллино-римской мистике этот выход мыслится как уничтожение времени. Однако христианская полнота времен — это не уничтожение, а скорее, сгущение времени: сохраняя все накопленное содержательно-смысловое наполнение, время «во всем его историческом объеме» сгущается и сжимается до Единого Мига. В этом особом миге, все наполнение дано, явлено сразу и целиком, и потому он уже не может быть подчинен эмпирической структуре длительности, базовой троичной структуре Прошлое → Настоящее → Будущее. Итак, финальная формация темпоральности в исихастской практике — время обожения, время Телоса, как

мы будем говорить, — представляет собой эсхатологическое время полноты времен, имеющее строение не хронологической оси, а Единого Мига, насыщенного всем смысловым содержанием Священной истории. Понятно, что именно эта формация, Священная история возникает здесь, именно ее смысловое содержание вобрано в Едином Миге, который представляет собой исполнение времени, полноту времен и время обожения.

В результате, у нас очертились начало и завершение лестницы темпоральностей. Начальная формация — «обычное внутреннее время», финальная формация — эсхатологическое время Телоса, сгущенный Единый Миг. В промежутке между ними должны располагаться формации темпоральности ступеней восхождения к Телосу. В совокупности же, вся лестница темпоральностей имеет единое духовное задание, которое современный исихаст, игумен Софроний (Сахаров), выражает так: «Пред нашим личным духом стоит задание: пробить стену времени... Сему духовному событию имеем некоторую аналогию: авион, переходящий на сверхзвуковую скорость, производит потрясение, подобное взрыву»<sup>5</sup>. Нам предстоит рассмотреть, как это задание выполняется.

Темпоральные структуры ступеней Лествицы нельзя дедуцировать умозрительно, заключения о них можно делать лишь на базе свидетельств опыта. Поэтому здесь мы должны попросту обратиться к свидетельствам исихастов о темпоральной стороне их опыта. Таких свидетельств, которые прямо, эксплицитно освещали бы эту темпоральную сторону, очень немного. Тем не менее, в совокупности они все же образуют достаточно содержательный фонд.

Исихастская традиция развивается с IV века и по сей день, и потому свидетельства подвижников бывают разделены во времени даже и не веками, а тысячелетиями. Несмотря на это, они, как правило, обнаруживают поразительное единство и согласие между собой, что говорит о надежности получаемой базы данных. По содержанию же, эти данные чрезвычайно интересны. Нам открывается, что с восхождением по Лествице и, в особенности, с приближением к Телосу, характер темпоральности кардинально меняется — но при этом формации темпоральности, отвечающие разным ступеням, строятся одним и тем же универсальным образом. Чтобы не говорить голословно, я приведу несколько текстов, которые относятся к разным частям Лествицы.

Вот свидетельство преподобного Симеона Нового Богослова (начало XI века): «Являясь на краткое время и скрываясь, он

<sup>5</sup> Софроний (Сахаров), арх. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 180.

<Свет Божественный> одну за другой изгоняет страсти из тела. <...> На краткое время как бы тонкий и наималейший свет, внезапно окружив ум, восхитив его в исступление, <...> скоро оставит его, с такою великою быстротою, что ни помыслить, ни вспомнить о красоте <Света> невозможно увидевшему. <...> Он показывается и убегает»<sup>6</sup>. Поскольку здесь речь об изгнании страстей, то перед нами опыт ранних, начальных ступеней Лествицы.

Далее, вот свидетельство преп. Исаака Сирина (VII век): «Бывает, что усовершенствовался <человек> в душевном делании, но еще не вошел в духовный образ жизни. <...> Некие духовные движения время от времени возникают в нем неразлично, <...> подобно некой вспыхивающей молнии некие таинственные прозрения возникают и возбуждаются в разуме его. <...> Хотя таинственные прозрения мгновенно пронесаются через разум и удаляются, тем не менее вспышка радости и вкус его <прозрения> длятся долго, и тишина, происходящая от этого, спустя долгое время после того, как это уходит, бывает разлита в мышлении его. <...> Есть люди, которые не только таким молниеподобным образом вкушают от истинных тайн, но на тверди сердца их само Солнце Правды возшло в сиянии лучей своих»<sup>7</sup>. Здесь много сходства с предшествующим свидетельством: речь также идет о внезапной «вспышке прозрения», то есть мгновенном опыте иной, смыслонаполненной темпоральности, которая есть — время Телоса; очевидно, что именно оно совершает вторжение в обычную темпоральность. Однако, в отличие от предшествующего, здесь есть и удержание следов опыта, последнее — в терминах Гуссерлевой теории внутреннего времени, *ретенция*. Соответственно, этот опыт относится скорее к средней, сердцевинной части Лествицы.

