

ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

ЧТЕНИЯ ГУМАНИТАРНОГО СЕМИНАРА

Балтийская Международная Академия,
«Русский центр» 27 мая 2010 г.

LVI Чтения гуманитарного семинара на тему «Три школы внимания:

Гурджиев — Гуссерль — исихазм»

с участием Сергея Сергеевича ХОРУЖЕГО

Председатель Чтений — докторант РГГУ Алексей Николаевич Романов

Сергей Мазур

Позвольте открыть LVI Чтения гуманитарного семинара с участием Сергея Сергеевича Хоружего. Надеюсь, что в сегодняшних Чтениях принимает участие подготовленная аудитория, ибо доклад предполагает некоторые исходные знания тех вещей, о которых будет идти речь.

Ольга Здебская

Дамы и господа! Уважаемые слушатели и участники гуманитарного семинара SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. Я еще раз хочу поблагодарить Сергея Мазура за то, что он выбрал «Русский центр» для того, чтобы проводить столь интеллектуальные мероприятия. Мне как администратору этого центра радостно приветствовать столь высоких гостей, и надеюсь на то, что интеллектуальная традиция в Латвии будет продолжена.

Алексей Романов

Итак, Сергея Сергеевича Хоружего, я полагаю, представлять не надо, настолько его имя известно еще с советских времен. Добавлю только, что ныне Сергей Сергеевич возглавляет собственный Институт синергичной антропологии. Кроме того, Сергей Сергеевич вполне православный человек и в то же время пользуется доверием глав другой конфессии: является переводчиком трудов теперешнего римского первосвященника и был дружен с Иоанном Павлом II-ым. Словом, в нашей ноосфере появление С. Хоружего событие значительное.

Сергей Хоружий

Пастернак сказал, что принадлежность к типу есть конец человека и его осуждение. Поэтому, чтобы образ не выходил таким однозначным, можно сказать, что я еще занимаюсь всем, что связано с Джеймсом Джойсом...

Алексей Романов

Разумеется, вы и переводчик «Улисса».

Сергей Хоружий

...а по отношению ко всякой церковности Джойс — диаметрально противоположность.

Алексей Романов

Но он ведь был католиком, Джойс?

Сергей Хоружий

Лишь вначале. Друзья! Я начну, конечно, с благодарности организаторам. С большим удовольствием я принял их приглашение приехать еще раз в Ригу. Меж нами изначально образовалось то, что в науке, развиваемой мною, называется синергией, — обоюдная и встречно направленная добрая воля. Она и привела к сегодняшней встрече.

К сожалению, при всей моей доброй воле к старинной рижской культуре, я с ней знаком чрезвычайно обрывочно. Но тем не менее, мне было все же давно известно, что рижская, и шире, латвийская гуманитарная жизнь отличалась активным интересом к феноменологии. Здесь была своя философская школа преимущественно феноменологической направленности. Наряду с этим, уже по личному опыту мне известно было, что здесь развивается и вполне высокопрофессиональная психология. Несколько лет назад я принимал участие здесь, в Риге, в весьма содержательном международном симпозиуме по молчанию. Симпозиум весьма удался — в частности, и в том отношении, что, соответственно своей теме, он был, кажется, окружен полным молчанием в рижской жизни. Во всяком случае, люди из других сфер культуры там совершенно не появлялись, и никаких философских или иных культурных контактов у меня в тот визит не было. — Итак, феноменология и психология были два мне известных поля рижской интеллектуальной активности; и в свете этого меня

совершенно не удивил выбор темы, который сделали организаторы. Я занимаюсь чрезвычайно многими материями, и когда мы обсуждали предмет лекции, я предложил целый спектр тем. Организаторы выбрали именно то, что будет рассказываться сегодня: рассказ о внимании, гуссерлианские и другие практики внимания. И как легко видеть, здесь в точности сходятся две эти предметные области, процветающие в Риге: и феноменология, и психология здесь полностью вовлечены. Понятно, что в философском аспекте проблематика внимания разворачивается в феноменологическом дискурсе *par excellence*; с другой же стороны, несомненно, что эта тема находится и в предметном поле психологии.

