

СЕРДЦЕ И УМ*

С.С.ХОРУЖИЙ

Мы говорили уже, что в богословском горизонте антропологические позиции православной мистики и аскетики нашли свое выражение в трудах св. Григория Паламы. Главное место тут занимают, безусловно, его "Триады в защиту священнобезмолвствующих", созданные еще в начальный период знаменитой полемики с Варлаамом (1338-1341гг.). Вопреки своему полемическому происхождению и назначению, "Триады" содержат в себе, по существу, цельное и очень отчетливое изложение позиций православного богословия почти по всем важнейшим вероучительным разделам. Ни одно из остальных сочинений св. Григория не имеет такой полноты охвата ключевых тем, такой глобальности и размаха богословской мысли, и можно полностью присоединиться к данной прот. И.Мейендорфом оценке "Триад" как "существеннейшего труда жизни" Паламы. Мы находим здесь и учение о Боге, и учение об ангельском мире, и учение о человеке. При этом начальными, исходными темами для Паламы служат темы о человеке - о характере подвижнических трудов, о значении мирской мудрости и др. - тогда как тема о Боге выступает как высшая и последняя, завершающая собой все здание его богословского рассуждения¹. Такая последовательность отвечает тому, что полемика Паламы с Варлаамом начиналась с вопросов о молитвенной практике афонских исихастов и о значении входивших в нее элементов психосоматической техники (особая регуляция дыхания, определенное положение тела во время молитвы и под.). Однако можно видеть тут проявление и более глубоких причин. Как часто отмечалось, главным побудительным импульсом и стимулом всего богословского творчества Паламы было выражение живого духовного опыта православного подвижничества. Но этот опыт всегда был организован именно так: его начальными ступенями служил опыт о человеке - опыт

* Глава из книги "Диптих безмолвия", написанной в 1978 году. Полностью книга будет опубликована в 1992г. Центром психологии и психотерапии.

¹ Сочинение Паламы состоит из трех Триад, каждая же из них - из трех трактатов. Антропологическим темам посвящены два первых трактата и в Первой, и во Второй Триаде (эти Триады наделены параллельной структурой), учению же о Боге - заключительные трактаты данных Триад и вся последняя, Третья Триада.

духовно-душевного очищения, познания тварной природы и исцеления ее от страстей, сил хаоса и разлада; высшую же ступень составляло богообщение - одновременно и созерцание Бога и соединение с Ним. И не подобно ли этому движется мысль Паламы в "Триадах", восходя от богословия о человеке к богословию о Боге, как восходит подвижник от "внешней" аскезы к "внутренней", от овладения собственной природой к соединению с Богом? Итак, мы можем полагать, что в своем раскрытии подвижнического опыта св. Григорий Палама следует естественному строению этого опыта.

Как ныне основательно выяснено православным богословием, антропологические воззрения православного подвижничества - и антропология Паламы как завершающий теоретический синтез этих воззрений - принадлежат библейской традиции понимания человека. Эта традиция принимает, что связь человека с Богом затрагивает и охватывает всего человека как единое целое. В составе, в природе человека нельзя выделить никакой части, которая целиком заключала бы в себе все то, что в нем причастно высшему, божественному бытию. Причастность к Богу, способность к богообщению, к соединению с божественным, есть достояние всего человека в целом, которое не может быть исключительно приписано никакой из частей его природы. Как и обратно, ни одна из этих частей не может быть сочтена чистой кажимостью, лишенною всякой связи с Богом, нацело исключенной из богообщения. Обращается к Богу, заключает завет с Ним - весь человек, человек как цельное и единое существо. В философских терминах это значит, что человек рассматривается здесь как первичная и неразложимая онтологическая величина, "онтологическая точка", не допускающая в себе подразделений. Подобную концепцию человека на Западе уместно назвали "антропологией цельности", l'anthropologie unitaire. Понятно, что данный тип антропологии может осуществляться в различных конкретных вариантах, двумя из которых и служат библейская, ветхозаветная антропология и антропология исихазма.

Сказанное несколько не означает, что православные пустынноики не видели сложного характера человеческой природы или отвергали традиционные членения человеческого состава, дихотомические (на тело и душу) либо трихотомические (на тело, душу и дух). Это означает лишь, что всем подобным членениям тут соглашаются придавать исключительно функциональное, а не онтологическое значение. Все элементы таких членений находятся в равном отношении к Богу и обладают одним и тем же назначением, одной бытийной задачей, хотя в ее выполнении им и принадлежат различные роли.

Подобно всякому опыту христианской антропологии, антропология исихазма видит задачу человека в устремлении к Богу и соединении с Ним. Но это - слишком общее положение. И "устремление" и "соединение", конечно, могут пониматься весьма по-разному; так что

следует рассмотреть, какую же трактовку получают эти ключевые понятия в нашем случае. Начать естественно с первого, поскольку вопрос о том, что такое соединение человека с Богом, существенно затрагивает, наряду с собственно антропологией, также и область учения о Боге.

Итак, что же означает устремление человека к Богу? - На этот вопрос нетрудно ответить, если придерживаться противоположной исихазму позиции, которая выделяет в человеке некое обособленное "божественное начало" и мыслит человека состоящим из этого "божественного начала" и чистой кажимости, бытийно пустого содержания². Если человек есть не что иное как зерно божественного, заключенное в пустой кажимости, то задача его, конечно, - избавление божественного начала от связи с кажимостью, дабы оно, освободившись, могло воссоединиться со всей стихией божественного, вернуться в лоно этой стихии. Понятно также, что такое избавление достижимо лишь путем отсечения, умерщвления кажимости. Таким образом, согласно дуалистической антропологии, устремление человека к Богу заключается в радикальном саморассечении - в отделении божественного от кажимости, отбрасывании и умерщвлении второго и в освобождении первого. Но что же диктует "антропология цельности"? С ее позиций, процесс или онтологический акт устремления человека к Богу представляется не то чтобы сложней, но значительно необычней с точки зрения европейского мышления. Вероятно, это сыграло свою роль в том, что антропология паламизма очень долго оставалась непонятой и невоспринятой богословской мыслью как на Западе, так даже и в Православии³.

