

ВИЗУАЛЬНЫЙ ОПЫТ И ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ОПЫТ В ПРАКТИКЕ ИСИХАЗМА¹

С.С.Хоружий

Семинар «Пространственные иконы» под руководством А.М. Лидова, 22 апреля 2008 г.

Лидов А.М.: Мы начинаем наш очередной семинар. Вначале разрешите вас всех поздравить с небольшим, но значимым юбилеем. Сегодня Эммануилу Канту исполняется 285 лет. Мы не подгадывали, скажу честно, но выяснилось, что в этот день памяти крупнейшего философа Нового времени у нас выступление одного из самых интересных философов нашего времени. А также я думаю, все помнят, всем нам в этой стране рассказывали с детства, что сегодня день рождения вождя и учителя – Владимира Ильича Ульянова. Почему-то раньше я никогда не обращал внимания, что эти два человека родились в один день. И когда я осознал, что эти две даты совпали, это натолкнуло на не слишком глубокие, но все-таки любопытные размышления о том, что же человек может сделать за свою жизнь. Вот есть Кант, и все, что им сделано, есть то, чем мы, как представители человеческого рода, можем гордиться. И есть другой человек, который принес в мир такое количество разрушений и страданий.

Переходя к теме нашего сегодняшнего семинара и представляя нашего докладчика, мне хочется сказать, что Сергей Сергеевич Хоружий, несомненно, один из самых значительных современных российских философов. Он тоже сделал из своей жизни миф, которым мы все так или иначе можем гордиться. Потому что в условиях, казалось бы, минимально способствующих какой бы то ни было умственной деятельности и творчеству в области философии, в период, когда фактически ничего нельзя было напечатать и даже высказать публично, здесь, в России, если точнее, в Советском Союзе появилась, на мой взгляд, одна из наиболее интересных философских концепций последних десятилетий. Я имею в виду синергийную антропологию. В контексте нашего семинара хочу подчеркнуть, насколько глубоко и парадоксально совпадают наши интенции. Концепция нашего семинара: попробовать установить пространство диалога, некий мост, между византийской традицией, византийским пониманием пространственных икон и поисками новейшего искусства. Понимая, естественно, все их различия, антагонистичность, принадлежность к совершенно разным культурам и типам сознания, но все-таки осознавая, что есть нечто невероятно важное, что может сблизить эти внешне столь непохожие явления. И парадоксальным образом раньше, чем у нас, такое же направление поисков возникло в рамках синергийной антропологии. В 70-е годы была группа философов, в которую помимо Сергея Сергеевича Хоружего входили Бибахин и Ахутин. Они осознали, насколько традиция византийского исихазма, осмысленная в рамках, контексте современной философии, в том числе и идей Мартина Хайдеггера, может быть важна, актуальна и может вдохновлять как один из путей развития современной мысли и новейшей философии. Надо сказать, что когда я читал материалы, связанные с возникновением Института синергийной антропологии, я также не без улыбки заметил, что это явление, как и многие другие, родилось как некий миф и перформанс одновременно. Новая теория в основе своей возникла в результате так называемой «ночи о Паламе», когда в 1976 г. три молодых философа на даче в подмосковных Жаворонках всю ночь проговорили о Григории Паламе и утром, как бы завершая эту потрясающую ночь, в результате которой возникла концепция синергийной антропологии, все вместе, втроем, совершили заплыв в ближайшем озере. Это ли не

¹ Совместное заседание научных семинаров Российской Академии Художеств под руководством А.М.Лидова и Института Синергийной Антропологии 22 апреля 2008 г.

фантастическая художественная акция? Пожалуй, не буду больше отнимать ваше время и предоставлю слово нашему гостю. Я надеюсь, что после его выступления у нас будет повод для взаимно интересного разговора.

Пожалуйста, Сергей Сергеевич.

Хоружий С.С.: Благодарю. Алексей Михайлович очень выпукло и многомерно очертил все значение нашего сегодняшнего события. Так все стало выглядеть внушительно, что мне захотелось к этому добавить и еще одну грань, близкую к науке иеротопии. У сегодняшней нашей встречи есть, на мой взгляд, если и не иеротопический, то, во всяком случае, культурно-топический аспект. В нашем семинаре - это неподалеку, на Волхонке - мы разбираем духовные практики. Здесь, на Пречистенке разбираются практики визуальные, практики сакральной пространственности, иеротопические. И вот две улицы решили сойтись и устроить совместное заседание. Тут явно заложено некое культурное и научное означивание соответствующих пространств, заложено культурно-топическое событие. Поэтому, когда Алексей Михайлович пригласил меня сделать доклад в его семинаре, я понял, что тема, конечно же, предопределена этой культурной географией. Требуется выяснить отношение этих двух видов практик человека. Оба вида принадлежат к религиозной сфере, и выяснение их требует очень основательного в нее углубления. Однако культурная география диктует и свой стиль. Мы заседаем в краях старой философской Москвы, кружков и салонов Серебряного Века – и мне, читая доклад в Пречистенской Части, определенно, следовало бы его назвать как-нибудь этак - «Этюд из анатомии религиозного сознания». Примем сей перл в качестве подзаголовка доклада – после чего наконец перейдем к делу.

Моя тема обширна: выяснение отношений двух видов практик разворачивается в очень объемистую проблематику. Первоначально я предполагал относительно полно рассмотреть отношения исихазма и с опытом визуальным, и с опытом сакральной пространственности. Естественно выделяются три топоса этого рассмотрения, которые можно обозначить такими главными словами православной религиозности как *Евхаристия*, *икона* и *храм*. Наметив такую программу, я, однако, узнал, что регламентом семинара мне отводится для доклада всего около 45 минут – и понял, что эту программу, увы, необходимо ужать. Необходимейший минимум во всей теме составляет, несомненно, проблема визуальности, визуального опыта. Поэтому *топос иконы* мы рассмотрим в первую очередь; прочие же проблемы – насколько позволит время, хотя материал по ним мною и подготовлен.

Итак, наша первая тема – исихазм и визуальные практики, в частности, исихазм и иконопочитание. Тема давняя, но чаще всего остававшаяся предметом лишь беглых замечаний, которые нередко облекались в форму ворчливых подозрений со стороны не особых доброжелателей исихазма. Время от времени в православном народе кто-нибудь говорил, что де эти исихасты, отшельники, они иконам православным не молятся, они и во храм не ходят. Напротив, приверженцы традиции, ее защитники на это замечали, что никаких противоречий ни с культом икон, ни с храмовым благочестием Православия в исихазме нет, у подвижников-исихастов и то, и другое соблюдается. Но каких-либо основательных рассмотрений сюжета мне не известно. Я полагаю, в греческом православии эта тема не могла не вызывать внимания, и какие-либо исследования там должны быть, но покамест мы его плохо еще знаем. У нас же в России подобных исследований я не встречал (хотя, впрочем, и не производил тщательных разысканий). Поэтому в своем докладе я попытаюсь представить нудный и пунктуальный разбор темы с самого начала. Нудность, вероятно, вызовет некоторое неудовольствие, но для дела, я думаю, она полезна. Но прежде всего потребуется вводная часть: необходимо хотя бы кратко описать, что такое концепция духовных практик в синергичной антропологии. Эта часть снова может вызвать неудовольствие, но уже только половины собрания. Участникам семинара Института

Синергийной Антропологии концепция духовных практик давно знакома, но в семинаре Алексея Михайловича она не излагалась, и потому хотя бы краткие сведения о ней требуются.

С нее и начнем. Вопрос первый: в чем значение духовных практик? Почему на них оказался сконцентрированным интерес современных антропологических исследований? Дело в том, что в современной мысли, не только антропологической, но и шире – философской и социальной мысли, в пространстве европейской культуры, происходит процесс напряженных поисков новой антропологии, нового образа человека. Старый, классический европейский человек, увы, приказал долго жить. И, кстати, среди нас здесь присутствует человек, Олег Кулик, в деятельности которого проводы классического европейского человека очень активно инсценировались и демонстрировались, с большой наглядностью. Демонстрировалось, что нынешний человек с классическим европейским человеком имеет уже очень мало общего. А в тех духовных практиках, что развивались мировыми религиями, заключен именно иной, неклассический образ человека, неклассическая антропология. Постепенно это было осознано. Чем дальше, тем больше, тем интенсивнее, с весьма разных сторон, к области духовных практик привлекается внимание, и они признаются одним из главных, наиболее обещающих эвристических ресурсов антропологической мысли.

К научному руслу, ориентирующемуся на духовные практики, принадлежит в России синергийная антропология. В европейской науке весьма близкое направление представляет теория практик себя, которую развивал Мишель Фуко в последние годы своей жизни. Он наметил очень широкую программу, сумел довольно много в ней продвинуться, но, увы, оставил ее глубочайше незавершенной, на многоточии. Исследования, ориентирующиеся на духовные практики и на практики себя, оказываются в плодотворном взаимодействии. Западному разуму оказывается ближе концепция практик себя. Духовные же практики – определенный подкласс или подвид практик себя, более обязательный и строгий тип антропологических практик. Но есть и заметные отличия между антропологией духовных практик и тем антропологическим мышлением, которое сегодня преобладает на Западе.

Европейский разум расстался с идеей человека как такового, с идеей общечеловеческого, универсально-человеческого. Как говорит Делез, «Нет универсального, есть только сингулярное». Такая позиция вполне согласуется с тем, чтобы поставить в центр практики себя. В практиках себя развиваются определенные способы конституирования себя человеком. Они могут быть бесконечно разнообразны, и, вообще говоря, любой вид практик себя может быть положен в основу конституции человека. Так появится некоторый вид человека, некоторое человеческое меньшинство, определяющее себя культивированием данной практики. Принципиальная позиция западного сознания в том, что все такие меньшинства абсолютно полноправны и равноправны, и нет никаких универсальных, общечеловеческих категорий, этических или любых других, которым эти меньшинства и их любимые практики должны были бы соответствовать. Такое сознание ориентировано на образ человека как сугубой сингулярности и на человечество, распавшееся в совокупность меньшинств, которые собственно не соединяются ни в какое «человечество», ибо нет таких общих черт, какие можно было бы приписать всему этому «человечеству». Подход духовных практик не идет по пути распада. В духовных практиках культивируются такие способы конституции человека, в которых человек реализует себя еще все-таки в категориях всеобщего. Он сопоставляет себе и своему существованию такие старинные понятия как горизонт человеческого существования, способ бытия человека, онтологические измерения человеческого существования. Для западной мысли (хотя, разумеется, и не всей), все это – такие аксессуары и такой антураж, с которым она уже решительно рассталась. Однако антропология, которая строится на духовных практиках, с ними не расстается. Здесь еще существует человек как таковой.

В эмпирическом плане, термин «духовные практики» объемлет практики, созданные мировыми религиями. Весь их круг достаточно узок. Каждая из великих мировых религий выработала определенную собственную духовную практику. В христианстве, это православный исихазм (в ареале западного христианства сюда несколько приближается иезуитская система духовных упражнений, но, тем не менее, как я показываю, она не является чистой духовной практикой). Затем это исламский суфизм и комплекс дальневосточных практик, различные школы йоги, из которых наиболее чисто выстроенный и высокоорганизованный пример являет собой тибетская Тантра, даосизм, Дзэн. И на этом репертуар духовных практик, полностью сформированных, почти заканчивается.

В плане же антропологическом, духовная практика есть процесс последовательного самопреобразования человека, который направляется к достижению некоторого «высшего духовного состояния». Эта цель процесса не располагается в горизонте эмпирического существования, и потому для нее обычно употребляется не термин «цель», а специальный греческий термин «телос». Телос практики - это та точка, в которой практика встречается с комплексом основных вероучительных представлений соответствующей религии, присущих ей представлений об абсолютном божественном бытии – ибо именно эти представления определяют, куда же человек направляет свое самопреобразование. Итак, духовная практика есть практика, в которой человек реализует устремленность к Телосу, и как таковая она несет в себе чистый квинтэссенциальный опыт своей религии, она служит ее духовным ядром, стержнем соответствующего способа религиозной жизни.

Из многих следствий, что вытекают из столь специального характера этой антропологической практики, сейчас я упомяну единственную особенность. Коль скоро практика должна направлять человека к чему-то, что отсутствует в горизонте его сознания и опыта, то для прохождения пути к Телосу человек должен быть снабжен полной путевой инструкцией. Эту путевую инструкцию я называю аристотелевским термином органон, ибо, как выясняется, она точно соответствует этому понятию. В качестве своей путевой инструкции, практика должна выработать полный свод правил, которые определяли бы, как организовать ее опыт, каковы условия его правильной постановки, как следует продвигаться от одного этапа к другому и как на этом пути преодолевать возникающие препятствия и ложные явления. Когда цель неведома, или точнее, ведома лишь в некой очень частичной степени, то в горизонте человеческого опыта с неизбежностью возникают разнообразные ложные явления: такие, которые напоминают правильное продвижение к Телосу, но на самом деле им не являются. Тончайшей задачей практики является распознавание этих ложных явлений. Это – критически важная часть, которая также должна быть в органоне практики; практика должна снабдить себя полной системой критериев правильного опыта и процедур проверки, основанных на этих критериях. Сообщество, которое культивирует данную практику, рассматривает весь свой опыт, толкует его и помещает в совокупный компендий опыта или фонд, который передается, транслируется во времени – в следующие поколения адептов практики, а в пространстве – в новые образующиеся ее очаги.