Представлять тему мы будем в ключе, привычном для современной гуманитарной науки, — в рамках компаративистской методологии. Сие означает, что мы будем сравнивать, сопоставлять между собой разные трактовки, школы внимания — но с той современной особенностью, что нас будут занимать не академические теории и концепции внимания (как в старой классической науке), но разные *практики внимания*. Подобный поворот к практикам характерен для новейшей гуманитарной методологии. В сегодняшнем гуманитарном мышлении время для такого поворота в деятельностный дискурс, в дискурс практик очень назрел; этот поворот независимо разворачивался с разных сторон, в разных гуманитарных дискурсах и дисциплинах. Активнейшим образом язык и аппарат практик внедрял Мишель Фуко. Независимо от него, смею сказать, этот подход развивал и я, в моей синергичной антропологии. С ее позиций и будет строиться наш анализ внимания. Поворот от учений, развиваемых в классическом аристотелианском категориальном дискурсе, к разбору практик здесь будет проведен очень решительно. Мы не будем рассматривать никаких учений, но будем описывать практики.

Далее, нужно пояснить мой отбор практик: я выделил три такие, которые едва ли когда-либо сближались и сопоставлялись друг с другом. Легко может показаться на первый взгляд, что все они принадлежат совершенно разным мирам. Парад открывает Георгий Иванович Гурджиев, наш славный авантюрист, слегка оккультист и, что нас единственно и интересует, изобретатель необычайно своеобразных психотехник. В Риге он мог быть знаком и через посредство А.М. Пятигорского, доброго моего друга в давние годы, как я знаю, он пользуется здесь немалой известностью и авторитетом, а, с другой стороны, он знал хорошо Гурджиева, даже несколько увлекался им и вполне мог здесь говорить о нем. Далее идет Гуссерль: как выразился наш пред-

седатель, его здесь нет необходимости представлять. И, наконец, исихазм. Три оси, три вектора, которые в обычном гуманитарном сознании, в обычном культурном поле локализованы в совсем разных местах и направлены в совсем разные стороны. Мы же будем рассматривать их в определенном единстве, в призме которого их сочетание оказывается отнюдь не противоестественным, а напротив, естественным.

Как уже упомянуто, я давно развиваю собственное направление гуманитарной науки, так называемую синергичную антропологию. В ней особую, выделенную роль играет одна из намеченных нами практик, а именно: исихазм, мистико-аскетическая практика православия. В исихазме существует обширная и углубленная дисциплина внимания, которая, конечно, здесь развивается в сугубо практическом плане. Соответственно, в синергичной антропологии возникает задача исследования внимания, каким оно выступает в рамках исихастской практики. И здесь выяснилось, что исихастская практика внимания — это целый связный комплекс, все слагаемые которого упорядочены и организованы между собой двояко, по двоякому принципу: во-первых, в соответствии с природой и законами самого внимания, коль скоро они образуют некоторую конкретную технику или искусство внимания, а во-вторых, в соответствии с задачами и целями духовного процесса, осуществляемого в исихазме. Эта двойственность создает особую специфику для изучения такого внимания: в занимающей нас практике скрещиваются двоякие задачи, это не «внимание ради внимания», а внимание, которое выстраивается, будучи сразу интегрированным в контекст некоторого более широкого, объемлющего духовного и психологического процесса. Это — специальное, специализированное внимание, подчиняемое исключительно целям духовной практики. Поэтому, хотя психология внимания — весьма разработанная субдисциплина в психологии, но для нас недостаточна ее стандартная постановка задачи. В изучаемой практике внимания нам необходимо различать специфические особенности, которые вносятся исихастскими заданиями, и те черты, которые выражают свойства внимания как такового, внимания самого по себе. И вот для такого различения двух аспектов в составе исихастского внимания, двух его сторон, восходящих к разным истокам, и оказывается крайне полезным компаративное рассмотрение. Чтобы понять, как казенно выражаются философы, что же в этом внимании общего, а что особенного, его следует сопоставить с другими практиками внимания.