Онтологическая цельность человека - философский постулат, тезис о "бытийном облике" человека. Устремление же человека к Богу - не

² Два указанных понимания человека составляют своего рода антропологическую альтернативу, возникающую из кардинального вопроса: является ли человеческая природа онтологически единой - или же раздробленной, раздвоенной? В мировых духовных традициях, один полюс этой альтернативы отвечает библейскому взгляду на человека, "антропологии цельности", тогда как другой, утверждающий коренную раздвоенность человеческой природы, дуалистическую антропологию, связывается, в первую очередь, с позициями платонизма и неоплатонизма. С учетом этого антропология Паламы оказывается имеющей отчетливо антиплатонический характер. Можно заметить, что и вообще мысль Паламы сосредоточивалась чаще на темах, которые не укладывались в рамки христианского платонизма. Ему было в высокой степени присуще сознание радикальной новизны христианского благовестия, его невыразимости средствами прежней, языческой мудрости. И во всех разделах своего учения он стремился освободить христианское богословие от платоновских и неоплатонических категорий, неустанно показывая, что представления, выработанные языческой мыслью и не имеющие в своем основании Христа и благодать Духа Св., для христианского мирозерцания могут иметь разве что ограниченную ценность и применимость.

³ По согласной оценке современных исследователей, после турецкого завоевания Византии православная духовность переживает период упадка творческих сил, отмеченный преобладанием западных влияний и закатом форм. Г.В.Флоровский характеризует его шпенглеровским понятием "псевдоморфозы". В этот период "Палама как учитель духовности еще читался афонскими монахами, однако для большинства ученых греческих богословов он полностью неизвестен" (Г. Ware. *Orthodox Church*. Penguin Books, 1967, p.101). И именно по отношению к учению Паламы преодоление "псевдоморфозы" особенно затянулось. Еще в начале нашего века, в лекциях, читанных в Петербургской Духовной Академии, профессор Мелиоранский оценивал мистический опыт исихазма как "афонское извращение мистики Симеона Нового Богослова..., напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан". (Б.М.Мелиоранский. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви. Вып. 3, СПб, 1913, с.357-358). А сам важнейший труд Паламы, "Триады", впервые был полностью опубликован лишь в 1959г. Оказавшись достоянием одних узких монашеских кругов, "паламизм становится лишь семенем, лежащим дабы прозябнуть а далеком будущем - может быть, в наши дни". (O.Clement, *Byzance et le Christianisme*. P., Presses Univ. de Fr., 1964, p.108). Это предположение автора имеет под собой почву: последние десятилетия отмечены все возрастающим интересом к творчеству Паламы и углубленным изучением его богословского наследия.

философский тезис, а реальная установка, род активности. Тем не менее, одно связано с другим: эта активность онтологически содержательна, в ней человек как раз и реализует тот или иной "бытийный облик". Поэтому и положение о (бытийной) цельности человека также переходит в разряд практических установок. В рамках типа религиозности, отвечающего "антропологии цельности", человек, устремляясь к Богу, должен выступать как единство и цельность уже и в эмпирическом своем существе, в реальной духовно-душевной данности. Однако такие единство и цельность сами по себе отнюдь не обеспечены человеку. Их нужно достигать - и это как раз и есть самое первое задание, первая работа человека в осуществлении своего назначения. Исихазм называет ее "внешней аскезой".

В своем эмпирическом бытии человек обыкновенно далек от того, чтобы быть цельностью и единством. Когда он погружается в это бытие, не сопротивляясь его стихиям, именно цельность и утрачивается им прежде всего: его разум блуждает, отвлекаясь всевозможными помыслами, душа колеблется противоречивыми страстями, тело предается извращениям и излишествам. И человеку, в первую очередь, нужно выйти из этого хаоса, из внутренней разрозненности и разбросанности, нужно *собрать себя из рассеяния, из дурной множественности - в единство*. Эта духовная работа рассматривается в аскетике как сведение, сосредоточение всего человека, всех его сил и способностей как бы в одну точку, в некий внутренний центр или фокус. Такая (эмпирически условная, но духовно реальная) точка средоточия всего человека, его "энергийно-экзистенциальный центр", куда ему следует собирать, сводить все свои способности и силы, все помыслы и желания, в православной аскетике издавна обозначается символом сердца. Вся аскетическая традиция, от (псевдо-) Макария Египетского, учившего о необходимости "собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце"⁴, и до Паламы, дающего уже в начале "Триад" отчетливо символическое определение: "внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем" (I, 2. 2), - не оставляет сомнений в том, что она понимает "сердце" именно в этом обобщенно-символическом смысле, весьма отличном и от прямого телесно-физиологического значения, и от психологического понимания сердца как "седалища страстей", как только душевно-эмоционального центра человека.

"Работа сердца", работа самособирания человека - одна из важнейших частей православной духовной практики. Это - работа особого, "синтетического" характера: она осуществляется не какою-либо одной из способностей человека, но всем его существом. В нее вовлекается все содержание человека, и все оно должно подвергнуться в ней коренному преобразованию. Принципиально важно, что из этого преобразования не исключается ничто сущее в человеке: ничто заранее не отбрасывается как

⁴ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 24, 2.