Таким образом, необходимость органона – существеннейшее отличие духовных практик, которое выделяет их из всех антропологических практик. В частности, в общей теории практик себя такого органона не предполагается, и у Фуко мы этого понятия не найдем.

Весьма важен следующий момент, в котором выражен неклассический характер видения человека в духовных практиках. Эти практики рассматривают человека как существо энергийное, которое полностью характеризуется своими энергиями. Никаких отвлеченных характеристик, которыми человека описывает европейский философский разум, духовные практики человеку не сопоставляют. Духовная практика рассматривает человека в его проявлениях, описывает его как полную систему всех его проявлений,

которые в Православии именуется обычно энергиями. Практика прослеживает, как изменяется эта система проявлений человека (а она постоянно изменяется, она в высшей степени мобильна и подвижна), и главное, она осуществляет управление этими изменениями. Духовная практика – это наука управления всем множеством проявлений человека. Это множество синергийная антропология называет «энергийным образом человека». Энергии различаются, во-первых, своим происхождением: физические, психические, интеллектуальные энергии, во-вторых, своей направленностью; и их совокупность представляет собой некоторую конфигурацию разнонаправленных и разнородных энергий. Практика проходит определенные ступени, и каждой ступени отвечает определенный тип энергийного образа. Наука же практики состоит в том, чтобы один тип энергийного образа суметь преобразовать в другой, который соответствует очередной ступени практики, затем в следующий, и так далее, выстраивая восхождение к Телосу. На определенных этапах восхождения начинают происходить необычные, и даже попросту невозможные вне духовной практики, антропологические явления. С человеком начинают совершаться такие изменения, которых он не мог бы достичь одними лишь собственными сознательными усилиями: начинается некоторая спонтанная антропологическая динамика. Энергийные конфигурации человека начинают (если все правильно выстроено и органон практики соблюдается) спонтанно трансформироваться одна в другую, в соответствии со структурой пути практики. Начинается процесс спонтанной генерации энергоформ высших ступеней практики. Синергийная антропология, внимательно занимаясь этим, находит в этой спонтанной динамике известное сходство с определенным типом физических процессов, который изучается в синергетике. Сходства и различия синергийных и синергетических процессов – особая тема. Язык не лжет, и близость терминов за собой имеет некоторую реальную общность. Сказанным можно ограничить рассказ о духовных практиках вообще. Рассматривать ближе мы будем практику исихастскую.

Исихазм, как я полагаю, можно рассматривать как образцовую, эталонную духовную практику – ибо в нем органон очень точно артикулирован, зафиксирован и подробнее представлен в великом компендии текстов под названием «Добротолубие». Правда, на специфическом аскетическом языке, который надо уметь читать. Соответственно, в исихастской практике мы найдем ступенчатый процесс продвижения к ее Телосу, духовно-антропологический процесс. Он представлен с максимальной подробностью, и вся его антропология очень неплохо изучена.

Уже в раннем исихазме было на опыте обнаружено, что практика развивается в ступенчатой парадигме, проходит определенные ступени, отчетливо различающиеся между собой. Поэтому первый же трактат, где она была систематически описана, назывался «Райская Лествица», а его автор остался в традиции под именем Иоанна Лествичника. Лествица начинается от «Врат Духовных» – начального этапа, где совершаются антропологические события, обозначаемые такими терминами как *обращение*, *покаяние*. Очень также уместен греческий термин *метанойя* - умопремена. Духовная практика осознает себя как стратегия, альтернативная по отношению ко всему эмпирическому, обыденному существованию. Здесь очень естественна пространственная метафора. Все обыденные стратегии можно представлять как такие, которые располагаются в горизонтальной плоскости, тогда как духовная практика - стратегия, которая выбирает вертикальное устремление. Так вот: чтобы стать способным из всего многообразия засасывающих человека горизонтальных стратегий выбраться в стратегию альтернативную, вертикальную, необходимо, чтобы с человеком произошла именно умопремена - кардинальная перемена строя сознания. Именно этот смысл и несет *метанойя*.

Далее следуют ступени восхождения. Они выделяются разными авторами в разном числе – точной, однозначной фиксации и схоластической номенклатуры ступеней исихазм достичь не стремится. Существенны крупные элементы Лествицы, которые естественно

выделяются из самой сути дела. Вначале человек занят формированием, становлением своей вертикальной стратегии. Заботы его в том, чтобы закрепить альтернативность избранной стратегии, окончательно совершив отрыв из области горизонтальных стратегий. Тем самым, его сознание еще в основном ориентировано долу - к тому миру, который он оставляет. Затем, когда эти задачи благополучно решены, следующая задача – она занимает центральную часть ступеней практики – в том, чтобы выработать способность продвижения по вертикали, то есть актуального продвижения к мета-антропологическому Телосу практики.

Когда достигнута некоторая ступень-конфигурация, как перейти к следующей, если эта следующая выше в бытийном, онтологическом измерении? как совершить актуальное онтологическое продвижение? Очевидно, требуется определенная движущая сила, требуется некоторый движитель. Созданием этого антропологического и онтологического движителя и занята центральная часть практики.

Как найдено было из опыта, роль движителя способно играть специфическое соединение двух антропологических активностей - внимания и молитвы. При этом, молитвою, если она принимает определенную форму, совершается собственно вертикальное восхождение, в котором человек достигает встречи, открывания себя к энергиям Инобытия, энергиям Телоса. Внимание же должно обеспечивать условия для нужной формы молитвы. Оно создает и поддерживает обустройство молитвенного пространства: следит за тем, чтобы во внутренней реальности человека сохранялось бы такое пространство, в котором молитва могла совершаться, не испытывая помех и препятствий, не прерываясь и становясь непрестанной. Как известно, непрестанная молитва – это и есть специфический род молитвы, развиваемый исихазмом. Непрестанность - критически важное качество, к которому мы еще вернемся, когда перейдем к главной теме, к отношениям с визуальным опытом. Непрестанность молитвы несет аккумуляцию энергии, энергичную интенсификацию процесса, повышение его температуры, так сказать. Эта аккумуляция энергии и оказывается тем, что требуется для выстраивания высших ступеней исихастской Лествицы. Таким образом, сцепка активностей молитва – внимание и делает достижимой встречу с энергиями Телоса. И именно энергии Телоса, *благодатные Божественные энергии*, в православном словаре, религиозное сознание признает действительными движущими силами духовного восхождения.

Когда сцепка активностей создана и действует, тогда и начинаются упомянутые антропологические эффекты. Духовно-антропологический процесс становится, как говорили исихасты, самодвижным, что в точности означает – спонтанным. Начинается упомянутая спонтанная генерация энергичных форм, которая выводит человека в область непосредственных подступов к Телосу. В исихастской традиции Телос идентифицируется как обожение - совершенное соединение всех энергий человека с энергиями Божественными. Совершается претворение человека в горизонт Божественного бытия, которое в Православии понимается и опытно испытывается как бытие личности, личное бытие, способ самореализации которого есть совершенное бытийное общение Ипостасей. Природа этого онтологического общения передается византийским богословским понятием *перихорезис*. Поскольку слово женского рода, то его калька предпочтительней в варианте *перихореза*. Приближение к Телосу-обожению включает в себя целый комплекс кардинальных изменений человеческого существа. Эти изменения, в первую очередь, совершаются с перцептивными модальностями человека, и потому их рассмотрение уже прямо относится к нашей главной теме, к отношениям с визуальным опытом. К этой теме нам пора и переходить.

Исихастская традиция составляет часть религиозной традиции. Религиозная же традиция – необычайно широкое и гетерогенное явление. Она объемлет литургическую и богослужebную жизнь церкви, догматику и богословие, церковную иерархию и церковные

институты. В этом церковном пространстве культивируется обширный комплекс религиозных практик - участие в таинствах церкви, практики литургического благочестия, храмового благочестия, иконопочитание, многочисленные формы молитвы, которые отличны от умного делания. Сюда же можно добавить разнообразные требы, обряды и все вообще, что образует богатую фактуру практической православной церковности. Соответственно, встает необходимый вопрос: каковы отношения между исихастской практикой и всеми этими практиками, с которыми она соседствует в церковном пространстве? Вопрос этот задавался в аскетической литературе не так уж часто и преимущественно на практическом уровне, как вопрос об отношении исихастов к обычным, всеобщим формам православной религиозности. Но вопрос, разумеется, существует и на антропологическом уровне. Все названные виды практик связаны с какой-то своей антропологией. И априори отношения каждой из этих практик с практикой исихазма могут быть различны в самом широком диапазоне – от вхождения в состав исихастской практики до прямой с ней несовместимости. Антропологическая проблема заключается в выяснении этих взаимоотношений. Однако комплекс религиозных практик сам очень разнороден, очень пестр, и его антропологический анализ – задача совершенно необозримая. Необходимо выделить главные, фундаментальные элементы из всего многообразия практик, и эти элементы, как легко согласиться, сосредоточиваются в тех трех ключевых топосах, которые мной были обозначены в начале доклада: в топосах *Евхаристия – икона – храм*. Виды опыта, связанные с этим фундаментальными элементами, суть опыт визуальный и опыт пространственный. Их отношение к исихастскому опыту и является непосредственной проблемой. Визуальный опыт мы сейчас и рассмотрим. В случае пространственного опыта проблема ставится несколько иначе и требует привлечения некоторых новых понятий. Надеюсь, что и на него хотя бы малое время у нас останется.

Итак, начнем последовательное выяснение отношений визуального опыта и опыта исихастского. Исихастский опыт есть опыт самопреобразования, опыт внутреннего личностного строительства, которое последовательно продвигается по исихастской Лестнице. Каковы роль и место визуального опыта в этом продвижении? Чтобы в этом разобраться, надо войти в сам исихастский дискурс, рассмотреть его описание Лестницы и выделить элементы, относящиеся к визуальному опыту, несущие визуальность. Но в этой работе следует, прежде всего, учесть одну важную особенность. Не только исихастский дискурс, но и вообще европейское сознание унаследовало от греков одну стойкую и специфическую черту: примат зрительного, оптического дискурса. В зрительной парадигме, в оптическом дискурсе мы привыкли описывать самый широкий спектр явлений, которые, вообще говоря, совсем не принадлежат к сфере зрительного, визуального опыта ни в смысле физического зрения, ни в смысле зрения внутреннего, т.е. зрительного воображения. Деятельность разума мы *рассматриваем* (кстати, вот и живой пример!) по преимуществу как узрение, познание – как видение; в оптическом дискурсе описывается и работа интенционального сознания, которое фиксирует определенный внутренний предмет и производит на него аккомодацию и фокусировку. Исихастское сознание имеет в своей работе существенные сходства с интенциональным сознанием.

Исихастский дискурс полностью воспринимает эту греческую наследственность, примат оптики. Поэтому, чтобы выяснить истинную роль в нем визуального опыта, нужно, прежде всего, научиться отсекающей такой оптический дискурс, который на поверку не передает визуального опыта. Мы быстро обнаруживаем, что в дескрипции процесса духовного восхождения в исихастском дискурсе множество именно таких оптических описаний, которые в действительности не отвечают визуальному опыту. В частности, такие элементы исихастского опыта как внимание и трезвение описываются всегда в оптическом дискурсе. Именно они близко родственны интенциональному сознанию в феноменологии, тому, что феноменология называет интенциональным всматриванием. И, аналогично последнему, они тоже не принадлежат к сфере визуального опыта. Вот типичный пример:

старец Василий Поляномерульский, учитель преподобного Паисия Величковского, пишет так: «Когда ум стоит сверху сердца и внутри его совершает молитву, тогда он как царь, сидя на высоте, свободно наблюдает плещущие внизу злые помыслы»². Вопреки яркой картинности этого описания, оно передает такую деятельность сознания, в которой сознание различает и оценивает свои содержания. Это сугубо интеллектуальная деятельность, а не деятельность физического зрения или зрительного воображения. Ergo, никакого визуального опыта здесь нет – перед нами зрительная речь, которая не означает зрительного опыта.