Понятно, что именно с практиками, а не с теориями и учениями. Однако с какими же

практиками было бы оптимальным сопоставить исихастское внимание? Выбранные нами практики не совпадают с его ближайшими соседями. Такими соседями исихазма, очевидно, являются духовные практики других мировых традиций: практики дальневосточных религий, суфийская практика... в составе каждой из них также развивается специальная практика внимания. Любая духовная практика не существует без собственной дисциплины внимания, такая дисциплина — один из ее главных блоков. Но избрать для сопоставления с исихастской практикой дисциплины внимания в других духовных практиках было бы малопродуктивным, ибо в эвристическом, методологическом отношении мы встречаем в них ту же ситуацию. Внимание в них служит решению аналогичных задач, и для его изучения требуется точно так же разбирать и различать, что в его свойствах и структурах связано с природой самого внимания как такового, а что вызвано целями соответствующей духовной практики. Иными словами, мы попросту дублируем, копируем нашу проблему. И стало быть, для того, чтобы извлечь из сравнения некое полезное продвижение, нужно рассмотреть практики, в которых эвристическая и методологическая ситуация была бы отлична.

Учение Гурджиева именно таково: оно родственно духовной практике, но имеет совсем другую природу, другие мотивы. Если любая духовная практика направляется к тому, что в православии именуется превосхождением естества, направляется к онтологическому трансцендированию, то Георгий Иванович Гурджиев отнюдь не ставил таких задач. Как он иногда говаривал, «мы материалисты», никаких лестниц духовного восхождения мы не выстраиваем. И соответственно, что и желательно для нас, методологическая ситуация здесь уже некоторая другая. Природа и структура практики внимания и здесь двояки: есть нечто, принадлежащее задачам внимания как такового, а также нечто иное, вносимое извне, требуемое объемлющею антропопрактикой. Но эта объемлющая практика — уже не духовная практика, а Гурджиевская психотехника.

Что же до феноменологии, то Гуссерль, казалось бы, не использовал языка практик и не переходил эксплицитно в деятельностный дискурс или дискурс актов, энергий и т.п. Однако *de facto* он закладывал прочные основания для подобного дискурсивного перехода в философии. Именно такую функцию выполняла его теория интенциональности: она развивала конструктивный выход из аристотелевской эссенциалистской парадигмы в парадигму, условно говоря, деятельностную, в парадигму актов, а не метафизических категорий. И представленная Гуссерлем

детальнейшая наука о внимании также не была метафизическим учением о внимании, но была феноменологической дескрипцией определенной практики внимания.

Более того. Уже на первых этапах проводившейся мною современной реконструкции исихазма я обнаружил, что деятельность сознания и осуществляемые сознанием практики внимания в феноменологии и в исихазме трактуются и описываются чрезвычайно родственными образом. Это было важным наблюдением, на базе которого затем возникла и развивалась обширная тема о применении философской феноменологии в современных концепциях и исследованиях духовных практик. Как хорошо известно, Гуссерль специально отделял, дистанцировал свою феноменологию от сферы религиозного и мистического мышления, от опыта онтологического трансцендирования. И тем не менее, существенные и глубинные сближения феноменологии с этой сферой были налицо, и их эпистемологический, эвристический потенциал постепенно эксплицировался и эксплуатировался. Это относится и к феноменологической концепции внимания: как мы увидим, ее сопоставление с исихастским искусством внимания весьма продуктивно.