безусловно не допускающее соединения с Богом, но и ничто не признается уже априори не требующим преобразования, а сразу и непосредственно готовым к соединению. Ничто в человеческой природе не хорошо и не дурно само по себе, но все может быть употреблено как во благо, так и во зло; все может находиться и в благом, открытом для благодати, и в пагубном, открытом ко греху, устройению. "Кроме греха ничего нет дурного в самом себе в этой жизни... Но все может вести ко злу", - учит св. Григорий в одной из своих омилий. И "работа сердца" как раз и заключается в том, чтобы все элементы человеческой природы и все способности человека преобразовать из пагубного к благому устройению: именно тогда все они, будучи приведены к согласию и направлены к одной цели, будут словно собранными в одной точке, исходящими из одного центра.

Разумеется, для каждого из этих элементов подобное преобразование должно совершаться по-своему. "Собирание" тела, души, ума - каждая из этих тем составляет особый большой раздел православной аскетики.

В период исихастских споров главное внимание привлекала первая из этих тем: отношение исихастов к телу и плоти, элементы психосоматической техники, входившие в состав исихастского учения о молитве, вызывали наибольшее непонимание и нападки Варлаама (в частности, как раз с ними связано известное прозвище, пущенное им по адресу исихастов, - прозвище омфалопсихов или "пуподушевных", верящих, будто у человека душа пребывает в пупе). Корень разногласий тут прост: дело лишь в том, что Варлаам стоит на позициях дуалистической антропологии, тогда как исихасты и Палама - на библейско-православной позиции "антропологии цельности". Соответственно, для Варлаама тело, плоть не могут иметь никакого отношения к религиозной жизни, не могут служить в ней ничем кроме помехи, мертвого груза. Палама же, опираясь на вековой опыт подвижников и свидетельства Писания (в особенности, Псалмов), решительно утверждает противоположное: "Тело совокупно с умом и душою проходит евангельское поприще (I, 3, 33)... Преустроившись, плоть совозвышается Богу и совкушает общения Божия"(1, 2, 9). Но если так, если телесность может и должна деятельно соучаствовать в богообщении - должны, стало быть, существовать конкретные формы и способы подобного соучастия.

Отыскание и оттачивание этих форм - тонкая, длительная работа, итогом которой и явилась психосоматическая техника исихазма. Описание этой техники можно найти в пятом томе "Добротолубия"; Палама же в "Триадах" заметно - и не случайно - лаконичен о ней. Сюда входят и общие указания (как то: "надлежит при упражнении в молитве всячески осязаемо утруждать свое тело постом, бодрствованием и т.п., ... доставлять телу скорби" (II, 2, 6)), и подробные, скрупулезные рекомендации о положении тела, о контроле за дыханием и телесными

чувствами во время молитвы. Однако Палама не раз подчеркивает (см., например, I, 2, 7), что такие рекомендации имеют скорее вспомогательное и пропедевтическое значение и важны для начинающих.

Далее, переустройство души - классическая задача аскетики, которая ставилась ею в центр с самого начала. Все темы, входящие сюда, были тщательно разработаны еще на раннем этапе традиции великими пустынножителями IV-VII веков. Эти отцы-пустынники почти не вдаются в богословие, стремясь как можно точнее держаться живой стихии духовной практики. Верность подвижническому опыту требовала "богословского воздержания", ибо не существовало еще богословия, способного правильно выразить этот опыт. Точно так же много веков спустя Палама будет воздерживаться от философствования, движимый той же верностью церковному опыту и безошибочно ощущая, что все наличные философии слишком мало пригодны для его выражения.

Однако взамен теорий, творения аскетов достигали редчайшей точности, тонкости и глубины в непосредственной передаче душевной действительности, душевных процессов. Аскетическая литература в своих классических образцах - не что иное как точная протокольная запись работы самособирания, "работы сердца", совершающейся над духовно-душевной действительностью подвижника, - подлинная кардиограмма аскезы. Как передача внутренней жизни, внутренней драмы человека, она нередко обнаруживает большую близость к литературе художественной, в особенности в таких классических и для аскетики и для литературы темах, как переменчивость и пластичность человеческой природы, способность человека и к безднам греха и к высочайшим духовным взлетам, борьба противоречивых помыслов и страстей в человеческом сердце... Здесь аскетический опыт оказывается глубоко сродни опыту художника. "Знаю, все знаю", - записал Блок на полях много им читанного "Добротолюбия". А некоторые места у Макария Египетского удивительно (что вовсе не удивительно) напоминают Достоевского - вот, скажем, хотя бы это: "Есть в сердце какая-то беспредельная глубина; есть там... рабочая хранилища дел правды и дел неправды, есть там смерть, есть там и жизнь; есть там добрая и противная ей купля"⁵. Так с новой стороны оправдывается название "духовного художества", издревле данное православной аскетике. Нет нужды напоминать, однако, что общность мирского и духовного художеств имеет свои пределы. Расхождение между "религиозным" и "эстетическим" отношением к душевной действительности - очень старая тема и одна из любимых тем русского символизма.

С другой стороны, ставя перед собой задачи познания и переустройства душевной сферы человека, аскетика оказывается в известном родстве и с мирскими науками о душе, психологией и психиатрией. Но и здесь очевидные сближения никак не снимают

⁵ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 15, 30.