Далее, если последовательно продвигаться по исихастской Лестнице, мы увидим, что для описания ее высших ступеней тоже интенсивно используется оптический дискурс. В исихастской терминологии, весь путь практики членится на Праксис и Феорию, Деятельность и Созерцание. Вновь зрительный термин. Особый вид молитвы, который достигается на высших ступенях, часто у исихастов именуется «зрительной молитвой». Но ни в том, ни в другом случае не предполагается никакой активности не только физического зрения, но даже внутреннего зрения. Имеется же в виду совсем другое. На высших ступенях практики, на подступах к Телосу, как я уже говорил, происходит образование, «отверзание» некоторых иных перцепций, которые называются Умными чувствами. И примат зрительного дискурса, особое его предпочтение, сказывается также в том, что Умные чувства, хотя они, вообще говоря, глубоко отличны от всех обычных, физических перцептивных модальностей, все-таки называются обычно «умным зрением». Но, вопреки этому имени, новая способность совершенно отлична и от внутреннего зрения, и от внешнего, физического зрения, так что визуальный опыт и тут не имеет места. Прослеживая таким путем весь исихастский духовно-антропологический процесс, мы придем к выводу, что *вопреки широкому использованию оптического дискурса, мы не находим никакого визуального опыта в составе исихастского опыта*. Можно уточнить: исихастской практикой равно не привлекаются обе вариации визуального опыта, как деятельность физического зрения, так и деятельность зрительного воображения, которое воспроизводит содержания зрительной памяти, комбинирует их и так далее.

Но зато, напротив, в исихастском дискурсе легко найти противоположную установку: в текстах традиции изобилуют наставления о том, что визуального опыта в исихастской практике не должно быть. В этом состоит известная исихастская установка «изгнания образов», недопущения подвижником в свое сознание любых зрительных образов, как внешних, так равно и внутренних. Ее утверждение проходит через все этапы истории исихазма: уже в раннем тексте об исихастской молитве, основоположном и крайне влиятельном трактате «153 главы о молитве» Евагрия Понтика, мы читаем: «Блажен ум, который во время молитвы стяжал совершенную свободу от материальных образов» (глава 117)³. Особенный акцент на этой установке делается в поздний, современный период исихазма, который открывается «Добротолубием» и разворачивается в Филокалическом возрождении. Предтеча этого возрождения, старец Василий, только что цитированный, говорит следующее: «Когда безмолвствуешь, ни в каком случае не принимай, если что-нибудь видишь чувственно или умно, внутри или вне себя – образ ли Христов, или ангелов, или святого, или свет, или огонь и прочее»⁴. Чрезвычайно настойчиво к этой установке обращается Феофан Затворник, главный русский учитель исихазма. Цитирую: «Умная молитва состоит в том, чтобы находиться в общении с Богом помимо всяких образов. В действии молитвы Иисусовой не должно быть никакого образа, посредствующего между

² Старец Василий Поляномерульский // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей. Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Серг. Троицкая Лавра, 1992. С.214.

³ Евагрий Понтийский. О молитве // Он же. Творения. М., 1994. С.89.

⁴ Старец Василий Поляномерульский // Умное делание о молитве Иисусовой. С.216-217.

умом и Господом»⁵. С предельной четкостью звучит высказывание святителя Феофана, где он на собственном опыте разъясняет эту установку: «*Молясь надо изгонять все образы из головы. Я так и стараюсь делать, напрягаясь стоять в том убеждении, что Бог везде есть, есть и тут, где моя мысль и мое чувство. – Совсем от образов освободиться не имею успеха, но они все более и более испаряются. Верно, есть термин [рубеж – С.Х.], когда они совсем исчезнут*»⁶. И наконец уже в наши дни, эту же установку полностью подтверждает митрополит Каллист (Уэр), один из крупнейших современных исследователей исихазма: «Молитва исихаста – это по преимуществу молитва безобразная, не-иконическая (non- iconic)... исихазм – это способ молитвы, который лишен, насколько это возможно, любых визуальных картин, который отвергает воображение»⁷.

К этим цитатам не требуется комментариев: ясно, что исихастская практика со всею определенностью отказывается включать в свой состав визуальный опыт. С учетом огромной роли этого опыта, с учетом распространенной позиции, утверждающей его примат во всем многообразии опыта человека, такая установка весьма существенна и, в известной степени, неожиданна. Необходимо ее понять, найти ее смысловой контекст. Конечно, нить, что вводит в этот контекст, для нас очевидна, она выступает уже в словах святителя Феофана: суть и назначение Умного делания, всей духовной дисциплины исихазма – Богообщение и обожение, а они сами по себе не имеют визуальной природы. Следовательно, по отношению к ним визуальный опыт, обычно называемый в исихазме собирательным словом «образы», может быть либо посредствующей инстанцией (но Православие отвергает всякое посредничество «между умом и Господом»), либо попросту отвлекающей, мешающей (отвлекающая роль воображения – постоянный мотив у исихастов). Это верная логика; но кроме нее есть другой, не менее важный момент. Отношение к визуальному опыту у исихастов определяется еще и тем, что исихастская практика ставит в центр и культивирует некоторый другой, совершенно отличный вид опыта.

Этот другой опыт уже не из области чувств-перцепций, а из области чувств-эмоций. (Крайнее неудобство русского термина «чувства» в том, что им обозначаются как чувственные восприятия, так и эмоции.) Святитель Феофан называет требуемый эмоциональный опыт «*возгреванием чувств*». Появление такого опыта в исихастской практике понятно, если учесть, что эта практика – как и вся вообще сфера отношений христианина с Богом, со Христом! – подчинена парадигме личного общения. Насколько кардинальны ни были бы отличия исихастского Богообщения от обычного межлического общения, тем не менее, оба процесса имеют важные общие черты – определяющие свойства диалогического общения. Укажем сейчас всего две из них: во-первых, теснейшая вовлеченность эмоциональной сферы, а во-вторых, способность последовательного углубления, экспансии, постепенно охватывающей все внутреннее пространство человека. Общение имеет свойство интенсифицироваться, входить вглубь и распространяться вширь, сильнее и сильнее захватывать человека. Оба эти свойства диалогического процесса активно работают в исихастской практике, накладывая на нее свою печать. При этом, они тесно взаимосвязаны: такие эмоции как симпатия, сочувствие, сопереживание, любовь, жалость и т.п. вовлекают общение вглубь, открывают для общения внутреннюю жизнь человека; как и обратно, когда общение активизируется, интенсифицируется, оно все сильнее возбуждает, притягивает к себе эмоции. И понятно, что в отличие от оптического дискурса, от визуального опыта, для передачи опыта общения и эмоций естественна и широко используется температурная метафора. Первая и главная

⁵ Св. Феофан Затворник // Умное делание о молитве Иисусовой. С.38. Отметим прямую переключку святителя с положением Паламы о непосредственном Богообщении.

⁶ Там же. С.78. Курсив наш.

⁷ Каллист Диоклийский. «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ (Париж – Москва). 2007, №52. С.54, 56.

характеристика общения и чувств у нас типично бывает именно температурной: мы говорим, что общение или эмоции оказались холодными, прохладными, горячими, пылкими и т.д.

В свете этого понятны и наставления святителя Феофана об исихастской молитве. Сквозная нить в этих наставлениях – указания о поддержании и повышении температуры молитвенного Богообщения: «Теплоту сердца возгревать спешите! ... То, чего должно искать молитвою, это есть водружение в сердце теплого чувства к Богу... Молитва возбуждает в сердце Божественную Любовь, которая воспламенившись согреет всего внутреннего человека... Существо молитвы должно быть возгреваемо»⁸. Еще, по Феофану, необходимо «возгревать благоговейный страх», необходимо «возгревание духа ревности», «возгревание теплого к небу обращения» и т.д. Притом, в исихазме (как и в других духовных практиках), температурный дискурс отнюдь не является только метафорическим: по мере духовного восхождения возникают и действительные тепловые ощущения, так называемая «духовная теплота», которая по своей природе близка к феноменам Умных чувств на высших ступенях опыта. Как это неизбежно в духовных практиках, возникают и ложные подобия этого явления, которые рождаются не духовным восхождением, а телесными, физиологическими причинами. Феофан Затворник называет эти подобия «обыкновенная кровяная теплота». Для распознавания и отсеечения такой «обыкновенной кровяной теплоты» развиваются тонкие техники проверки опыта; тут в исихазме возникает и физиологический дискурс, который представлен, например, у св. Григория Синаита. Но эти вопросы мало уже затрагивают нашу тему.

Резюмируем так: ситуацию визуального опыта в исихастской практике характеризует не столько простое отмежевание от визуального опыта, сколько диада, двойственная установка:

изгнание образов – возгревание чувств-эмоций.

Эта двойственная установка – важная антропологическая структура, связанная с ключевыми типологическими особенностями исихазма как духовной практики. Вторая установка, возгревание чувств, как мы сразу указали, связана с личным общением и с тем, что Телос практики исихазма также имеет личностную природу. Телос несет соединение со Христом как Личностью, и устремление к нему разворачивается в богатой диалогической и эмоциональной стихии, организуемой Любовью Христовой. Но и установка изгнания образов, если разобраться, тоже связана с принадлежностью практики парадигме личностного общения. Коль скоро восхождение к Личности требует возгревания чувств, то нельзя не заметить, что созерцание образов, отвлекая от возгревания, «расхолаживая» (сам собой возникает температурный дискурс), оказывается помехой для восхождения.

Здесь нужно вспомнить, что согласно общей концепции духовных практик в синергичной антропологии, известное разделение мировых религий на религии Личности и религии Космоса порождает аналогичное разделение, или же «онтологическую бифуркацию» во множестве всех духовных практик: они разделяются на два типа, определяемые, соответственно, личностной или безличной, имперсональной природой Телоса практики. Ко второму типу принадлежат дальневосточные практики: различные школы индуистской и буддийской йоги, даосизм, Дзэн; их Телос предполагает энергичное вхождение в имперсональное бескачественное бытие, неотличимое от небытия и обозначаемое такими символическими понятиями как «нирвана», «Великая Пустота», иногда, в даосизме особенно, Небо и т.д. Продвижение к такому Телосу, хотя и происходит также в ступенчатой парадигме, но во всех главных аспектах противоположно восхождению к личному бытию-общению в общении-онтодиалоге. В личностной парадигме, в процессе восхождения по ступеням духовной практики происходит выстраивание все более

⁸ Св. Феофан Затворник. Цит. изд. С.67, 74, 10, 35.

совершенных личностных структур, которое на высших ступенях приобретает спонтанный характер. Здесь ничего не утрачивается, но обретается более высокая структурированность. Как я упоминал, здесь есть и параллель с синергетикой. Можно уточнить, что это – параллель с определенным типом процессов самоподобия и самоорганизации: структурный тип процесса в личностной парадигме близко соотносится с генерацией структур классического хаоса, где именно и происходит спонтанное порождение иерархии все более высокоорганизованных структур.

В имперсональной же парадигме происходит нечто противоположное: не структурирование, а деструктурирование, не «возведение себя» по ступеням Лестницы, а «разравнивание себя», последовательное опустошение внутренней реальности и растворение всех структур самости и идентичности. Обычно к этому подводят разные техники медитации. Медитации бывают весьма разных видов, но здесь большей частью культивируется медитация образная. Как вполне ясно, этой антропологической динамике само-растворения, само-опустошения, деструктурирования в температурном дискурсе отвечает не возгревание, а охлаждение, так что в данном дискурсе два типа практик различаются как *практики горячие и холодные*. В аспекте же перцепций и эмоций, холодным практикам также соответствует двойственная установка, диада, но прямо противоположная:

изгнание чувств – созерцание образов.

С этими двумя диадами, выражающими отношения визуального и эмоционального опыта в духовных практиках, близко соприкасаются и отношения визуального опыта со слуховым. Оппозиция визуального и аудиального дискурсов – тема крайне избитая, но некоторые ее детали нам необходимы. Материя аудиального дискурса – слово, и за счет этого, аудио-дискурс твердо занимает первое и привилегированное место среди перцепций по глубине своей связи со сферой общения и эмоций, по своей необходимости для этой сферы. Даже когда материей этого дискурса становится не слово, а музыка, прямая связь его с эмоциями отнюдь не утрачивается, возможно, даже интенсифицируется. Поэтому аудио-дискурс, в противоположность оптическому, не препятствует, а содействует возгреванию чувств, и в этом смысле можно принять часто делаемое (сначала у Маклюэна, а затем и еще у многих) противопоставление аудиального и визуального дискурсов как «горячего» и «холодного». Равным образом, можно принять и пресловутое противопоставление «Иерусалима» и «Афин», греческого и иудейского типов духовности, как религиозных и культурных типов, воплощающих собою, соответственно, примат аудиального или визуального опыта. Примат слуха в Ветхозаветной религиозности выражен с яркостью и силой, ведущая установка здесь – внимать Богу, слышать Его, и главная молитва Израиля открывается словом-призывом: *Слушай!* (Втор. 4,2). Что же до христианства и исихазма, то они наследуют у этой религиозности парадигму диалогического Богообщения; и хотя опыт исихастской молитвы отстраняет от себя чувства-перцепции, но все же слух в некоем смысле и в некоей мере оказывается в особом положении. Слух – необходимая модальность диалогического Богообщения, которое завязывается как отклик человека на зов Бога. Но говорить об исключении надо с оговоркой и осторожностью: как и в случае зрительного дискурса, необходимо следить, действительно ли слуховой дискурс передает слуховой опыт. На поверку, исихастский слуховой дискурс, как и оптический, не относится к физической перцепции, ни внешней, ни даже внутренней (то есть к слуховому воображению, которое оперирует фондом слуховой памяти). Однако, с другой стороны, нельзя его считать и чисто метафорическим, коль скоро диалогический опыт в составе исихастской практики есть реальность, и совершается диалогическое общение, которое по определению включает в себя восприятие содержания, исходящих от диалогического партнера. Поэтому здесь не метафора.