Наконец, приведем свидетельство Григория Паламы о созерцаниях света Фаворского: «Святые назвали Свет Преображения воплостасным, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли»<sup>8</sup>. Здесь вновь есть общее с предшествующим: речь идет об опыте явления Света Преображения, то есть о встрече с энергиями Телоса, а, стало быть, также и с темпоральностью Телоса; пред нами опять вторжение эсхатологической темпоральности в эмпирическую структуру темпоральности. Однако теперь

<sup>6</sup> Симеон Новый Богослов, преп. Гимны // Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 3. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 159.

<sup>7</sup> Исаак Сирин, преп. Новооткрытые тексты. М., 1998. С. 145–146.

<sup>8</sup> Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 282–283.

природа встречи характеризуется постоянством и устойчивостью, она противопоставляется вспышке молнии, тогда как прежде уподоблялась ей! И это уже — опыт, относящийся к высшим ступеням Лествицы. Надо только заметить, что даже на высших ступенях постоянство и устойчивость встречи относительны, они не могут быть на долгое время, ибо полнота Телоса — вне горизонта здешнего бытия. Палама здесь об этом не говорит, ему важно подчеркнуть именно различие с «молниеподобными» вторжениями времени Телоса; но то уточнение, что «постоянство и устойчивость» не могут быть достигнуты на долгое время, делают многие подвижники. Так пишет, например, уже цитированный игумен Софроний: «Благодать возлюбит человека, и уже не будет оставлять его, — это завершение подвига. <...> Третий этап, конечный. <...> Он не может быть длительным, <...> ибо состояние обожения благодатью земное тело не выдержит»<sup>9</sup>.

Из этих свидетельств, которые можно подкрепить многими другими, мы извлекаем важные структурные выводы. На разных этапах практики темпоральность исихастского опыта сохраняет в своей структуре один и тот же элемент с тройственным составом:

*Выход из времени — Возврат во время — Последствие выхода.*

При этом, выход из времени есть не что иное, как внезапное вторжение в обычную темпоральность темпоральности Телоса. Этот тройственный элемент может рассматриваться как универсальная структурная единица, или же порождающий элемент исихастской темпоральности, в том смысле, что формации темпоральности, отвечающие разным ступеням Лествицы, строятся на основе данного элемента, который в них может присутствовать в различном числе и в различных вариациях. Это означает, что каждая из формаций может включать разное число этих универсальных элементов (вторжений времени Телоса), и сами вторжения также могут быть разными по характеру выхода из времени и характеру последствий. Наряду с этим, самыми разными, вообще говоря, могут быть и интервалы между вторжениями.

В указанных интервалах, исихастское сознание пребывает, очевидно, в «обычном внутреннем времени», откуда мы заключаем, что, наряду с универсальным элементом мистической темпоральности, формации времени всех ступеней Лествицы сохраняют в себе также и формацию исходной эмпирической темпоральности, в качестве базовой, или фоновой темпоральности. В результате, каждая из формаций имеет двойственную, расщепленную природу,

<sup>9</sup> Софроний (Сахаров), арх. Цит. соч. С. 213.

сочетая в себе формации начальную и конечную, эмпирическую темпоральность и темпоральность Телоса, предельно различные меж собой. Возникает отчетливая итоговая картина исихастской темпоральности: имеется базовая, или фоновая эмпирическая темпоральность, и в нее происходят вторжения эсхатологической темпоральности, характеризующиеся универсальным элементом тройственного состава.

Сделаем ряд замечаний к этой итоговой картине. Прежде всего, поскольку выходы из времени имеют природу дискретных миггов, которые не интегрируются, не сливаются ни между собой, ни с эмпирическим временем, формации, включающие такие выходы, по всей видимости, конституируют дискретную темпоральность. Не столь трудно найти свидетельства подвижников, выражающие довольно ясно это качество дискретности; например, как пишет игумен Софроний, вторжение времени обожения есть «Вечное мгновение, не поддающееся никаким определениям или измерениям, ни временным, ни пространственным, ни логическим»<sup>10</sup>. Далее, можно заметить, что с продвижением к высшим ступеням Лествицы существенно усиливается ретенция, последствие выхода из времени; при этом число таких выходов может расти, а интервал между ними — сокращаться. Это значит, что эсхатологическая темпоральность, время Телоса, по мере духовного восхождения, начинает занимать все более значительное место в темпоральности исихастского опыта. В этом общем процессе можно подметить один особый, переломный момент, совпадающий с переходом экватора процесса практики. Данный переход соответствует установлению непрестанной молитвы, и это установление отражается на темпоральном измерении практики как смена или перестановка ведущих формаций темпоральности. Как мы выяснили, темпоральность каждой из ступеней Лествицы включает две формации, базовую эмпирическую темпоральность и эсхатологическую темпоральность, которая проявляет себя вторжениями. Вплоть до экватора практики, преобладающей из них является эмпирическая темпоральность, но с переходом экватора две составляющие обмениваются ролями: на высших ступенях Лествицы, как ясно видно из описаний их опыта, ведущей формацией становится уже эсхатологическая, и вторжение времени Телоса делается доминирующим элементом.