остающихся коренных различий. Аскетика занята не естественнонаучным изучением душевных процессов, но исключительно - их отношением к высшему, "сверхъестественному" назначению человека. Душевный процесс для нее - только определенная проекция онтологического процесса богообщения, совершающегося с цельным человеческим существом. И даже когда по видимости аскетика целиком погружается в хитросплетения душевных склонностей и пороков, ее действительным предметом и здесь остается только одно: отношения человека с Богом, таинственно связанные с этими хитросплетениями, с душевным состоянием человека. Поэтому душевная жизнь в подвиге - не просто психический, но психо-онтологический процесс, и изучение душевной жизни в аскетике - далеко не психология. Если угодно, оно может быть названо "онтологической психологией"...

Суть переустройства душевной сферы определяется одной ключевой особенностью: наличием феномена страстей, особых склонностей души, имеющих тягу к непомерному росту и к подавлению собою всех прочих сторон души и личности. Развитие страсти - процесс деформации душевной сферы, несущий с собой дисгармонию и неуравновешенность, разлад и хаос душевной жизни. И если это развитие беспрепятственно совершается, то страсть наконец полностью подчиняет, поработывает себе всего человека, приводя к специфическому душевному состоянию, когда для человека важно одно лишь всепоглощающее стремление, предмет которого - "предмет страсти" - отнюдь не в Боге, а в области мирских благ и мирских дел. Это - так называемое "страстное расположение" или "страстное состояние". Традиция единодушно утверждает, что данное состояние не является "естественным" состоянием человека, таким, к которому он предопределен самою своей природой. Напротив, "страсти не принадлежат нам по естеству" (авва Дорофей); они суть нарушения естественного строя души, "неестественные движения души" (св. Максим Исповедник). Или то же - по слову св. Исаака Сирина: "Страсти - нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия⁶. ...Когда естество отойдет от свойственного ему чина, тогда открываются в нем страсти"⁷. Разумеется, "чин естества", природа человека как твари падшей предполагает тяготение к тварному бытию, к дольному миру, а не к горнему; однако "страстное состояние" - это не просто занятость тварным бытием, это - уязвленность и одержимость им, слепая безудержная привязанность к отдельным вещам и делам мира сего. Таким образом, в аскетике различают меж собой два типа душевного устройства - "страстное" и "естественное"; а устремленность к Богу, установка превосхождения падшей тварной природы представляет собой, очевидно, еще третий тип, отличный от этих двух. Различия между всеми этими типами очень отчетливо выражает опять авва Исаак Сирин:

⁶ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1854. С. 25.

⁷ Там же, с. 23.

"Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. Противоестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстями"⁸.

Возникающая трехуровневая модель душевной структуры крайне существенна для понимания аскетической антропологии. Из нее, в частности, сразу ясно, что переустройство души к соединению с Богом должно быть преобразованием души из противоестественного состояния - через естественное - к сверхъестественному. Первая часть этой работы - не что иное, как борьба со страстями, знаменитая "невидимая брань" подвижника. За много столетий работа преодоления страстей была развита православной аскетикой в тонкое искусство и в обстоятельную опытную науку. Борьба со страстями требует глубокого знания их (и сама воспитывает это знание). Необходимо знать, какие существуют страсти, и знать их течение, их законы и связи, знать, что питает и распаляет их и что заставляет их угасать... И так в писаниях аскетов возникает филигранная диалектика и аналитика человеческих страстей, включающая их классификации по различным признакам, прослеживание механизмов их зарождения и развития, отыскание путей воздействия на них и искоренения их. Здесь, в этой части своей работы, аскетика занята еще не высшей задачей превосходения естества, но пока лишь - задачей некоего исправления, исцеления последнего. Казалось бы, онтологическое измерение подвига при этом совсем не затрагивается, и аскетика наконец совпадает с обычной психологией или скорее психиатрией, выступая как своего рода психотерапия. Однако это не так, хотя бы уж потому, что именно в этом онтологическом измерении, в устремлении к Богу коренится сама установка преодоления страстей⁹ - то исходное движение души, с которого начинается ее исцеление от противоестественного состояния. Это движение души есть не что иное, как покаяние.

Как описать этот важнейший элемент таинственной икономии богообщения? Покаяние - это глубочайшее сокрушение о грехах (следствиях, вещественных проявлениях страстей), острое переживание своего впадения в страсть как порчи и осквернения человеческой природы - а с тем и бичующее самоосуждение, отвращение к себе, "совестное жжение" - и тяга как можно скорей, немедля стряхнуть с себя, извергнуть из себя страсть; порыв к очищению и обновлению души. Открывая собою духовный процесс, служа началом, вратами мистического пути, покаяние во многом подобно таинству крещения, которое также открывает верующему врата новой жизни во Христе. "Покаяние есть возобновление крещения", говорит преп. Иоанн Лествичник, и как бы поясняя и развивая это, св. Исаак Сирий пишет: "Как благодать на благодать людям по

⁸ Там же.

⁹ Подчеркнем - страстей как таковых, самого страстного начала, принципа, - не какой-либо отдельной страсти, с которой, разумеется, человек может вести борьбу и по любым частным, отнюдь не "онтологическим" побуждениям.

крещении дано покаяние; потому что покаяние есть второе возрождение от Бога... вторая благодать"¹⁰, - после благодати первой, крещенской. Иногда покаяние называют "вторым крещением", ибо как "крещение первое" вводит в Церковь, в область, которую можно назвать "соборной мистикой", так аналогично второе вводит в "личную мистику", в область индивидуально-личного богообщения. При этом, если крещение как "облечение во Христа" означает включение верующего в мистическое Тело Христово, в таинственную икономию Второй Ипостаси, то покаяние, открывая перед христианином путь к стяжанию благодати Святого Духа, тем самым приобщает его к таинственной икономии Третьей Ипостаси. И нужно сказать еще, что покаянное расположение - не только исходная, начальная установка; в какой-то мере, оно не должно утрачиваться и на всем протяжении духовной работы, служа ее постоянным душевным фоном¹¹. "Подвиг начинается покаянием. Но вернее сказать, покаяние или сокрушение о грехах своих есть самая стихия подвига"¹². И если молитва известна искони во всех религиях, то покаяние как душевный феномен и как духовная техника - важнейшее антропологическое открытие христианской аскетики.