Тут мы, однако, вступаем на неисхоженную почву, хотя только что начали с древнейшей банальности противопоставления зрения и слуха. Что такое слуховой дискурс в исихастском тексте? Он относится к достаточно ранним стадиям духовного опыта, а не к той высшей области, где отверзаются иные перцепции, иные чувства; он выражает опыт некоторого восприятия; но в то же время, это – опыт не физического слуха и не внутреннего слуха. А какого же? В качестве первого временного ответа, рабочей гипотезы, можно предположить, что существует «духовный слух», некая ранняя форма Умного чувства, которая необходима для становления молитвенного Богообщения и формируется, благодатно приобретается еще прежде подступов к Телосу, когда отверзаются собственно Умные чувства. В итоге, отношение двух перцептивных дискурсов в исихастской практике можно выразить посредством еще одной диады:

изгнание образов – взыскание духовного слуха.

На этом можно, видимо, переходить к заключению. Необходимо лишь особое замечание о высших стадиях духовного опыта. В нашем анализе духовного опыта мы продвигались, выстраивая бинарные оппозиции, и выстроили целых три. Однако расчленяющее аналитическое рассмотрение, базирующееся на таких оппозициях, заведомо неадекватно реальности опыта высших, завершающих ступеней практики. Конечно, когда мы выстраивали диаду изгнания образов – возгревания чувств, мы лишь точно и пунктуально следовали Феофану Затворнику. Но святитель Феофан был великий педагог, он очень избегал говорить о высших стадиях опыта, дабы не искушать ту простую аудиторию, к которой он обращался. Все тексты его – это пастырские тексты, учительные наставления; а когда он издавал «Добротолубие», то вычеркнул у классиков исихазма немало мест, в которых говорилось о специфических и необычных особенностях опыта высших ступеней. Точно так же и здесь: оппозиция Феофана не охватывает высших стадий опыта, когда начинаются уже радикальные изменения человеческого существа, его актуальное энергичное претворение в Инобытие. В этом претворении меняется конституция человека, снимаются бинарные оппозиции, на которых она строилась, и в первую очередь, это снятие осуществляется в сфере перцептивных модальностей. На высших ступенях, Богообщение представляет собою уже не слышание Бога, не завязывание (онто) диалога с Ним, но подступы к соединению с Ним, и это значит, что его свойства приближаются не столько уже к свойствам слуха, сколько к свойствам зрения: ибо зрительное восприятие, созерцание, в античных, а нередко и современных учениях (скажем, у Гете) трактуется как соединение с созерцаемым. Поэтому соединение с Богом исихастские тексты неизменно передают как зрительное событие – говорится о Божественном осиянии, о пребывании в Свете Нетварном и так далее, здесь лексика богатейшая. И однако, неправильно было бы полагать, что примат слуха, который был на низших ступенях опыта, сменился на высших приматом зрения. Будь это так, православный исихазм прокладывал бы всего лишь путь из Иерусалима в Афины. В действительности же, хотя в исихастском дискурсе и происходит смена сближений с иудейской религиозностью сближениями с эллинской мистикой, однако наступления примата зрения в исихастском опыте не происходит: ибо исихастский дискурс имеет в виду *Умное* зрение. На вершинах практики имеет произойти трансцензус *всех* чувств-перцепций, которые все вкупе претворяются в бытие Личности. Это претворение синергичная антропология передает с помощью понятий *синэстезиса* и *панэстезиса* (оба эти термина давно употреблялись при описаниях мистического опыта, и иногда в психологии). Синэстезис – претворение всех перцепций в некоторую единую способность восприятия, которая не совпадает, разумеется, ни с одной из прежних. Панэстезис же означает всеохватный характер новой способности, ее принадлежность не какому-либо специальному органу восприятия, а всему человеческому существу. Человек становится, если использовать популярный постмодернистский термин, телом без органов. Конечно, постмодернистский словарь здесь только вспомогателен, тогда как существу дела отвечает формула «претворение в бытие Личности». Принципы этого бытия – любовь, общение и перихореза; и подобному образу бытия заведомо не присущи частные и взаимно отдельные перцепции.

Как мы подробно показывали⁹, эти исихастские синэстезис и панэстезис имеют глубокие отличия от неоплатонической мистики светового созерцания-соединения – отличия, прямо выражающие иную онтологию и персонологию.

В итоге, мы выяснили достаточно основательно, что визуальный опыт не входит в состав исихастской практики. Однако проблема отношений исихастского опыта и визуального этим еще не решена. Наш вывод означает, что визуальные практики – в частности, и религиозные практики, основанные на визуальном опыте, – иные, отдельные от практики исихазма. Исходная проблема приобретает теперь новую постановку: следует выяснить взаимоотношения этих иных практик с исихастской практикой. Значение этой проблемы в том, что именно в исихастской практике культивируется стержневой, аутентичный опыт соединения со Христом, духовно идентичный опыту апостолов и мучеников. Поэтому определение отношения к ней является своеобразной оценкой духовного содержания сопоставляемой практики. Априори это отношение может быть самым разным: другая практика может тесно примыкать к исихастской практике, на нее ориентироваться, ей содействовать, может также мешать ей, быть с нею несовместимой, и т.д. Но для решения проблемы нужно обратиться к тем понятиям, которые определяют виды отношений между антропологическими практиками. Я думаю, что времени у меня остается совсем мало.

Лидов А.М.: Боюсь, его уже вообще нет.

Хоружий С.С.: Тогда я изложу лишь самую суть решения. Исключая случай прямой несовместимости, основные отношения между практиками – двоякого рода. Если две практики имеют между собой некоторую связь, то самый типичный вид этой связи – отношение зависимости. В этом случае мы говорим, что одна из практик является *ведущей*, другая – *примыкающей* к ней. Примыкающая практика ориентируется на ведущую, усваивает от нее те или иные элементы. Когда ведущая практика – духовная практика, то примыкающие к ней практики могут заимствовать из нее цели, принципы жизнеотношения, нравственные установки, элементы поведения и множество иных вещей. Специфическая особенность духовных практик – способность их создавать вокруг себя обширный круг примыкающих практик. Эта способность объясняется особым характером опыта духовной практики: как я говорил в начале доклада, это – конститутивный опыт, в духовной практике формируется конституция человека, структуры его самости и идентичности. Сама по себе духовная практика культивируется в узком аскетическом сообществе, но вокруг нее может возникать самый значительный *примыкающий слой*. Те, кто к нему принадлежат, культивируют различные примыкающие практики, ориентируясь на духовную практику, заимствуя от нее свои цели, ценности, выстраивая в этой ориентации свои жизненные стратегии. Типичным примером служит средневековый социум. Для средневекового человека конституирующим его отношением было отношение к Богу – и, соответственно, подавляющее большинство его практик, и антропологических, и социальных, зависели, примыкали к ведущей практике, где это отношение культивировалось в полном и чистом виде. Другой пример: уже в наше время, Исихастское возрождение в России 19 в. создало обширный примыкающий слой вокруг исихастских очагов. Многочисленные православные по всей России приезжали к этим очагам, к старцам, что были в них, и усваивали элементы исихастского строя жизни – каждый в свою меру, на свой манер вводил в свое существование примыкающие практики.

Далее, бывает и такой род связей, когда мы практику называем *поддерживающей*. Это – такая примыкающая практика, которая не просто заимствует от ведущей некие содержания, но подходит к этим содержаниям активно и творчески, культивируя и артикулируя их, создавая какие-то дальнейшие практики на их основе. Подобные практики, хотя и остаются отличны от собственно духовной практики, распространяют ее воздействие и влияние на

⁹ См.: С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С.411-420.

разные стороны личности человека и разные сферы его активности. Они извлекают из ее принципов и установок многообразные следствия, придавая им антропологическую полноту, обнаруживая их культурное и социальное значение и т.д. Особенной способностью быть поддерживающими практиками обладают практики культурные и художественные. Как мы показывали¹⁰, они исходят из некоторой антропологической данности, куда включается некий наличный тип конституции человека, его идентичности, – и, тем самым, оказываются практиками, примыкающими к тем, в которых эти конституция и идентичность строятся. Но при этом, они стремятся доставить данной человеческой идентичности полноту реализации, они ее артикулируют, развивают, проводят своего рода тренинг идентичности – чтобы дать человеку понять себя, достичь полноты формирующего опыта, полноты личности. И в силу этого, они обретают определенную ценность и для самой ведущей практики, конституирующей человека.

Теперь мы можем вернуться к занимающим нас религиозным практикам и, в первую очередь, в связи с визуальным опытом, к практикам иконопочитания. В свете нашего рассуждения, мы видим, что отношения исихастского опыта с визуальным опытом могут быть чрезвычайно различны, однако у нас есть уже средства, чтобы систематизировать возможные варианты этих отношений. Визуальный опыт сам по себе не входит в состав квинтэссенциального опыта, и потому, безусловно, остаются в силе отмежевания Феофана Затворника и других учителей: созерцание образов, будь то внешним или внутренним зрением, – *и, вообще говоря, даже созерцание образа на иконе* – может оказаться практикой мешающей, расхолаживающей по отношению к исихастскому деланию, несовместимой с ним. Но столь же безусловно, визуальный опыт может быть поставлен, организован и так, что соответствующие практики будут примыкающими или даже поддерживающими для исихастской практики. В таких случаях достигается гармоническое соподчинение визуального опыта и квинтэссенциального (исихастского) опыта.

Наглядные и убедительные примеры этого дает молитва перед иконой. Это – практика, необычайно интересная в перцептивном аспекте. Разумеется, это – визуальная практика, и, как мы говорили, визуальный дискурс – холодный дискурс. Но визуальный опыт здесь – конечно, не во всех случаях, но *может быть и бывает* организован так, что он встраивается в молитвенный процесс, в котором осуществляется полноценное, как указывает св. Феофан, возгревание чувств, – причем встраивается в качестве не побочного, а ключевого фактора, ибо именно иконный образ и обеспечивает возгревание. Парадоксальным образом, холодный дискурс не только включается в горячий дискурс, но служит возгревающим, разжигающим его средством. Из известных мне описаний, которые демонстрируют этот эффект, наилучшее я встретил не в аскетической и не в религиозной литературе, а в беллетристике. Это – описание молитвы Елены в «Белой гвардии» Михаила Булгакова. Не будем цитировать его за общеизвестностью; оно подробно, ярко и достоверно – Михаил Афанасьевич хорошо знал то, о чем пишет. В этом примере, иконопочитание с его визуальным опытом явно оказывается примыкающей практикой для практики квинтэссенциального опыта Богообщения.

Наряду с этим, о многих учителях исихазма известно, что молитва перед иконой входила в порядок их духовной жизни: таковы, например, преп. Серафим Саровский или знаменитый греческий старец Иосиф Исихаст, один из крупнейших исихастских учителей минувшего века. Существуют описания их молитвенной практики. Но и без таких описаний мы бы твердо могли сказать, что их молитва перед иконой служила поддерживающей практикой для их же исихастской практики. Таким образом, и здесь достигалось гармоническое соподчинение визуального опыта и исихастского опыта. Это и есть то решение проблемы, к которому подводит анализ, – решение, показывающее внутреннюю согласованность основных видов опыта в составе православной религиозности.

¹⁰ Он же. Очерки синергийной антропологии. С.339-341.

На этом я закончу доклад, со всевозможными извинениями за вольное обращение с регламентом. Короче не получалось. – Благодарю за внимание.

