

С.С. Хоружий
**Свет Плотинов
и свет Фавора:
мистика света
в неоплатонизме
и исихазме**

История религиозной культуры неусомненно говорит: в большинстве духовных традиций, школ, практик, одна из ключевых реалий духовного опыта — свет, точнее же — феномены необычных световых восприятий, толкуемые как созерцания некоторого особого света, не принадлежащего никакому естественному, физическому источнику, — «духовного света», как его часто называют. Широкая, почти универсальная распространенность подобных феноменов в пространстве религий и культур служила издавна одним из основных аргументов в пользу популярного воззрения, согласно которому «все религии говорят об одном и том же», и опыт их всех на его вершинах существенно одинаков. На поверку, однако, данный аргумент несостоятелен: утверждения о тождестве «светового опыта» во всем многообразии духовных традиций слишком поверхностны, и при более пристальном анализе, за световыми восприятиями в разных духовных практиках обнаруживается глубоко разный опыт — и более того, разные личностные структуры, стратегии самореализации и т.д. — *en bref, разная антропология*. Ниже мы кратко, тезисно покажем это на примере двух традиций, где «световой опыт» наиболее артикулирован, — античного неоплатонизма и православного исихазма. Более полное обсуждение темы можно найти в моих работах (в первую очередь, в статье «Концепты духовной практики и отверзания чувств», вошедшей в книгу «О старом и новом», СПб., 2000).

В тройственном строении неоплатонического пути восхождения Души к Единому (Катарсис — Хаплосис — Эносис) созерцанию отвечает высший этап, Эносис, соединение. Выделим главные свойства этого созерцания, какими они представлены в «Эннеадах».

1. Первое из таких свойств выражено уже в названии этапа. На высших стадиях духовного опыта, созерцание есть и соединение с созерцаемым: это фундаментальное положение мистического дискурса, впервые найденное у Платона в «Тимее» (Tim 90 d3), усиленно утверждается и многосторонне обсуждается Плотинином. Ср., напр.: «Исчезает всякое двойство... созерцающий отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, ... сливается с ним воедино... сам становится тем, что есть созерцаемое»¹.

2. Что же есть созерцаемое? Свет Плотина — разумеется, не чувственный, физический свет, природа и все главные его свойства со-

вершенно иные. Единое, представляющее как Свет, — «световой шар», стихия света, обладающая определенным устройством, в котором в точности репрезентируется парадигма всеединства. Именно эта световая репрезентация в «Эннеадах» и явилась первым развернутым описанием всеединства в мировой философии. Вот некоторые ключевые места описания: «В сверхчувственном мире... нет ни тени ни чего-либо такого что преграждало бы созерцание... свет тут со всех сторон встречается со светом, так что каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит все прочее, каждая из них везде, каждая есть всё и всё заключается в каждой — везде один необъятный свет, одно чистое сияние. Тут есть свое солнце и всяческие звезды, из коих каждая есть солнце, и все вместе суть солнце»².

3. Из этих свойств уже явствует и главное о созерцающем — о душе или уме, восходящих к Единому. Прежде всего, для сопоставления с исихазмом надо подчеркнуть очевидное: *созерцающий — отнюдь не человек!* Телесное естество человека резко отделено от духовного в человеке, и одно из важных заданий духовного — блюсти и еще усиливать эту отделенность. Исключительно душа или ум, но никак не тело, в родстве с Единым и проходят путь возвращения к Нему, завершаемый созерцанием Его. Далее, коль скоро созерцание есть соединение, созерцающий входит, включается во всеединство Света, в «светосферу», и согласно природе всеединства, сам также претворяется в Свет — становится одним из содержаний светосферы, обретая тождественность каждому другому содержанию. «Кто удостоится такого единения, тот ... видит себя просветленным, в сиянии духовного света — даже более — видит себя как самый свет»³.

4. Следует также охарактеризовать способность, или модальность созерцания. Разумеется, она не совпадает со способностью чувственного зрения. В платонической и неоплатонической логике, способность созерцания в сверхчувственном, умопостигаемом мире есть совершенный первообраз способностей восприятия, а равно и познания в мире эмпирическом: эти последние должны рассматриваться как несовершенные, ущербные исхождения, «эманации» определенных предикатов умопостигаемой реальности, в которой восприятие и познание, а также и все модальности восприятия между собою тождественны. Тем самым, эта способность есть первообраз не одного лишь зрения, но всех модальностей чувственного восприятия, телесных чувств; а в обратной перспективе реальности эмпирической, созерцание Света представляется как соединение, синтез этих чувств, «синестезис» (термин Плотина, который можно интерпретировать как некое обобщенное все-восприятие).