Ближайшая цель покаянных трудов - освобождение от страстей, бесстрастие. Специфическая природа этого душевного устройства отчетливо раскрыта в "Триадах". Как тут весьма подчеркивается, было бы совершенно ошибочным понимать бесстрастие как засушивание и умерщвление чувств, отбрасывание всех человеческих привязанностей и эмоций. Существует единая установка Православия: все, что есть в человеке, в устремлении к Богу подлежит не уничтожению, не отсечению, но преобразованию или "преложению" в некое должное состояние. Этою установкою и диктуется православный взгляд на судьбу "страстной части души", заключающей в себе способности человека к душевной жизни: "Бесстрастие - это не умерщвление страстной части души, а преложение ее от худшего к лучшему (II, 2, 20)... В бесстрастной и богоподобной душе страстная часть живет и действует" (II, 2, 21), ибо, как пояснял еще авва Фалассий, "бесстрастие есть неподвижность души на худое", а не вообще неподвижность. "Чистота сердца", традиционное аскетическое выражение для бесстрастия, - ни в коей мере не то же, что пустота сердца. В сфере душевной жизни, как и во всех других, устремление к Богу несет с собой не умаление и обеднение человека, но его возрастание и обогащение. И, в

¹⁰ Св. Исаак Сирин. Подвижнические наставления. "Добротолубие", т.2. Jordanville, 1964. С.524.

¹¹ Объяснение этого - в одной важнейшей особенности духовного процесса, о которой мы много будем говорить ниже. В отличие от органических процессов и любых процессов развития, в которых всякая достигаемая фаза или ступень достигается окончательно и неотменимо, в духовном процессе все достигнутое всегда может быть вновь утрачено. И потому, хотя в духовном пути различаются "низшие" и "высшие", "начальные" и "более продвинутые" ступени, однако работа "начальных" и "низших" этапов отнюдь не прекращается с переходом к "высшим", но сохраняется и продолжается в их составе (хотя, возможно, уже в иной форме). Любой этап духовного пути включает в себя постоянную бдительную проверку того, что все плоды предшествующих этапов - по-прежнему налицо; ибо эти плоды, будучи лишь определенными внутренними установками, всегда способны исчезнуть, ослабнуть, расточиться.

¹² Г.В.Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. II. 1933, с.182.

полном с этим согласии, аскетический идеал бесстрастия предполагает, в действительности, богатую душевную деятельность: в нем непременно присутствует "ненависть ко злу и любовь к Богу... мы любим и испытываем отвращение, привязываемся и отчуждаемся... одобряем и осуждаем... Уничтожаем мы лишь расположение душевной силы ко злу" (II, 2, 23).

За этим следует тема о собирании разума. Подобно теме о телесном начале, это - одна из главнейших тем исихастских споров. В определенной мере позиции протагонистов, Варлаама и Паламы, в этих двух темах взаимосвязаны: как третировал и принижал Варлаам телесность, так теперь превозносит он человеческий разум и человеческое познание. Палама же, отвергая принижение тела и умеряя превознесение познания, указывает тому и другому сообразное им место в целостной работе переустройства человеческого существа.

Непосредственным предметом разбора в "Триадах" оказываются два вопроса: 1) о религиозной ценности философии, мирских наук и познания тварного мира; 2) о богословском обосновании исихастского принципа "введения ума внутрь". В контексте исихастской полемики между этими темами, казалось бы, далекими друг от друга, возникает прямая логическая связь. В первой теме идет речь о том, в чем видят миссию человеческого ума Варлаам и варлаамиты. Палама разоблачает их взгляды, показывая с позиций христианского откровения, что в них проповедуется ложный путь для ума, ложная миссия. После этого ему естественно и необходимо обратиться к тому, в чем же должна заключаться миссия истинная. Как раз об этом - вторая тема. Они так и располагаются в "Триадах": первая тема разбирается в трактатах I,1 и II,1, вторая же - в следующих за ними I,2 и II,2.

В своем превознесении человеческого познания, логического мышления, внецерковной и, в первую очередь, древнегреческой философии, Варлаам сближается с приверженцами светского эллинизма, давней и влиятельной традиции в византийской культуре, во всем стремившейся подчеркнуть духовную преемственность Византии от эллинской античности. Вот главные положения, которые он отстаивал вместе со всею этой традицией¹³. Во-первых, начало разума, разумная и познавательная способность в человеке решительно отделяется от всех прочих элементов и сил человеческой природы, возвышается над ними и объявляется единственным присущим человеку началом и залогом богоподобия. Это выделение и возвеличивание разума¹⁴ есть основа основ

¹³ Возможно, лишь стиль деятельности Варлаама был несколько нетипичен для традиции, будучи более резким и агрессивным. Насколько можно судить, Калабриец вообще отличался импульсивным и нетерпимым, несдержанным темпераментом, являя в себе характерно возрожденческий склад натуры.