Лидов А.М.: Сейчас у нас время для вопросов, и позволю начать с такого детского вопроса. Как бы от лица тех простецов, для которых Феофан Затворник вычеркивал места из «Добротолюбия». Сергей Сергеевич предложил нам очень убедительный комментарий, проясняющий позицию исихастов-практиков и исихастов-мыслителей. Возникает ощущение, что поставлена некая точка, да, и на этом разговор закончен. Да, вот они так думали, такова была их система взглядов. При этом возникает два вопроса. Первое, как Вы себе представляете, какое это все имеет отношение к современной художественно-культурной ситуации, вообще есть ли какое-то соотношение? И второй вопрос, уже я в данном случае задаю как историк искусства, историк культуры. У меня не очень получается с тем, что исихазм, как бы суть его в отрицании визуальной культуры в целом. Что сразу приходит в голову? Вот сейчас это становится понятно по многим конкретно историческим исследованиям, что около середины XIV века в кругах будущего константинопольского патриарха, тогда прота горы Афон Филофея Коккина происходит серьезнейшая деятельность по реформированию православия. В ближайший круг Филофея Коккина входил будущий московский митрополит Киприан, который был его келейником. И все эти люди были исихасты, мы это знаем. Причем исихасты на Афоне. Что же они делают? По всей видимости, вот так получается, у современных историков искусства, что одно из ярчайших проявлений их деятельности, всем нам хорошо знакомое, состояло в появлении высокого иконостаса и целого ряда других явлений визуальной культуры. Если обращаться к знаменитым последствиям этой деятельности, то одним из них было творчество Феофана Грека. Можно ли все это считать каким-то побочным проявлением исихазма? Очевидно, что все это имеет самое прямое отношение к визуальной культуре и образотворчеству. Причем образотворчеству, осуществляемому реально действующими, практикующими исихастами, которые занимают наиболее влиятельные места в православной иерархии. Один становится константинопольским патриархом, другой митрополитом московским. Как это все совместить? Может быть, все-таки, когда мы говорим об изгнании образов, то есть не мы говорим, а говорят исихасты, Вы цитируете тексты, того же Феофана Затворника, может быть, речь идет о разных образах? Может быть, речь идет о некой категории, ну, так скажем, телесных образов? При этом они понимали, что есть и другие. И вся сфера, которая связана с молением перед иконой, и с системой духовно-пространственных отношений в храме, они совершенно не имели в виду, что это сфера должна быть изгнана. И в рамках духовной практики так же. Я не утверждаю, я вопрошаю. Повторю свой вопрос: первое, как это можно все соотнести с современной ситуацией, и второе, как это можно увязать с тем знанием реальной истории искусства и культуры, например, Византии XIV века, с которыми некоторые положения увязываются очень плохо?

Хоружий С.С.: Спасибо, Алексей Михайлович. Видимо, будет проще ответить сначала на второй вопрос. Решить, что мной сказанное «плохо увязывается с реальной историей искусства и культуры» можно лишь по недоразумению, по случайной аберрации, а точнее – вследствие подмены предмета. Есть широчайшая религиозная сфера, о содержаниях которой я ничего не говорил, и говорить не собирался. Это не предмет доклада. Исихазм никогда не притязал заполнять собой не только весь мир, но все религиозное пространство. Исихастское сознание работает не в установке экспансии, а в установке, прежде всего, охранения собственного специального пространства и искусства практики. Внутри этого пространства оно действует по своим строгим и неотменимым правилам, о которых и был доклад. Но никаких запретов на то, что располагается вне этого пространства, исихазм не устанавливает, он никогда не думал вводить органон своей практики в качестве всеобщего законодательства, так что заведомо нельзя говорить, будто он несет «отрицание визуальной культуры в целом». Не думает он вводить и каких-то норм для общецерковного пространства и общецерковных практик: аскетическая традиция себя рассматривает как часть Церкви, и

сама руководствуется общеправославными и общецерковными нормами. Разговор шел абсолютно о другом: о том, что как антропологическая практика, исихазм – практика очень специальная, достигающая успеха лишь при строжайшем следовании своему органону. Это – экстремальная практика, если угодно, и у любой экстремальной практики правила весьма специальные. Спортсмен при скоростном спуске совершенно не любит Альпы, и, видимо, Алексей Михайлович его тоже привлечет за «отрицание визуальной культуры». Исихастская практика, действительно, я это повторю второй раз, третий и двадцать восьмой, не включает в себя визуального опыта. Не каких-то определенных образов, а образов равно внешних и внутренних. Но негативного отношения к практике иконопочитания в церковной среде отсюда еще не следует. Нужно просто иметь в виду обычную парадигму концентрического строения. Есть узкое центральное пространство, в котором свои законы. Здесь уже ни убавить, ни прибавить. Но оно является центральным для широкого объемлющего пространства, где масса всего происходит, и устанавливать какую-то систему запретов и правил уличного движения в этом пространстве исихазм не думает. Внутри исихастской практики образов нет. Все. Точка. Как это связано с иконописанием Православной Церкви, абсолютно другой вопрос. Он решается, и один пример, одну логику решения в докладе я кратко прочертил: молитва перед иконой и исихастское Умное делание способны сочтаться так, что первая служит поддерживающей практикой для второго. Но общее решение вопроса не просто и требует особого рассмотрения.

Лидов А.М.: Сергей Сергеевич, спасибо за ответ. Абсолютно понятно, и Вы все это, помимо всего прочего, подтвердили и значительным количеством текстов, здесь никаких вопросов не возникает. Да, позиция такая. Но, повторяю, здесь вопрос историка искусств. Практика. Когда мы видим, что выдающиеся исихасты своего времени, практики исихазма занимаются активным творчеством в сфере визуальной культуры, при этом переводят все это на уровень общецерковной политики, мне кажется, я совершенно не отрицаю, не подвергаю сомнению то, что Вы сказали, мне кажется, что здесь есть сюжет, о котором, несомненно, можно поразмышлять.

Хоружий С.С.: Конечно. Обширнейший.

Лидов А.М.: И как это все в их сознании сочеталось и существовало в рамках одного целого. При этом я не думаю, что тот же Филофей Коккин мыслил, что вот здесь я молюсь как исихаст, а вот здесь я создаю концепцию высокого иконостаза как просто православный. Это все было, несомненно, едино.

Кулик О.Б.: Для народа, костыли для глаз. Народ мог воспринимать детально.

Хоружий С.С.: Нет-нет. Совсем не так, Олег. А именно так, как Алексей Михайлович и говорит. Только, действительно, это широкий сюжет, который имеет еще одно очень важное слагаемое в себе, пока не произнесенное. Все, о чем говорит Алексей Михайлович, относится к одному очень специальному периоду исихастской жизни, который назывался Исихастское Возрождение, и в котором актуализовался очень редкий, достаточно исключительный и трудно достигаемый феномен, который называется «выход традиции в мир». Это XIV век, и это – особый период и особая ситуация, когда исихазм, помимо занятости своей практикой, оказался способен к выполнению еще широкой культурной и социальной миссии. Неся эту миссию, он, безусловно, наполнял ее исихастской духовностью, деятельность исихастских учителей во всех и любых сферах их активности была проникнута единым духовным содержанием, была единством – здесь Алексей Михайлович очень прав, и это важный момент. Только все это единство стояло на фундаменте Умного Делания, в котором все эти учителя следовали тем правилам и тому отношению к визуальности, что я описал.

Лидов А.М.: Сергей Сергеевич, следующий совершенно сюжет - уж просто отвечая на Ваш вопрос. Серафим Саровский - это никак не XIV век - создает в качестве своего проекта, некоего духовного итога своей жизни, проект, известный нам сейчас как Канавка Богородицы в Дивеевском монастыре, и подробно излагает иконоическое видение и замысел Богородицы, рассказанный ему во сне. Это ярчайший пример пространственного иконотворчества. Опять таки, в данном случае осуществленного крупнейшим исихастом в русской традиции XIX века. Тут все, к сожалению, нельзя замкнуть в рамках одного периода. Мне просто кажется, что есть некая большая проблема, над которой стоит еще думать. По крайней мере, меня здесь что-то беспокоит. Но в любом случае, мне кажется, что надо дать возможность задать вопросы. Вот у Олега был вопрос.

Хоружий С.С.: Проблематика широчайшая, безусловно. А время преподобного Серафима – тоже время Исихастского возрождения, только другого, русского. И, к сожалению, третьего уже не найдем.

Кулик О.Б.: У меня вопрос по той части доклада, которую мы не услышали, - о пространстве. Для меня бы было даже интереснее это послушать сейчас, но, к сожалению, нет возможности. Но, я думаю, что у нас еще будет возможность пообщаться в будущем. Но вопрос вот такой, является ли пространственное восприятие сродни иконоическому? Ведь, икона это то, что мы воспринимаем как нечто отдельное от нас, а пространство это то, в чем мы сами находимся. Например, если мы находимся в пространстве, где есть невесомость, то аллегории или категории вертикального, горизонтального - как они работают. Не знаю, если Вы испытывали это состояние, это потрясающее ощущение. И, как правило, иногда даже лететь вниз, это то же самое, что в обычном состоянии лететь вверх. И пространство, ты его ощущаешь, если достаточно чувствителен, ты его ощущаешь каким-то вестибулярным аппаратом, который, видимо, и включается вот в этих тонких состояниях, когда ты теряешь ориентацию себя. Это можно сравнить с тем, когда ты в глубокой медитации забываешь себя. И такой момент ужаса, потеря контроля, как физического, так и психологического. Является ли пространственное произведение... Вот представим себе идеальное пространственное произведение, где глазу не за что зацепиться... Можно представить, что мы почти в темноте, но вот у нас чувствительность настолько высока, что мы ощущаем какие-то вот ощущения - как космоса. Ощущения космоса у кого-то есть. Очень часто есть в практиках медитации, когда мы тело растягиваем, обнимаем Землю, обнимаем другие галактики. Если долго этим занимаешься, возникает. То же самое - ощущение, если мы долго ходим по кухне, мы знаем, где шкафчики, где другое, в темноте можем что-то делать. Если мы очень долго путешествуем по галактикам, все время такое ощущение - что на кухне, что как бы в Большой Медведице, мы знаем, где открываются какие-то полки. Является ли это той визуальностью, о которой как раз и хочет говорить Алексей Михайлович? Просто новый тип. Тогда было, грубо говоря, примитивное восприятие человека, как существа ограниченного, жесткого, соблазняющего, дикого, грубого. Действительно, времена были такие, резали... Сейчас и зла такого нет. Сейчас зло в виде халтуры, кокетства. То есть вещей даже как бы и приятных.

Реплика из зала: Но теракты-то происходят. Это тоже забавы шалунов?

Кулик О.Б.: Вы понимаете, приходит государственный человек, Чингиз-хан, у которого была политика, идеология, вырезает весь город, застилает коврами и пирует. Какой теракт? Это было нормально. Это сейчас это теракт. Тогда это считалось, ну, деятельностью по управлению государством. И сейчас вот тюрьма устроена как средневековый город. Так что рецидивы сохраняются, но в основном люди очень стали чувствительные, невероятно ранимы, плаксивы невероятно, они потеряли вот эту жесткость. И для них теракт, - ах, какой ужас, горло перерезали. Да еще 100 лет назад горло резали просто как морковку. А триста лет назад, не перерезать горло - ты вообще не мужчина. А 500 лет назад ты должен был еще

и кровь выпить, и печенку съесть. Я читаю, в XIV веке рекомендовано швейцарским стрелцам печень врагов прилюдно не есть, оскорбляет кого-то. А сейчас – швейцарцы, печень, публично? - да вы что... Я вот о таком понимании пространства, к которому мы сейчас подходим. Оно, в отличие от иконы, в отличие от храма, к сожалению, оно вот эту сакральную..., ну, в буддизме это понятие хорошо проработано, вот этого пустого пространства. Не атмосферного пространства, а вот пространства, где все происходит. И вертикальное и горизонтальное, и даже отсутствие, и разогретое состояние, и охлажденное, оно же где-то происходит. И вот это и есть та визуальность, к которой мы движемся. Ну, визуальность вот эта вот, из которой творятся эти образы: моря раскрытого, умного чувствования. Не знаю, понятно ли я сказал?

Хоружий С.С.: Ну что ж, это все очень хорошо было сказано, это полезно расширяло круг понятий и образов, в котором мой доклад был. Я бы не сказал, что все это сводится к одному определенному вопросу, то, что Олег говорил. Это скорее выведение в некоторый круг вопросов. Но концептуальное освоение этого круга требует несколько других понятий, о которых я вовсе не говорил. Во-первых, эти яркие иллюстрации, которые Олег приводил – для их понимания, прежде всего, следует знать, в каком смысловом пространстве мы находимся. Означивание, семиозис этого опыта первым делом зависит от традиции. Разные традиции, разные религии абсолютно по-разному произведут семиозис этой Вами описываемой пространственности. И исихастское осмысление этого опыта будет радикально другим, чем тантрическое.

Кулик О.Б.: Ну, приблизительно, каким?