5. Для нашей компаративной темы стоит отметить отдельно одну черту, раскрывающую далее п. 3. Коль скоро созерцание есть претворение ума в Свет и его (со-)включение в Светосферу как всеединство, — очевидно, что оно не является активностью, направ-

ленной на внешний объект. В силу определяющего принципа всеединства, все его энергии, активности несут не направленность на нечто внешнее, но сосредоточенность в себе, они интериоризованы. Это значит, что Плотинов синэстезис (см. п. 4) имеет двустороннюю, обоюдонаправленную природу: в нем соединились и отождествились способности ума познавать и быть познанным, воспринимать и быть воспринятым. «Для Плотина... когда зрение становится духовным, нет больше различия между внутренним и внешним светом... В свете есть нечто вроде видения самого себя»⁴. Очевидно также, что подобная двунаправленная модальность может толковаться как совершенный первообраз не только познания и восприятия, но с равным правом — еще и *общения*. Однако для Плотина и неоплатонизма такое толкование принципиально исключено, оно в корне противоречит природе неоплатонического Единого. Напротив, с позиций христианства, такое толкование органично и необходимо. Все его предпосылки присутствуют в христианской догматике, и в исихазме оно развертывается многосторонне и закрепляется практическим опытом.

К исихастскому опыту мы и перейдем, ограничиваясь, однако, его высшими ступенями, что подводят к световым созерцаниям. Исихастский дискурс света представлен почти у всех учителей исихазма, от Евагрия Понтика (IV в.) и до наших дней; но на всем этом пути выделяются три автора, кого можно назвать Учителями Света *par excellence*: Макарий/Симеон (IV-V вв.), Симеон Новый Богослов (X-XI вв.) и Палама (XIV в.). Световой опыт у них особенно богат и выражен особенно ярко, развернуто. Но если у двух первых авторов это выражение почти целиком описательно, образно и эмоционально, то у Паламы уже налицо и богословская рефлексия, зрелый концептуально-аналитический подход. Он вполне выдерживает сопоставление с дискурсом Плотина, и, проводя сравнение умной оптики «Эннеад» с исихастским учением о Свете, мы будем опираться, прежде всего, на главный труд Паламы, «Триады» (1339-1341).

В первую очередь, сравнение заставляет нас констатировать немалое родство с описанным выше «световым опытом» неоплатонизма, параллелизм духовных процессов. И в той, и в другой традиции развертывается восхождение к Свету что превыше чувственного, земного света, и это восхождение завершается созерцанием Света. И в той, и в другой традиции созерцание есть в то же время соединение с созерцаемым. И столь же определенно исихазм отличает и отделяет способность созерцания Света от способности чувственного зрения, как и от всех телесных чувств вообще. У Паламы отличие проводится едва ли не скрупулезней, чем у Плотина: его анализ указывает, что созерцание Света отлично не только от внешнего, физического зрения, но и от зрения внутреннего, зрения ума, созерцающего умственные образы: «Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений... Апостолы видели этот Свет даже не разумной силой... Это то, что мы называем

«разумением сверх ума», желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх их обоих... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом... Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом, они чувством видят сверхчувственное и умом — высшее ума, когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят что нам не по силам»⁵.

Усиленное утверждение того, что созерцаемое не только сверхчувственно, но и сверхразумно, уже не согласуется с мистикой «Эннеад», для которой ум, в противоположность телу, несет в себе божественное начало. Здесь сказывается уже различие онтологий неоплатонизма и христианства; и от параллелей и сходств мы переходим к различиям. Весь комплекс их может быть выведен из одного ключевого обстоятельства, вся глубина которого, как правило, недооценивается и не раскрывается в литературе: Свету своих созерцаний исихасты прочно усвоили название *Фаворский Свет*. Утверждаемая здесь связь исихастского светового опыта с евангельским событием Преображения на Фаворе — верная путеводная нить к пониманию этого опыта; и то понимание, к которому она выводит, раскрывает разительные отличия Фаворского света от Света неоплатоников.

Принятое в Православии истолкование Преображения восходит, главным образом, к Максиму Исповеднику и Паламе. В согласии с ним, это священное событие видится как преобразование или превращение, свершившееся с апостолами и давшее им возможность восприятия Божественной реальности; и, как ясно из его описания (Мт. 17, 1-9), это восприятие апостолов может характеризоваться как созерцание-соединение (включение в Божественную реальность). Поэтому событие на Фаворе, действительно, представляет собой евангельский первообраз опыта обожения и опыта исихастских созерцаний. Обладание таковым первообразом исихасты рассматривали как ключевое, определяющее свойство своей аскетической практики. Связь с ним вполне можно передать богословской формулой «образа и подобия» (напомним, что понятие подобия выражает динамический аспект связи, ее актуализацию, воплощение, которые имеют произойти). И в итоге, данное исихастами самоназвание их опыта ведет нас к его определенной квалификации: созерцания в исихастской практике надо рассматривать как особый род светового опыта — *созерцание по образу и подобию Преображения на Фаворе*.