¹⁴ Заметим, что и у Паламы ум, Νοῦς, находится в особом положении среди антропологических категорий, играет выделенную роль в общении человека с Богом. Однако здесь нужно учитывать, что, наряду с природной способностью познания (чаще обозначаемой как Λόγος, "ум" обозначает у Паламы еще и нечто иное: сверхприродную способность человека к самопревосхождению, к актуальному соединению со сверхъестественным. И выделенную роль в процессе богообщения Палама утверждает именно за этой способностью, которая, как он указывает, не должна отождествляться с природным разумом человека, ибо "превышает" его. См. об этом ниже.

всей западной гуманистической и секуляризованной культурной традиции на всем ее протяжении вплоть до нашего времени. Еще у Гегеля в "Философии религии" повторяется в неизменном виде эта главная заповедь светского гуманизма: "Разум есть божественное начало в человеке"¹⁵. Далее, в свете этого, естественная деятельность разумной способности, познание окружающего мира есть единственный данный человеку путь и способ богопознания и богообщения. "Невозможно познать Бога иначе как через Его творения", - передает Палама (I,1) утверждение Варлаама (наследуемое им у псевдо-Ареопагита). Вследствие богоподобия человеческого ума формы деятельности разума - логические рассуждения, "диэретические, силлогистические и аналитические методы" - суть отражения форм, присущих самому Божественному уму, и как таковые они служат верным и надежным средством добывания Истины. Соответственно, плоды разума - сведения о мире и логические методы, организованные в научное знание, - обладают той же духовной ценностью, что и божественное откровение; по Варлааму, "наука есть подобный откровению пророков и апостолов Божий дар" (I,1). Поэтому овладение наукой, познание окружающего мира должно стоять в центре духовной жизни во всех ее руслах, в том числе и в монашестве. "Внешней мудрости надо искать и монашествующим", - учит Варлаам. И наконец - последний, но очень немаловажный момент его позиции - во всей сокровищнице знания и мудрости высшее место занимает эллинская философия. В занятиях ею и обретается, по преимуществу, постижение Божественной мудрости, залог верного понимания Писания.

Нетрудно согласиться¹⁶, что в этих воззрениях Варлаама заложена, по существу, целая программа светского гуманистического мирозерцания, каким оно складывалось в Европе Возрождения. Как мы видели, всю основу и пафос этой программы составляют культ разума, идеалы познания и просвещения - притом в данном случае еще вовсе не становящиеся в оппозицию к Церкви, не содержащие отхода от принятых к тому времени догматов и, стало быть, не являющиеся открытой ересью. Спрашивается: что же дурного в них? Не правильной ли считать, напротив, что позиция православия, отвергающая все эти светлые идеалы, есть не что иное, как обскурантизм, противление полнокровному раскрытию человека? - Подобный взгляд, уже не раз в истории принимавшийся за истину различными идейными направлениями, в действительности бесконечно далек от истины. Ибо гуманистической духовности православие противопоставляет не гашение духа, но духовность иного рода, духовность Богочеловечества. Свету мирского знания оно противопоставляет не мрак невежества, но Свет Фаворский,

¹⁵ Г.В.Ф.Гегель. Философия религии. Т.1, М., 1975, с.230.

¹⁶ Сделав оговорку о некоторых отличиях гуманистической духовности на Западе и в Византии, которые, однако, для нас здесь малосущественны.

свет высшего бытия. И идеалу раскрытия природных способностей человека оно противопоставляет не сковывание этих способностей, но утверждение - наряду с ними! - еще одной, самой высокой и самой важной: сверхприродной способности к обожению, к тому, чтобы с помощью Бога изменить в корне самую свою природу, освободить ее из-под ига смерти, зла и греха и нераздельно соединить с Богом. Оно утверждает более смелый, уходящий дальше и шире взгляд на сущность и назначение человека. И потому в споре здесь сталкиваются совсем не два различных суждения о возможностях и достоинстве человека (из которых одно освобождает и возвышает, а другое якобы принижает и сковывает его), но, как мы уже говорили, два разных понимания самого существа человека, две в корне расходящиеся антропологии.

Достаточно уже ясно, какой ответ на приведенные варлаамовы тезисы дает антропология исихастов. Прежде всего, тут отказываются приписывать человеческому разуму настолько особое, преимущественное положение. Отличия его от других сил и способностей человека не носят онтологического характера: вместе со всем, что есть в человеке, разум отстоит бесконечно от Божественного бытия, как сотворенное и зависимое - от несотворенного, безначального, самосущего. "Разумное" отнюдь не тождественно "богоподобному" или "устремляющемуся к Богу" или "религиозному". Онтологический акт устремления человека к Богу вовсе не совпадает с изолированной деятельностью одного разума, с познанием тварного бытия и логическим мышлением¹⁷; это есть целостный акт человеческой личности, который носит характер не столько гнозиса, сколько личного общения, и в котором участвуют все силы человеческого существа. И наконец, может быть, самое главное - в том, что все эти силы и способности человека, включая, конечно, и разум, сами должны измениться. Акт воссоединения с Богом - не столько применение и упражнение их, сколько их сущностная трансформация.

Здесь мы уже подходим вплотную ко второй из присутствующих а "Триадах" тем об уме. Ибо что же должна означать подобная трансформация применительно к разуму человека? - Прежде всего, точно то же, что и для всякой другой способности: собирание из рассеяния, сведение во внутренний центр человека, в "сердце". Это как раз и есть исихастский принцип "введения ума внутрь" или же "сдерживания ума внутри тела", "хранения ума" и проч. Все эти формулы выражают одно и то же: принцип участия разума, в согласии и единстве со всеми силами человеческой природы, в общей "работе сердца", работе самособирания человека. В этой общей работе разум не отделен от других частей человеческого состава, но вступает с ними в многообразные

¹⁷ Палама оговаривает, что познание тварного мира может-таки представлять собою высший путь к Богу - но только для дохристиан и нехристиан; все они "из одного лишь познания тварного познают Бога"(II, 3, 45). Но по пришествии Христа познание тварного больше уже не есть высшая форма богообщения. О новом мире и новой жизни нам открывается не из исследований твари, но от Христа: "Наше богопознание преподано нам Богом... Сам Бог нас научил и спас" (II, 3, 46). Здесь, таким образом, мы видим одно из проявлений христоцентризма, глубоко свойственного всему умозрению Паламы.