Хоружий С.С.: Прежде всего, если стержнем духовным, как в исихазме, остается личное общение и выстраивание личностных структур, это нас удаляет от всех этих холодных форм деятельности. И наоборот. Как мы все знаем, если удалиться предельно на Восток в универсуме духовных практик, и дойти до Дзэна, то там существует такое понятие как дзэнские искусства. Вот здесь Алексей Михайлович может уже получить полнейшее свое удовольствие. Здесь не только нет никаких барьеров, но и прямого включения практик художественных в практику духовную сколько угодно. Просто не разберешь, где кончается каллиграфия, и начинается Дзэн. Притом разобрать этого нельзя в принципе, ибо все взаимно переплетено, и отношения внутренние, а никогда не внешние. Однако это Дзэн. А православие это нечто совсем другое. Что здесь еще сказать? Конечно, я совершенно не упоминал еще одного круга понятий, который здесь требуется. Это – сакрально-символические принципы означивания. С ними необходимо возникает еще одна оппозиция: оппозиция экзистенциальной религиозности и сакрально-символической религиозности. Это опять типология религиозной сферы.

Лидов А.М.: Сергей Сергеевич, я не продолжу, а переакцентирую вопрос Олега Кулика. Его вопрос, насколько я понял, состоял в том, есть ли в исихастской духовной практике, которую Вы описали, пространственная составляющая. Я правильно понял?

Хоружий С.С.: Нет такой составляющей.

Кулик О.Б.: Как категория.

Хоружий С.С.: Точно так же – нет. Проблема отношений с пространством выстраивается в той же логике, которую я наметил. Сначала мы, анализируя, констатируем, что внутри искусства Умного Делания пространственного опыта нет, как нет и визуального. Личное общение, возгревание чувств-эмоций равно не нуждаются и в визуальности, и в пространственности. Но это не весь ответ, а только начало разбора. Мы говорим, что пространственные практики – другие, и принимаемся устанавливать отношения этих двух видов практик. И вновь оказывается, что они могут иметь как взаимно оппозиционные, так и

вполне гармонические отношения. Как предмет смежных практик, пространственность может мешать духовной практике, онтодиалогу, а может содействовать. Могу привести конкретный пример: гармоничное соподчинение опыта пространственности и исихастской практики являет собою храм, который выстроил и снабдил специальной исихастски-ориентированной программой росписи игумен Софроний (Сахаров) в своем Иоанно-Предтеченском монастыре в Англии. В устройении храмовой жизни на Афоне найдем другие примеры. Здесь – пространственность, которая пребывает в универсуме исихастской практики и в гармоническом соподчинении с нею. На эти примеры можно смотреть и постепенно пытаться их тематизировать, концептуализовать. Только это не быстро делается. И вот здесь, в выяснении отношений с пространственностью, будет все время возникать та самая оппозиция экзистенциальной и символической религиозности, которую народ русский, наблюдая гипертрофированный символизм византийского, а за ним и российского имперского православия, выражал речением: *Бог не в бревнах, а в ребрах!*

Лидов А.М.: У нас есть еще вопросы. Елена Кульчинская. Я прошу всех последующих, кто задает вопросы, или выступает, обязательно говорить в микрофон, и называть свое имя, потому что записывается стенограмма.

Кульчинская Е.Д.: Кульчинская, Институт истории архитектуры. Мне кажется, что в этом противопоставлении Афин и Иерусалима мы привычно противопоставляем слово устное - «Афины», и слово письменное. Нельзя, конечно, не поддержать вопрос Алексея Михайловича, поскольку теория практики, если можно себе позволить так выразиться, исихастская, она, конечно, чрезвычайно повлияла на созданные образы и на иконопись. И вот сейчас есть замечательная диссертация, еще незащищенная у Татьяны Ветчаниной, которая пишет как раз об исихазме в русской архитектуре, очень доказательно. И собственно говоря, мы все, кто занимается архитектурой, историей архитектуры, естественно знаем о прямом влиянии не только символическом. Я позволю себе в виде вопроса-предложения сказать о том, что, возможно, нет образов на молитве, но есть слово. И вот слово в форме иконы или храма, которое создается именно благодаря новым авторам, таким как Феофан Грек, иные художники, последователи Феофана Грека, в данном случае решает это противоречие. То есть, чтобы не было сих образов, то будет слово, воплощенное, которое, собственно, и защищает человека от образов на молитве. Ну, не знаю, такая вот версия. Если говорить опять же о противоречии Афин и Иерусалима, холодного и горячего, то мне кажется, что письменное слово, то есть или написанное, или воссозданное в камне, архитектура исихастская, она очень близка именно к тексту.

Хоружий С.С.: В Вашей последней фразе была обозначена интересная проблема. Вы сказали, что существует, на Ваш взгляд, какая-то особая интимная связь исихастской практики с феноменом текста, или даже специально письменного текста. Это интересный тезис, экспозицию которого хорошо бы услышать. Для меня это утверждение не очевидное. В нашем рассмотрении речь идет об антропологии, и каждый тезис должен просматриваться именно в антропологическом аспекте, скорее чем в культурологическом. На уровне культурологическом мы сразу ответ скажем, по данным культурной истории, а вот на уровне антропологическом я его не знаю.

Кульчинская Е.Д.: Поскольку вся культура, она, в том числе, включает в себя перцепцию, ощущения человека читающего, в этом она тоже отлична, например, от этоса.

Лидов А.М.: Мне кажется, что Елена Дмитриевна сказала одну очень простую, но важную вещь. Она сказала, что поскольку молитва предполагает слово, даже если это самая краткая молитва, то слово это всегда образ.

Из зала: Она сказала о знаке.

Хоружий С.С.: Здесь есть некий элемент жонглирования терминами. Святитель Феофан говорит об изгнании образов. У любого из отцов-пустынников вы в качестве первых же рекомендаций к постановке молитвенного опыта, к постановке исихастского опыта найдете борьбу с помыслами; и образы, по сути, расцениваются как также некий вид помыслов. Говорить же о том, что слово молитвы тоже образ, это значит затемнять проблематику. В исихастской молитве слово выступает отнюдь не как образ, а как средство общения и материя общения. В моей «Феноменологии аскезы» я специально анализировал его роль – и пришел к выводу, что в исихастском сознании свидетельство традиции, «аскетический текст приравнивается живой речи, а его автор – живому присутствующему свидетелю». А вовсе не образу и не системе образов.

Конечно, сегодня широко используется такое понятие как «вербальная икона». Оно оказывается плодотворным в некоторой культурной сфере. Какое отношение это имеет к собственно исихастскому дискурсу, мне не очень ясно. Неясно и то, в каких пределах допустима подобная семантическая экспансия. Не решат ли завтра говорить о тактильных или вкусовых иконах? В этой логике, сферу иконического нетрудно расширить на все феномены вообще, после чего термин станет бесполезен, ибо ничего не-иконического уже не будет. Для меня убедительнее позиция митрополита Каллиста, сказавшего коротко и ясно: *Исихастская молитва не-иконична*. Однако мне кажется все время, что вот в этой настороженной реакции на то, что я говорил, со стороны представителей искусствоведческого сообщества, есть какая-то абберрация, ибо я к такой настороженности не вижу оснований. Неясно мне, зачем искусствоведам непременно желается, чтобы в самом исихастском делании была эта ваша визуальность. Разве что – тоже из стремления к экспансии, к тотальному захвату духовной сферы, чтоб ничего в ней не-визуального не смело быть? Но есть ведь упрямый факт: феномен общения, конститутивный для всей сферы христианской религиозности, НЕ построен на визуальности. Диалог человека с Богом НЕ построен на визуальности. Но при всем том - есть обширнейшее пространство церковной жизни. Я передаю его понятиями примыкающих и поддерживающих практик. Это огромнейшая сфера, где во многих областях – сущие пиры визуальности...

Кулик О.Б.: Вы говорите, что исихазм не открыт к общению, и, следовательно, если бы он был открыт, кто-то как говорил, ...у нас есть чистота нашей идеологии. Но нам интересен Ваш опыт...

Хоружий С.С.: Какой еще идеологии? Речь абсолютно не об идеологии, а об антропологии.

Лидов А.М.: Я объясню, может быть, причину нашей абберрации, или какого-то...

Хоружий С.С.: Несогласия внутреннего.

Лидов А.М.: Недоумения. Ну, во-первых, конечно, мы как люди, посвятившие себя визуальной культуре, не согласны на вспомогательные практики. Это совершенно очевидно.

Хоружий С.С.: Примыкающие не значит вспомогательные, а уж поддерживающие – тем более.

Лидов А.М.: Я специально обострил. Но вопрос-то в другом. Этот вопрос гораздо важнее. Опять же возвращаясь, к примеру, того же Филофея Коккина или Серафима Саровского, что же получается, вот здесь он исихаст, а здесь не исихаст?

Кулик О.Б.: Здесь он примыкает.

Хоружий С.С.: Да нет. Это опять подмена, смешение, жонглирование словами.

Лидов А.М.: Почему?

Хоружий С.С.: И Филофей, и Серафим исихасты в прямом и несдвигаемом смысле, в смысле творения исихастской практики. И эту исихастскую практику они творили так, как она установлена органом данной практики. Потому что никакого другого способа быть исихастом в природе не существует. В своей духовной деятельности они занимались не только творением непрестанной молитвы. Они занимались очень много чем. При этом они не переставали быть исихастами, но отсюда вовсе не следует, что любая практика, которой они занимались, тоже была исихастской практикой, то есть Умным Деланием. Пытаться же включать в исихастскую практику как таковую любое занятие человека-исихаста заведомо неверно. Всем ясно, что плетение корзин, которым всегда занимались первые исихасты в пустыне, это не исихастская практика.

Лидов А.М.: Сергей Сергеевич, ну, Вы нас, этих визуальных практиков, простите великодушно. Вот сейчас еще один искусствоведческий вопрос. Лидия Михайловна Евсева, Музей Андрея Рублева.

Евсева Л.М.: Спасибо. Но у меня вопрос по поводу исихастской практики. Исихастская практика предписывает или даже обязывает, мне трудно точно сформулировать, определенное положение тела и даже взгляд. Это даже запечатлено в изображениях Нила Столбенского, который умер во время этой практики, и вот эти все скульптуры размножают нам эту позу и положение головы. Вот как оценивает современная синергичная антропология необходимость такой формы, такого взгляда?

Хоружий С.С.: Это часть широкой и существенной темы, в которую я просто не входил, темы о соматике духовных практик. Краеугольные камни, на которых строится соматика исихазма, очень отчетливо определены в тот же знаменитый период XIV века, от которого мы далеко никогда не можем отойти. Сказано в Триадах святого Григория: *тело вместе с душою проходит духовное поприще*. Это – основная установка, которая и развертывается в практике. Очевидно, что в преобразовании тела должен сохраняться определенный параллелизм ступенчатой структуре практики; соматика тоже должна восходить по исихастской Лестнице. Что касается самой позы, то это вопрос конкретнее. Основная исихастская поза – библейская, «поза Илии». Точной цитаты сейчас не дам, не помню точные Ветхозаветные координаты, но говорится, что Илия в определенном произошедшем с ним событии, в определенной эпифании, поместил голову меж колен. Имеются определенные этапы, по которым мы прослеживаем эту позу в ее развитии. Обязательной она, впрочем, никогда не была.

Лидов А.М.: Кстати, о происхождении этой позы, может быть, это будет интересно, это не так широко известно. Поза Нила Столбенского, она несколько отличается от позы Илии, но восходит к истокам исихастской практики, к традиции Синайского монастыря, где мумия монаха, умершего в такой позе, была известна с VI века и находилась прямо у подножия лестницы или тропы, которая вела на гору Моисея. Собственно говоря, восхождение по этой тропе на гору Моисея как бы воспроизводило вот эту духовную Лестницу. Этот монах, он как бы встречал, благословлял. И ему как мумифицированному телу, мощам и иконе одновременно, поклонялись при совершении физического и одновременно духовного восхождения на гору. Вот у нас, у визуальных практиков, все получается очень конкретно. Пожалуйста.

Хоружий С.С.: Соматика, разумеется, всегда облечена в полную конкретность.

Сорокин Константин: А вот когда Вы говорите, что молитва перед иконой является вспомогательной или дополнительной практикой для исихазма...

Хоружий С.С.: Ну, не говорил я таких слов, желательно все же аккуратнее с терминами обращаться.

Сорокин Константин: Восстановите, пожалуйста, вот сейчас слово.

Хоружий С.С.: Термины следующие: я выделяю примыкающие и поддерживающие практики.

Сорокин Константин: Извините, оговорился. Вопрос не в том. Для исихастской практики икона как-то видна, значима или важна только сама практика молитвы перед иконой? То есть с одной стороны практика, с другой сама икона.

Хоружий С.С.: Исихазм не выдвигает никакой собственной теории иконы. Он есть практика, по определению. Икона для исихаста то же, что для любого православного человека. Духовное же содержание, духовная ценность молитвы перед иконой может зависеть от многих вещей, в том числе, конечно, и от качеств иконы.