Фаворское Преображение — несомненно, одно из тех основных евангельских событий, в которых сгущенно, квинтэссенциально воплощается Благовестие о новой жизни во Христе. В таких событиях явлена новизна этого способа жизни — прежде всего, новизна по отношению к главным прежним способам, эллинскому и иудейскому. Поэтому, когда в эллинском духовном русле возник неоплатонизм, Преображение не могло не оказаться радикально «не-неоплатоническим» событием, немислимым в мире Плотина. И вслед за ним, радикально отличным от всего, что совершается в этом мире,

иноприродным ему, оказывается и «созерцание по образу Преображения». Нетрудно в этом наглядно убедиться.

Преображение совершается с учениками, что пришли на Фавор и переживают происходящее всем своим цельным существом; иконография Преображения ярко передает эмоциональные и телесные, кинестетические измерения события. Равным образом, в исихастском «созерцании по образу Преображения» человек участвует всем своим существом; по часто приводимой цитате, «тело вместе с душою проходит духовное поприще» (Палама/Максим Исповедник). Опыт же неоплатоников — сугубо интеллектуальное созерцание, истово очищаемое и отделяемое от всех влияний телесности (см. выше п. 3). Отличие известное и банальное, но которое надо напомнить: перед нами водораздел меж двумя типами мистических практик — мистикой спекулятивной и мистикой холистической. Здесь неоплатонизм и исихазм — по разные стороны. Исихастское Умное Делание — принципиально холистическая практика, которая заведомо не могла быть заимствована у неоплатоников, но длительное время вырабатывалась в самой исихастской среде. В частности, и холистическое созерцание заведомо не может быть идентично чисто интеллектуальному созерцанию. Ниже их различия будут видны конкретной.

Фаворское Преображение вполне по праву рассматривается как созерцание; но это — новое и особое созерцание, для которого даже формула «созерцание-соединение» весьма недостаточна. В евангельском описании, событие предстает, прежде всего, как интенсивное *общение*, личное и диалогическое. Созерцание-соединение учеников с Божественною реальностью есть их включение в эту реальность как в мир общения, где пребывают «Моисей и Илия, с Ним беседующие» (Мф. 17, 3). И они включаются не как безгласные наблюдатели, все синоптики сообщают реплику Петра — и это значит, что человек в *христианском* созерцании-соединении (обоении) — участник общения, диалога с Богом. Здесь — самое резкое различие с неоплатонизмом: устремление ума к Единому и созерцание-соединение с Единым — принципиально не обоюдный процесс, ему полностью чужды диалог и синергия (согласное действие Бога и человека, ярко рисуемое Паламой в финале приведенной цитаты из «Триад»). Все это «для эллинов безумие».

Но можно продвинуться и дальше. По содержанию, реплика Петра (Мф. 17, 4) — его личное мнение и личная инициатива, на ней печать его личности; и отсюда — крайне существенный вывод: в событии Преображения оставалась сохранена идентичность человека, его личностная уникальность. Это свойство евангельского образа затем переходит и в «созерцание по образу Преображения», в исихастскую практику, о чем ясно свидетельствует Макарий/Симеон: «Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем существе»⁶. Здесь в полной мере проявляется персонализм христианской онтологии, главное отличие христианства как «рели-

гии Личности». Исихастская практика — не только холистическая, но, что важнее, *личностная* практика. Ее высшая ступень, «созерцание по образу Преображения», есть созерцание-соединение с Божественной Личностью, Ипостасью; и, в отличие от соединения с Единым, такое соединение есть процесс личностного строительства, конституция личности: без утраты собственной идентичности, «залога личности», человек входит, включается и претворяется (хотя не сущностью своей, а энергиями) в бытие личности как таковой, Ипостаси, в «личное бытие-общение», по формуле современного православного богословия. И в этом претворении человек сам конституируется в личность, «лицетворяется» (термин Л.П. Карсавина). Личностные измерения соединения сочетаются со световыми: соединение-претворение осуществляется в опыте световых созерцаний, и именно Светом совершается в человеке личностное строительство, ибо Божественный Свет «актуализует в нас ипостасное начало», как говорит современный исихастский учитель игумен Софроний (Сахаров). Не требует доказательств, что все описанные личностные аспекты исихастского созерцания-соединения полностью отсутствуют в неоплатоническом созерцании. Сопряжение начал Света и Личности, световой и личностной икономии — сугубая принадлежность христианства.