В свидетельствах подвижников отчетливо выделяется и такая ступень практики, темпоральность которой можно со всем осно-

<sup>10</sup> Там же. С. 107.

ванием считать максимальным, предельным приближением к времени Телоса. Это — ступень чистой молитвы, которую сами подвижники характеризуют именно определенным отношением ко времени или, что то же, к движению. Чистая молитва уже не развертывается во времени (обычном), она не есть процесс, движение, как прямо указывает Исаак Сирий: «Ум имеет возможность различать свои движения только до предела чистой молитвы... <здесь> молитва лишается движения»<sup>11</sup>. Тем не менее, и для этой радикально не базовой, не обычной темпоральности дается весьма содержательное, хотя и образное описание: в чистой молитве, как пишет исихастский автор IV–V веков Нил Анкирский, «Ум приближается к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое, подобно исписанной книге»<sup>12</sup>. Этот яркий образ насыщен в том числе и богатым темпоральным смыслом. Чистая молитва — все же не полнота обожения, это — ступень Умного Делания, реально достигаемая в аскезе. Но ее темпоральность обладает уже главным качеством темпоральности Телоса: в ней совершается единовременное или скорее вневременное, *в единый миг*, предъявление Богу «исписанной книги» — всего, как мы выражались, содержательно-смыслового наполнения пути человека; и сгущение всего этого наполнения в единый миг мы сопоставляли понятию Исполнения. Темпоральность чистой молитвы, как она описана Исааком Сирийским и Нилом Анкирским, мы можем назвать «темпоральностью являемой книги». И можно предполагать, что в данной формации достигается максимальное приближение ко времени обожения, к эсхатологической темпоральности.

На этом нашу беглую реконструкцию исихастской темпоральности сочтем завершенной.

<sup>11</sup> Исаак Сирий, *преп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 63, 67.

<sup>12</sup> См.: Добротолюбие. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 229. Здесь данный текст (из соч. «К Магне, диаконисе Анкирской, Слово о нестяжательности») приписан св. Нилу Синайскому, которому в XIX веке атрибутировались сочинения св. Нила Анкирского.

*В. Л. Рабинович*  
**Тайновидец и тайнодержец:  
Сквозь термины — к звездам**

**С**ознание и творчество (точнее: сотворчество) — тайна *двух*, потому что со-знание с кем-то и со-творчество тоже с кем-то. Не с тем ли же самым кем-то? Попасть в резонанс, *обняться душами...* А потом и рассказать об этом, но на холдную — научную — голову.

А что после? Подвинуть своим рассказом новых двух к со-творчеству, а потом и со-знанию.

Таким образом, две тайны или все-таки одна-единственная, но зато тайна тайн?

*Но... как подумать о душе иначе, как самой душою?..*

Владимир Зинченко — тайновидец, но и тайнодержец, обладающий *умной душой* и ведущий нас *сквозь термины — к звездам*.

\* \* \*

Поэтика и эвристика поэтического образа. Не эта ли тема занимала Владимира Зинченко последние 10–15 лет?

С эвристикой (не с сократовской ли майевтикой?) и, тем паче, с Архимедовой эврикой — как будто все ясно. А вот, говоря о поэтике (отречемся на время от ученых заморочек), будем пребывать в греческих видах — *только* в мелосах поэтического искусства, т. е. при начале творения — а где же еще? — когда никакой культурологии (и даже философии) не было и в помине. А под поэтическим образом, как водится, будем разумеать поэтическую речь — подстать ручью, воздуху и пламенам. И при этом, боже упаси, не пересказывать на философский лад тайну поэтического, потому что речь поэта и речь философа — разные речи, хотя смысл присутствует и там и тут. Но если в случае поэта *смысл* в звуке, то в случае философа смысл в значении. Эта мысль Поля Валери была бы абсолютно верной, если бы значение не было бы никем и никогда положено на звук. Так бы и жили порознь. Но... эвристика. Но... поэтика.