Гутов Дмитрий: Можно уточнить этот вопрос? Мы все время вращаемся вокруг одной и той же апории, что надо избавиться от образов, с одной стороны, а с другой стороны - образ перед глазами не мешает. Здесь есть явно противоречие. Хотелось бы, чтобы Вы его зафиксировали и вскрыли его суть. То есть если бы ребята были иконоборцы, была бы проста логика. Они иконоборцы, и все стало на свои места.

Кулик О.Б.: Их в этом обвиняют часто, исихастов.

Гутов Дмитрий: Нет. Но вот есть образ перед глазами, который помогает избавиться от образов. Здесь поразительный парадокс. Но он абсолютно был смазан в Вашем сообщении, то есть мимо него прошли. Можно его зафиксировать и вскрыть. Как образ перед глазами может помочь избавиться от образов?

Хоружий С.С.: Простите, я не все понял.

Лидов А.М.: Дмитрий говорит о том, что, смотря на образ Христа, молящийся может избавиться от других образов.

Хоружий С.С.: Конечно. Это уже речь о техниках концентрации.

Лидов А.М.: Что есть разные образы, может быть, правильно ввести некую дефиницию внутри образов.

Кулик О.Б.: Хорошие образы, полезные.

Хоружий С.С.: Одна из цитат, которые я привел, была из старца Василия: «ни в каком случае не принимай, если что-нибудь видишь чувственно или умно, внутри или вне себя, образ ли Христов, или ангелов, или святого, или свет, или огонь и прочее».

Кулик О.Б.: Иконоборческая традиция.

Гутов Дмитрий: Это понятно. Теперь надо это связать.

Хоружий С.С.: Это не иконоборческая традиция. Но мы здесь на почве достаточно тонких проблем и разграничений. Я это во вступительном слове еще сказал, что проблема «исихазм и иконопочитание» сопутствует всей истории исихазма. И время от времени, в каждом столетии, кто-нибудь да и говорит непременно, что вот исихасты, они иконам не поклоняются. И опять нужно выяснять отношения и вновь воспроизводить эту логику, которую я постарался вам сегодня воспроизвести.

Гутов Дмитрий: Если честно, эта логика осталась непонятна в ее квинтэссенции. Что это за способ концентрации, когда образ, который перед тобой на иконе, помогает тебе избавиться от всех образов вообще. В чем суть?

Хоружий С.С.: Вопрос попросту о работе сознания. Чисто психологический вопрос.

Гутов Дмитрий: То есть это реально, что вот эта техника...

Хоружий С.С.: Да нет. Это просто психологическая очевидность, что когда сознание усиленно сконцентрировалось на некотором предмете, то эта концентрация, эта работа внимания эффективнейше помогает тому, что называется устранением помыслов. Будь они образные или необразные. Это определяется лишь природой интенционального сознания. Не более. Как раз здесь духовного ничего. Но глубже проблема, конечно, есть: в исихастской связке Внимание – Молитва, икона, как раз в самых действенных случаях, в случаях подлинного гармонического соподчинения, оказывается причастна не только к концентрации, к сфере внимания, но и к самой молитве, которая, по владыке Каллисту, не-иконична. Апорий и парадоксов в духовной жизни везде хватает.

Гутов Дмитрий: Вы не пробовали сравнивать те тексты, которыми вы блистательно владеете, с текстами Малевича, которые собственно все построены на том, что надо избавиться от образности, и некоторые его страницы, это просто дословные цитаты из Майстера Экхарта. Там вот это избавление от образов всех, проходит красной нитью через все творчество.

Хоружий С.С.: Здесь другая совсем ниточка намечается. Экхарт, как известно, единственный автор западной традиции, которого восточная традиция соглашается более или менее к себе принимать. У Экхарта проходит та самая апофатическая нить, которая в антропологическом плане может передаваться такими понятиями как деструктурирование, опустошение. Дискурс последовательного и радикального опустошения внутренней реальности. И здесь мы, действительно, опять – с другой стороны, конечно, и в другом смысле – приходим к установке изгнания образов. Это уже антропологически другой контекст, скорее отвечающий восточным практикам.

Из зала: А авангардистская практика, которая требует избавления от образности? Вот Малевич, он может быть связан с этой традицией?

Хоружий С.С.: Здесь было бы очень интересно провести настоящий анализ. На общем же уровне – конечно, сближения есть и с Экхартом, как нам верно сказали, и, вероятно, с восточными практиками; соотношение же с исихазмом требует более пристального взгляда.

Лобач Ольга: Можно не вопрос, а попытку реплики, и остановки происходящего для того, чтобы понять, что происходит? Если можно, то я хотела бы зафиксировать одну вещь.

Есть некое недопонимание, во всяком случае, не-сотрудничество по осознанию текста, который был произнесен. И попытка понять, откуда возникло это, я бы даже сказала, сопротивление, приводит к тому, что это от недопроясненных понятий. То, что вижу я: есть вопрос, что синергичная антропология не является антропологией только исихастской практики, если я понимаю правильно. Синергичная антропология, это попытка описать современного человека во всех способах и стратегиях его реализации. В частности, иногда синергичная антропология использует исихастскую практику только как основу понятийного языка. При этом я вижу, что вопросы, которые идут к Сергею Сергеевичу, связаны еще и с тем, а где же граница применения антропоса культурного, на описание, на продвижение жизни которого претендует, в частности, все искусство. И если эта граница не ясна, то тогда описание исихастской практики становится пределом для культурного антропоса, и говорят,

а там у тебя языка нет. Синергичная антропология дает тебе предел. Все, что ты можешь говорить в визуальных практиках, не работает в духовных практиках. Это так. И то, о чем говорит Сергей Сергеевич, подтверждается корпусом всех духовных практик. Существует и обратный закон: духовные практики могут выплескиваться вовне и приходиться к культурному антропосу как некие свои профанации. Я скажу еще, что это разные человеческие существа – те, которые занимаются духовными практиками и реализуют себя в духовной практике, и те, которые реализуют себя в культурных практиках. Иногда они могут совмещаться на одном теле, там, где человек, имея свою линию духовной практики, не выходит из мира. Есть специальный термин «монастырь в миру»: здесь имеется в виду возможность осуществлять духовную практику, не выдвигаясь из культурной ситуации, и при этом все, что выглядит одинаково, может иметь разные сущности. Исихаст может выглядеть, как обыкновенный человек.

Лидов А.М.: Ольга, правильно ли я Вас понял, что визуальное творчество не является духовной практикой?

Лобач Ольга: Да.

Лидов А.М.: Значит, тем самым вы хотите сказать, что, например, иконописец, который пишет икону... У средневекового иконописца это помимо всего прочего было регламентировано, был свой органон, который говорит о том, что это именно духовная практика. То есть, по Вашему мнению, православная традиция - с ней произошло то, что называется *misunderstanding*, она не поняла каких-то основ.

Хоружий С.С.: Прошу прощения. Здесь безусловно, *misunderstanding*, и притом чисто терминологического свойства. Дело в том, что в синергичной антропологии «духовная практика» есть единый нерасчленимый термин, концепт с четким специальным содержанием, и если этого не учесть, то недоразумения неизбежны. Ибо кроме «духовных практик» в смысле синергичной антропологии, есть множество совсем других практик, которые, однако, имеют отношение к духовной жизни, к духовности. Они тоже имеют полное право называться духовными практиками, ибо они, во-первых, практики, во-вторых, имеют духовное содержание. Таковы, в частности, и практики иконописания. В двух этих ситуациях, выражение «духовная практика» имеет весьма разный смысл, в первом случае – узкий и научный, терминологизированный, во втором – широкий и ненаучный. Я использую исключительно первый смысл, Ольга Матвеевна, отлично знакомая с моей наукой, – тоже; но в таких дискуссиях как наша, могут мелькать и оба смысла – и, разумеется, их надо отчетливо различать.

Лобач Ольга: В чем отображается, материализуется, может материализоваться духовная практика, приобретает самые разные варианты, какие только возможны. Они могут быть абсолютно материальны, вы можете их потрогать, они могут иметь эффекты чисто психологические. Есть часть практик, которые именуются духовными, предельными; есть такие что имеют оккультные выражения. Является ли способность передвигания ложки по столу материализацией духовной практики? Это другой вопрос. Но есть еще одно непонимание, которое я фиксирую. Мне кажется – поправьте, если я ошибаюсь, – что исихастская практика является высшей точкой и обязательным стремлением для любого православного. И я хочу вернуться к тому, что духовная практика - это предел для осмысления с точки зрения любой культурной практики. В частности, и искусствоведение имеет здесь границу. И когда его представители говорят, что где нет образности, там нет и предмета осмысления, мне кажется, что это правда. Вопрос в том, что синергичная антропология - это попытка описать нового человека, с задачами, которые описываются только в этом языке, и возможно, когда мы говорим о культурном антропосе, язык не совпадает. Поэтому в синергичной антропологии предмет, которым занимается, условно

говоря, искусствоведение, переосмысливается, если она вступает с искусствоведением в диалог.

Щукин Дмитрий: МГТУ им. Баумана, аспирант кафедры философии. Тоже хочу сказать некое утверждение, ну, и, наверное, попрошу Сергея Сергеевича высказать к нему свое отношение. Предложить некий визуальный образ для понимания проблемы «икона и духовные практики» - окно. Икона - это окно в духовный мир. Человек, открывая это окно, устремляется туда и так происходит его путь к иконе...

Хоружий С.С.: Вообще-то это Флоренский предложил.

Щукин Дмитрий: Да. Я не думаю, что я его изобрел. Просто не знаю Ваше отношение к этому образу. Соответственно, входя в окно, в икону или выходя из нее, она остается рамкой где-то позади, то есть уже не нужна. Спасибо.

Хоружий С.С.: Ну, это известный язык христианского платонизма, который имеет свои пределы справедливости. Аутентично церковным и христианским этот язык не является. Где-то он не приводит к уклонениям, а где-то начинает к ним приводить. В том дискурсе, из которого Вы его взяли, у отца Павла Флоренского, где-то всегда нужно проводить грань, до которой мы с ним можем соглашаться. За этой гранью у него не так уж редко начинается откровенный языческий платонизм, который заведомо не вмещается в православную интерпретацию, скажем, и феномена иконостаса, и феномена иконы, а остается в пределах его сугубо личных философских построений.

Кулик О.Б.: Очень важный вопрос. Вы всячески избегали вот эти вот высшие состояния описывать, так же как и отцы, которые для народа излагали какие-то принципы исихазма, но все-таки, что это за состояния? Известно, что когда обсуждался Фаворский Свет, говорили о галлюцинациях. Ну, что вот это - Божественный свет или все-таки это галлюцинации, это производная ума, фантазии? Вот что это за галлюцинации, это высшее состояние, это визуальное состояние? То есть понятно, что их нельзя перевести на язык визуальности. Это даже не воображение, это качества особой психики. Грубо говоря, если человек сидит семь суток и не спит, колет себя шилом под деревом, конечно, у него закипает ум, и он видит то, что не увидит никакой человек, ни в каком воображении. Соответственно и исихаст, который по своей Лестнице уже дошел до верха, и что происходит?

Лидов А.М.: Исихасты как раз настаивали на том, что Фаворский Свет можно видеть реально, физически.

Кулик О.Б.: Все-таки приведите несколько примеров вот этих вычеркнутых, высших состояний. Как они описываются? Наверняка же очень визуально, потрясающе.

Хоружий С.С.: Я все-таки основные тезисы приводил, какие-то основные моменты речи о высших состояниях исихастского опыта. Я, в частности, сказал, что в корпусе исихастских текстов вся эта область опыта описывается почти исключительно в зрительных терминах. И весь сюжет, когда он в XIV веке начинал становиться предметом дискуссии, изначально развивался как тема о созерцаниях, которые начинаются у подвижников на вершинах опыта, после прохождения определенных ступеней исихастской аскезы. И здесь очень важно сказать, что в так называемых Спорах о Фаворском Свете говорилось отнюдь не просто о свете, а в целом о священном событии Преображения на Фаворе. Событие же на Фаворе как раз и было чистейшим примером синэстетического события. Ученики там испытали отнюдь не только зрительный опыт, они слышали. Больше того, там были и элементы личного общения. Петр чего-то от себя начал говорить. Что вот де, Господи, а хорошо вообще-то тут, давай-ка тут и останемся. Это событие, оно из числа наиболее емких священных событий во всем дискурсе Нового Завета. В частности, вот эта реплика Петра

всегда служила опорой для осмысления Новозаветной духовности как духовности сугубо личностной, ориентированной к личности. Преображение-то случилось с учениками, и говорит, подает эту свою реплику Петр, с которым произошло то самое отвержение чувств, преобразование и т.д. В этом преображении Петр подает сугубо свою личную, петровскую реплику. И это означает, что человек сохраняет свою уникальность, идентичность, пребывая уже на самой вершине, уже в новом своем качестве, пройдя претворение.