Холистический и личностный характер исихастского светового опыта имплицитно еще немало отличий от аналогичного неоплатонического опыта. Нам нет, однако, необходимости их описывать, ибо вся глубина расхождения двух традиций и двух формаций опыта уже ясна. Как явствует из рассмотрения личностного содержания исихастских созерцаний, их опыт — конститутивный опыт, в нем формируются структуры личности и идентичности человека. Тождество опыта Света и опыта личного общения, конституирующего человека: в этом сама суть того нового рода светового опыта, что дан в «созерцании по образу и подобию Преображения». В этом же — суть всех отличий Фаворского Света и Света Плотинова. Два рода Света и световых созерцаний отвечают не просто разному опыту, но разному *конститутивному антропологическому опыту*: за ними стоят разные личностные структуры, разная персонология и антропология. Коротко — разный человек!

Конечно, различие персонологических структур (парадигм конституции человека, моделей идентичности, модусов субъектности и т.п.) в разных эпохах и культурах — общее место. Но мы показали, что это различие в полной мере присутствует и сказывается также в феноменах мистического опыта, в той сфере, где старая наука видела только общность и универсальность. И надо сказать в заключение, что такой показ сегодня нужен и актуален, поскольку старые позиции еще зачастую воспроизводятся. Сплошь и рядом исихастскую духовность, мысль Паламы относят к руслу неоплатонизма, что возможно лишь в рамках классической метафизики, старого спекулятивного и эссенциалистского дискурса, игнорирующего опытные основания мысли. Лишь игнорируя всецелую принадлеж-

ность Паламы к миру исихастской практики, холистической и личностной, в противовес мистике неоплатоников, можно быть слепым к бесспорному факту: *«Триады» — размежевание с «Эннеадами», а не следование им!*

Как мы видим здесь, наша узкая и специальная тема выводит к широкой и принципиальной проблематике, как компаративистского, так и чисто философского характера. Процесс «преодоления метафизики» в европейской мысли XX в. имел феноменологический мейнстрим: эссенциалистское и постулативное философствование преодолевалось путем нового обращения к опыту, «к самим вещам», *zu den Sachen selbst*, по знаменитому девизу Гуссерля. Это обращение включало новую углубленную рефлексии опыта и новую оценку его роли. В философии эти феноменологические задания, в целом, были давно выполнены, и процесс ушел дальше, так что, скажем, в конце 20 в. Фуко и Делез уже преодолевают феноменологию — при этом полностью учитывая ее уроки. Но, помимо философии, классическая метафизика и ее эссенциальный дискурс составляли эпистемологическую базу и для всего комплекса гуманитарного знания. Различные гуманитарные дискурсы имеют очень разные опытные основания, и в каждом из них задачи переосмысления опыта и переоценки его роли должны ставиться по-своему. Поэтому весьма по-разному протекает и выполнение этих задач; и в иных секторах гуманитарной науки «преодоление метафизики» еще не закончилось до сих пор. Так, в частности, обстоит дело и в исследованиях по истории религиозной мысли и духовных традиций. Наша тема — одна из многих, в исследовании которых преобладают еще стереотипы классической метафизики. Есть целый ряд близких компаративистских тем, что находятся в том же положении: исихазм («паламизм») и псевдо-Дионисий, исихазм и западная мистика (в частности, исихазм и Экхарт), исихазм и классический немецкий идеализм и др. Сегодня все это — открытые проблемы, которые обсуждаются активно, но большей частью — на устаревшей классической основе. Лишь полный учет роли исихастского опыта, притом, в современной его трактовке, создаст предпосылки для их адекватного решения.

Обратить внимание на этот общий аспект научной ситуации — побочная, но также существенная задача этой заметки.

Sergey Horuji (Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences)

Plotin's light and the light of Thabor: the mystics of light in neo-platonism and hesychasm

A brief comparative analysis is presented of the mysticism of Light in hesychast and neo-platonist traditions. The widespread opinion that hesychast mystics of Light coincides basically with the neo-platonist one if found to be not correct. It is shown that the principal factor, which determines the nature of the hesychast experience of the contemplation of Light is the connection (stated by hesychasts) of this experience with the Event of the Transfiguration of Christ on the Mount Tabor.

- 1 Плотин. Эннеады. VI 9, 11; VI 9,10. СПб., 1995. С. 291
- 2 Там же. V 5, 8. С. 124.
- 3 Там же. VI 9, 9. С. 290.
- 4 П.Адо. Плотин или Простота взгляда. М., 1991. С.67.
- 5 Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 79, 89, 300, 82, 338.
- 6 Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М., 2002. С. 652.