взаимодействия, "сцепления и расцепления", по выражению Паламы, надзирая за сохранением ими своей собранности и, в свою очередь, достигая сосредоточения с их помощью. Такие "сцепления и расцепления", посредством которых достигается и поддерживается подвижная, полифоническая собранность человеческого существа, в тонкости прослеживаются и эффективно используются в исихастском подвижничестве. И очень понятно, отчего все эти мотивы исихастского учения делаются мишенью резких нападков Варлаама: они в корне расходятся с его дуалистической антропологией, утверждающей, что "ум отделен от всего подобного телу".

Работа самособирания, сведения в единый центр всего человеческого существа сама по себе еще не есть цель духовного процесса, духовной работы человека. Такою целью, как уже говорилось, в православии признается только обожение, подлинная соединенность человека с Богом. "Лежащая перед нами конечная цель есть усыновление, обожение", - свидетельствует и Палама (I, 3, 14). И в достижении этой соединенности описанная "работа сердца": собрать и упорядочить все силы и способности, помыслы и желания человека, вывести их из рассеяния, из хаоса и разноголосицы, прекратить гипертрофированное разрастание одних в ущерб другим - составляет только начальный, подготовительный этап. Он называется обычно "отрицательной", или "внешней" аскезой или еще "деятельностью", "практикой" (πραξις), и вслед за ним с необходимостью предполагается высший, завершающий этап, называемый "положительной" или "внутренней" аскезой, а также "созерцанием", "феорией" (θεωρια) или иногда еще - "богословием"¹⁸. Попробуем увидеть, в чем суть и содержание этого этапа. Несомненно, что человек в соединенности с Богом - уже не тот прежний, ветхий человек, который вступал на духовный путь. "Естество, соединенное с Богом" есть уже новое естество, существенно иная природа. Поэтому достижение соединенности человека с Богом требует подлинного "превосхождения естества" (обычное выражение Паламы), онтологического изменения падшей человеческой природы. Как говорится в писаниях школы св. Макария Египетского, одного из главных источников и столпов исихастской духовности, в обожении "должно... нынешнее униженное естество изменить в естество иное, божественное и соделаться естеством новым"¹⁹. Человеку здесь надлежит не следовать своей природе, а превзойти ее, возвести в высшее, божественное достоинство, непостижимым образом "оказаться больше себя самого"

¹⁸ Отсюда традиционное название аскетических писаний: "Деятельные и богословские главы". Но как мы уже замечали, последовательность этапов духовной работы - скорее сущностная, нежели хронологическая. Работа собирания, вообще говоря, никогда не должна прекращаться вполне, но должна быть поддерживаема и наряду с созерцанием. Ср. у В.Лосского: "Восхождение к совершенному единству с Богом... совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (πραξις) и в области созерцания (θεωρια). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы." В.Н.Лосский. Мистическое богословие Восточной Церкви. Богосл. Труды, т.8. М., 1972, с.106.

¹⁹ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 44, 5.

(Макарий)²⁰. Коротко говоря, обожение - не естественный, а сверхъестественный процесс, не акт природы, а сверхприродный акт. Каким же образом такой акт оказывается возможным для человека? - Ответ может быть только один: природа человека, как и всякая природа вообще, не может превзойти и переустроить себя самое. И коль скоро подобный акт или процесс все-таки происходит - чему порукой вся духовная практика православия и вся история христианской святости - он происходит с участием неких сил, лежащих вне этой природы, не связанных ее законами, - т.е. сил, в точном и прямом смысле слова, сверхъестественных. "Где побеждено естество, там признается присутствие сверхъестественного", - с неотразимой логикой заключает св. Иоанн Лествичник. Эти сверхъестественные силы, силы иной, нетварной природы, действующие в тварном мире, суть, по христианскому вероучению, силы благодати Святого Духа.

Итак, обожение, соединение человека с Богом, совершается не только естественными, но и, в первую очередь, сверхъестественными силами, не только самим человеком, но и божией благодатью. "Единения еще нет, если Утешитель не озарит свыше молящегося" (II, 3, 35). Однако необходимость благодати не отменяет необходимости собственного человеческого усилия, сознательного и активного. Благодать не совершает сама всей работы обожения и не принуждает человеческую волю к соучастию в этой работе - такое соучастие может быть лишь абсолютно свободным (ибо предельно ясно, что, подчиняясь принуждению, можно стать кем или чем угодно, но уж только не Богом). "Божественное содействие, хотя и всегда наготове, первую инициативу предоставляет воле человека; оно ее поддерживает и направляет, однако не сообщает ей начального толчка"²¹. Таким образом, в процессе обожения - две движущих силы, и каждая из них равно необходима для достижения цели. Между этими силами складывается некое стройное "разделение функций", некая общая икономия, которую можно было бы назвать "икономией зова и отклика": у человека, очищенного и собранного воедино работой "внешней аскезы", рождается исходящий из "сердца", из внутреннего центра и фокуса его личности зов, порыв, обращенность всего его существа к Богу - и в ответ на этот свободный всецелый порыв Господь дает благодать. Взаимно откликаясь друг другу, божественное участие и свободное человеческое усилие чередуются между собою словно взмахи двух крыл: свобода - благодать, свобода - благодать... - так что сам собою рождается классический образ, появляющийся впервые у преподобного Максима: "У человека два крыла, чтобы взлетать к Богу - свобода и

²⁰ Сравним опять: согласно дуалистической антропологии, духовная сущность человека требует не превосхождения естества, но выхода, иступления из него. Яркий пример такой антропологической установки - мистика экстаза и восхищения у неоплатоников. Предикат "быть превыше", передающий отношение между божественным и человеческим в антропологии дальности, в антропологии дуалистической заменяется предикатом "быть вне", "быть за пределами" (хотя, надо заметить, в непосредственных описаниях мистического опыта роль этого различия не всегда легко усмотреть).