Дальше. Там имеется и звук, имеются и слова – это синэстетическое событие. И тем не менее, всегда оставалась нерушимая традиция – *традиция примата зрительного дискурса*. Прежде всего, это инерция греческого сознания. Примат зрительного опыта невероятно внедрен, вкоренен в греческий язык. Зрительность греческого сознания выражена в такой же сильнейшей степени, как аудиальность Ветхозаветного. Это – избитейшая тема, такое различие Иерусалима и Афин, банальность, но от которой никуда не денешься, ибо за ней есть, выражаясь скучно-научно, объективная основа. Основа в данном случае в том, что опыт на высших ступенях духовной практики выходит уже в иную темпоральность, становится опытом иного рода. Дискурс аудиальный, дискурс слышания слова означает, что совершается событие зова-отклика, происходит завязывание связи. Исходное, начальное событие имеет слуховую природу. А когда пройдена известная часть пути практики, опыт принимает существенно иной характер, он уже становится *опытом соединения*. Зрительная же активность всем античным сознанием, и вслед за ним византийским, прочно понималась как активность соединения. Это, в частности, и в теорию зрения Гете еще вошло. Зрение – это такое восприятие, в котором происходит соединение с воспринимаемым. Слух этого не дает, а между тем, на высших ступенях мы достигаем уже именно соединения. То есть, специфический характер зрительного восприятия (мгновенное, вневременное соединение) здесь оказывается адекватным, тогда как слухового (дистанцированный контакт, протекающий во времени) – уже не адекватным. Но это не отменяет того, что, несмотря на эту значительную адекватность зрительного восприятия, то, что в претворении происходит, это все-таки претворение не в какую-то высшую зрительность, а в перихорезу, где нет перцепций вообще как отдельных. И потому – возвращаясь к реплике Алексея Михайловича – исихасты настаивали на том, что Свет Фаворский можно видеть – конечно же, в высшей степени реально, но именно НЕ физически, НЕ старым телесным зрением. А мы бы еще уточнили, что и не столько «видеть», сколько воспринимать Умным чувством.

Олексенко А.И.: Олексенко Александр Иванович, Институт инновационных стратегий развития общего образования.

Сергей Сергеевич, здесь некая неясность была в Вашем докладе, Вот сейчас она как-то обсуждается. Но все равно у меня некое замечание, вопрос, хотя он немножко уже обсуждается. С одной стороны, в той конструкции, которую Вы нарисовали, в большей части цитат говорится об образах. О визуальном, по-моему, говорится только в первой цитате. То есть, речь идет о том, что образы любых модальностей надо убрать из опыта.

Хоружий С.С.: Образы в этом контексте достаточно обобщенно понимаются. Это просто обозначение визуальных восприятий.

Олексенко А.И.: Вы очень подробно, исходя из Вашей локальной задачи, говорили о визуальном опыте, достаточно подробно такую расчистку этого дискурса осуществили, не сделав то же самое (но, видимо, мало времени и т.д.) для аудио дискурса, наверняка там такая же работа.

Хоружий С.С.: Но аудио дискурс вообще не входил в мою тему. Я о нем лишь два слова побочно сказал.

Олексенко А.И.: Поскольку, наверняка, там такая же работа проделана. Потому что между ними, хотя Вы это подчеркивали, не столько качественное различие, сколько количественное в данном контексте. Потому что самое главное - вот это различие чувств-перцепций и чувств-эмоций, с другой стороны, как бы отвержение чувств, когда чувства становятся принципиально иными. И вот эта конструкция, как мне кажется, она самая главная и интересная. И тогда возникает опять же вопрос о свете. Потому что явно дискурс визуальной образности и дискурс света - совершенно разные вещи. И просто, мне кажется, адресоваться к тому, что это опыт синэстетический, здесь недостаточно. Мне кажется, что здесь вот эта последовательность в ходе восхождения по Лестнице к отвержению чувств, то, что здесь происходит с дискурсом света, светоносности, здесь явно, мне кажется, много чего нужно рассмотреть и проанализировать.

Хоружий С.С.: Александр Иванович, как раз эту тему я необычайно подробно разбирал. А Вы ведь меня давно читали. Этому я страниц 100, наверное, посвятил, как раз в работе, где производится сравнение с неоплатонизмом, неоплатонической световой мистикой. Подробно, по пунктам, сопоставлял.

Олексенко А.И.: То есть в исихазме это никакого места не занимает?

Хоружий С.С.: Я показывал, что свет исихастский - это не свет Плотина. Прежде всего, свойства его проясняются из размежеваний с античной мистикой света. Со средневековой западной мистикой сравнение тоже довольно плодотворно, но с неоплатонической – особенно наглядно.

Олексенко А.И.: Я понимаю. Но после вот этого расщепления, что это от греков, а это ...

Хоружий С.С.: Какое расщепление?

Олексенко А.И.: После расчистки дискурса, что эта визуальность, она от греков, она скорее метафоричный характер имеет, все остальное это вот это самое, когда уже не расчленено все, после отвержения чувств, – что, это опыт уже синэстетический, так получается? Или есть какое-то особое место этого светового дискурса в исихазме?

Хоружий С.С.: Во-первых, явления синэстезиса на высших стадиях практики, по самой сути своей, никаких дискурсивных описаний не имели, не имеют, и иметь не будут. Это уже мета-антропологические события. В самих первоисточниках, свидетельства о таком опыте не являются его прямыми дискурсивными описаниями, это – апостериорные описания в метафорической или иной превращенной форме. Здесь у человека больше нет никаких восприятий, которые можно было бы описать, нет дискурса, мы – в мета-антропологии.

Лидов А.М.: У нас есть еще один вопрос.

Гамзатова П.Р.: Патимат Гамзатова, Институт искусствознания. Вы сказали о близости суфийской практики и исихазма. Есть ли какая-то похожая практика в иудаизме? И о чем может идти речь, о какой-то преемственности духовных практик или о какой-то повторяемости? Если повторяемости, то с чем это может быть связано?

Хоружий С.С.: Как с основанием считается, феномена, удовлетворяющего основным определяющим чертам духовной практики, в иудаизме не выработано. Это достаточно понятно с позиций общей религиозной типологии. Парадигма ступенчатого продвижения к соединению с Богом в рамках иудаизма была бы просто еретической. Исихастская Лестница – это принципиально Лестница христоцентрического опыта, и вне Христа, вне события уже совершившегося Боговоплощения, никакой Лестницы не было бы. Но какие-то общие структуры, преемственность даже и в существенных элементах здесь есть. Отношения

христианства с Афинами и Иерусалимом не симметричны: Христос пришел исполнить Закон. И это очень во многом отражается. В частности, роль слухового элемента на этапах завязывания духовной практики, когда реализуется отношение зова-отклика, – этот момент в прямой преемственности с Ветхозаветной религиозностью. Пожалуй, в большей степени эту преемственность хранят как раз низшие этапы.

Гамзатова П.Р.: Может быть, какое-то совпадение на основе каких-то психологических качеств?

Хоружий С.С.: Это всегда требует весьма специальных исследований. Это как раз то, чем занимаются конкретные специалисты – культурфилософы, религиоведы. Сначала фиксируется общность определенных элементов, затем начинаются вопросы, что она означает. Всегда кто-то говорит, что здесь заимствование. Потом чаще всего возникает и вторая версия – нет, это параллелизм. И выбор между этими двумя вариантами может быть сделан лишь на базе конкретных данных.

Гамзатова П.Р.: Но каббала, она не является какой-то параллелью исихазму или суфизму, да?

Хоружий С.С.: Лишь в отдельных моментах, но не в типе антропологической практики. Каббалистическая духовность типологически существенно другая.

Лидов А.М.: Дорогие друзья, мы подошли к некому рубежу, а именно к восьми часам. Понятно, что мы можем говорить еще долго. Я хочу поделиться своим удивлением, что после такого, на первый взгляд герметичного доклада, который весь был настроен не на провоцирование какой-то дискуссии, а скорее на формулирование, выверенное и объективно истинное, вот именно он вызвал такую дискуссию. Но, видимо, в этом проявляется высокое мастерство автора. Если позволите, я хотел бы на сегодня закончить нашу дискуссию вопросом, с которого эта дискуссия началась, но на который мы не получили ответа. Я понимаю, что может быть это трудно сформулировать коротко, но, я думаю, мы все были бы очень признательны, если бы Вы постарались это сделать. Все-таки как исихастская духовная практика может соотноситься с современными визуальными и пространственными практиками? Есть ли между ними какая-то связь, если есть, то в чем она состоит?

Кулик О.Б.: И являетесь ли вы практиком исихазма? Или Вы ученый, Вы адвокат или Вы исследователь?

Хоружий С.С.: Адвокат бывает, как известно, у дьявола и исихазму не требуется. Я же, разумеется, исследователь. Но область исследования в данном случае специфична: содержательное ее исследование, которое стремится увидеть подлинный облик предмета, возможно лишь при условии, что исследователь в некоторой мере сам разделяет исследуемый род опыта. Соответственно, если я себе позволяю заниматься этой областью, то, стало быть, предполагаю или надеюсь, что в моем случае это условие выполняется.

Что же касается весьма кардинального вопроса вождя Семинара, то на него готового ответа у меня нет, разве что пара замечаний. Во-первых, из нашей дискуссии мне стало ясно, какое огромное место в сознании искусствоведов, да и общегуманитарном сознании, занял хрестоматийный период Византии и Балкан XIV в., Руси XIV-XV вв. – период, когда исихазм был масштабным общекультурным и общенациональным явлением, с прямым и мощным влиянием на культурные практики – в первую очередь, на все церковные искусства. Я понял, что картина этого периода, с таким масштабом и такой ролью исихазма, воспринимается как некий типичный образец отношений исихазма с культурной жизнью и со сферой искусства, как эталон этих отношений на все времена. Эту картину и этот тип отношений исихазма с культурой рассматривают как правило, как норму, от исихазма

ожидают выполнения этой нормы – а не дождавшись, испытывают некоторое недоумение, дезориентацию и разочарование. Но данный взгляд требует коррекции, он крайне неадекватен! Да, легко согласиться, что эта ожидаемая картина – желательная картина, «очень бы хорошо чтоб так было». Но с чем согласиться никак нельзя – это с ее нормативностью. Она никак не норма, не правило, а самое редкостное исключение! За феноменом Византийского мира XIV в., феноменом Исихастского возрождения, стоят определенные предпосылки, определенные условия, выполнение которых достигается, говоря красиво, лишь в Звездные Часы истории. Суть феномена – полноценная творческая встреча духовной традиции и общества. С несколько меньшей полноценностью, подобная встреча осуществилась и в Русском исихастском возрождении XIX в., живые сцены ее найдем в «Братьях Карамазовых». Условия же встречи касаются, естественно, обеих сторон. Со стороны традиции, ключевое условие – высший подъем ее «умного художества», когда становится возможно сочетание исихастской практики с иною активностью, с деятельностью в миру, в частности, и с визуальными практиками. Наше время, сколько можно судить, не худшее для отношений традиции и общества, традиции и культуры, однако о полном наличии условий встречи, конечно же, нельзя говорить.

Во-вторых, стоит снова напомнить (кратко я говорил об этом), как в синергичной антропологии представляется общее соотношение между духовными практиками, с одной стороны, и культурными, художественными практиками – с другой. Принципиальное различие этих двух видов антропологических практик я вижу в том, что из них конститутивными являются лишь духовные практики. В культурных же практиках, в художественных практиках не совершается конституирования человека. Совершается лишь тренинг, культивация, артикуляция некоторого типа личностных структур, некоторого типа конституции и идентичности человека, на который художник, творец сознательно или интуитивно ориентируется. Он располагает в ареале некоторого типа конституции, и в его рамках делает для человека, к нему принадлежащего, все, что можно сделать, на пределе. Цель его - дать человеку сбыться. Но - именно *этому* человеку, в *данном* ареале. И «дать сбыться» - это очень емкая формула, емкое задание. Имеется лишь исходный каркас конституции, и он является, с одной стороны, очень жёсткой вещью, но с другой стороны, достаточно скудной. В культурных, в эстетических практиках совершается обретение полноценности, артикуляция, культивация этого исходного ядра конституции, и без этой артикуляции человек лишь частично выражает себя, не достигает полноты своего существования, полноты самореализации. Притом, мне верится, что в современной культуре, в исканиях актуального искусства вполне могут открываться новые и неожиданные виды примыкающих и поддерживающих практик – виды, отражающие новую антропологическую реальность. Но все же самого ядра культурная практика не создает.

Лидов А.М.: Спасибо большое. Я думаю, что мы все получили мощный импульс к духовной практике, а также к визуальным и пространственным практикам. Нам есть о чем подумать. И думаю, что сейчас самое время поблагодарить Сергея Сергеевича за этот замечательный вечер. Спасибо.