²¹ M.Lot-Borodine. Op. cit., p.88.

благодать". Такое сотрудничество божественного и человеческого, благодати и свободы твари, в православном богословии обозначается термином "синергия" (греч. *συνεργία* - содействие, соучастие). Таким образом, духовной работой человека (вслед за работой "внешней аскезы") является, прежде всего, воззвать к Богу, взыскать и возжаждать Его, исполниться напряженного устремления и всецелой обращенности к Нему. И когда человек так устремлен и открыт навстречу Богу, тогда он и оказывается в поле сил благодати, оказывается способен встретить и распознать их, начать входить в соприкосновение и в соединение с ними. Он начинает подвизаться в *стяжании благодати*, главной работе обожения, составляющей и средство его и цель, являющейся его синонимом, если угодно...

Фундаментальная способность человека устремляться к Богу и входить в соединение с Ним, превосходя и преображая собственную природу, часто называется "умной" способностью, а сама деятельность стяжания благодати называется "умным деланием". Однако термины "умное", "ум" понимаются здесь, как мы уже замечали, отнюдь не в обычном значении одной из природных способностей человека, но снова, как и в случае "сердца", в значении обобщенно-символическом. Очень ясно об этом говорит сам Григорий Палама: "Мы называем эту способность (способность к соединению с Богом) умной, но в действительности она превышает ума" (I, 3, 33). Если "сердце" в словоупотреблении православной аскетики обозначает способность человека собирать всего себя в единый внутренний центр, то "ум" в этом случае обозначает способность человека превосходить себя, входить в соединение с благодатью и облекаться в божественное бытие. Или так еще: "сердце" - способность человека быть цельностью; "ум" - способность быть цельностью, стремящейся к Богу и соединяющейся с Ним; когда "сердце" собирает всего человека в единое целое, "ум" это целое устремляет к Богу и в синергии с Ним претворяет в новую, высшую природу. И обожение, включающее в себя и "работу сердца", и "работу ума", представляется, наконец, во всем своем полном виде как двуединый процесс самособирания и благодатного самопревосхождения человека.

Из этой беглой картины аскетической антропологии отчетливо выступают два ее кардинальных отличия: *ее динамизм и онтологизм*. Большинство антропологических учений предполагает, что человек наделен заданной, неизменной природой, и его духовное назначение заключается лишь в следовании этой природе, верном и полном ее раскрытии. Реализуя свое назначение, человек, конечно, изменяется - но это изменение ограничивается здесь одним эмпирическим уровнем: оно включает в себя только развитие природных свойств, раскрытие возможностей, заложенных в человеческой природе - сама же природа остается постоянной. Человек есть то, что он есть. Но, наряду с этим, в европейской мысли имелось издавна и представление о природе, которая

не равна себе, которая исступает из себя и превосходит себя. Эта динамичная самовозрастающая природа отождествлялась с разумом, который обособлялся от человека, изымался из антропологии и делался центральным и автономным предметом отвлеченной метафизики.

Аскетическое же умозрение, вырастая сугубо из опыта, из практики углубленного наблюдения и активного преобразования человека, *совершенно независимо от метафизической традиции* тоже приходит к представлению о динамичной, трансцендирующей природе. Но то, что западная метафизика приписывает разуму - фундаментальную способность самопревосхождения, - восточная аскетика относит ко всему человеку. Различие кардинально. Реализация способности - теперь не деятельность ума, не *amor Dei intellectualis*, но актуальное преображение естества, микрокосма: процесс, захватывающий все стихии мира. Весь человек - а с ним, в нем и вся тварь - в самой своей сути предстает не "постоянной", а "переменной" величиной, как нечто открытое, требующее своего исполнения в самопревосхождении. Устремляясь к самопревосхождению, человек не изолирован, не предоставлен самому себе (иначе оно попросту невозможно), но связан с иною природой, с Богом, посредством сложной динамики богообщения и богопричастия; в ходе этой богочеловеческой динамики и осуществляется изменение его природы. Главными положениями антропологии здесь оказываются постулаты обожения, рассматривающие человека как динамичную цельность и говорящие не столько о том, "из чего состоит человек", сколько о том, чем (кем) он имеет стать и что ему нужно для этого делать с собою. "Сердце" и "ум", центральные категории этой антропологии, обозначают не столько части состава человека, сколько (вменяемые всему человеку в целом) части его работы, его миссии по отношению к самому себе: начала не статические, но динамические. И наконец, эта миссия человека, поскольку она переходит пределы здешнего бытия, имеет глубокое онтологическое содержание. В обожении меняется тот образ, тот горизонт бытия, к которому принадлежит человек, - и потому оно представляет собою онтологический процесс, а учение о нем, ядро антропологии исихазма, входит непосредственно в онтологию. Теснейшая взаимная связь, взаимная проникнутость и окрашенность онтологии и антропологии - характерная черта православного мирозерцания.