После этого введения дальнейшее мое изложение будет, в основном, простым последовательным описанием каждой из трех избранных практик. Но прежде этого, стоит отдельно отметить небольшой фонд самых общих, краеугольных черт и свойств внимания, которые непременно присутствуют в любой его практике и должны сохраняться в любой его трактовке. В первую очередь, к ним принадлежит *векторность*: векторный, направленный характер внимания. Внимание есть активность, которая непременно нацелена на некоторый предмет внимания. При этом принципиально различаются ситуации, в которых предмет нацеленности, предмет внимания заключен в самом сознании человека или же находится за его пределами. Соответственно с этими двумя ситуациями мы будем говорить о «внутреннем внимании» и «внешнем внимании». Это, если угодно, первичная дихотомия внимания, которую мы далее будем прослеживать и изучать в конкретных ситуациях.

Универсальной является и проблема *удержания внимания*. В каком контексте ни возникала бы проблема внимания, она непременно включает в себя задачу удержать внимание, преодолеть рассеивание внимания. Как видим, задача формулируется в негативном ключе, однако полезно сразу же перевести ее в позитивную формулировку. Что значит преодолевать рассеивание? Это значит создать *устойчивую формацию* внима-

ния. Это уже позитивная задача, которую неизбежно вынуждено заниматься всякое внимание. В итоге же у нас появляются определенные вехи, ориентиры для рассмотрения каждой конкретной практики. Мы выяснили, что при анализе любой практики следует ставить вопросы: как соотносятся в ней внимание внешнее и внимание внутреннее? Как в ней решается проблема удержания внимания, какие устойчивые формации внимания она выстраивает?

Сергей Мазур

В случае с исихазмом внимание было каким-то образом связано с молитвой?

Сергей Хоружий

Да, самым тесным образом. В моей аналитической реконструкции исихастской практики я выделяю в ней то, что можно было бы назвать, по отцу Павлу Флоренскому, «тайной келией» исихазма: его внутреннее средоточие, ядро, за счет которого духовно-антропологический процесс, выстраиваемый аскетом, совершает актуальную онтологическую трансформацию человека. Такое ядро составляют всего два элемента: *внимание и молитва*. Они образуют между собой особую и тесную связь, соединяются в некую «исихастскую диаду». По своей сути и назначению, эта диада есть антропологический и онтологический движитель, с помощью которого подвижник осуществляет восхождение к финальной цели (телосу) практики, обожению. Подобный движитель может начать формироваться, лишь когда сознание человека, его главные усилия перестали быть направлены долу, в область обычных стратегий эмпирического существования, и, пройдя ступень исихии, достигнув «сведения ума в сердце», обрели иную направленность — непосредственно к телосу практики, горе. Оба элемента диады — большие сферы активности, требующие отдельного рассмотрения; разговор об онтологическом движителе — это три разговора: о внимании, о молитве и о том, что получается в их соединении. Но в этой лекции нам предстоит лишь разговор о внимании.

Как мы сказали, этот разговор будет строиться в сопоставительной методологии, в сравнении исихастского внимания с вниманием в феноменологии Гуссерля и с практикой внимания в учении Г.И. Гурджиева. При этом компаративном анализе всех трех примеров окажется, любопытным образом, что учение Гурджиева и феноменологическая концепция внимания, в известном смысле, взаимно противоположны; исихастская же наука внимания выступит как своеобразный синтез этих противоположностей. *Внимание по Гурджиеву* не раз уже привлекало интерес психологов; так, гурджиевский подход чрезвычайно ценил и детально разбирал Ч. Тарт,

построивший собственную систему практик внимания на сочетании практик Гурджиева и тибетского буддизма. Использование системы Гурджиева в современной психотерапии облегчается тем, что эта система не интегрирована в рамки какой-либо религии, и ее психотехники не предполагают мета-антропологического телоса и онтологического аспекта. «Йогины — идеалисты, а мы — материалисты», — говорил Гурджиев. Тарт же указывает: «Гурджиев считал, что внимательность следует развивать и применять в обычной жизни, в которой мы живем»¹, иными словами, ему было чуждо представление о необходимости альтернативной стратегии, основополагающее для духовной практики.

В сфере внимания, эта «здешняя», эмпирическая ориентация системы Гурджиева сказывается, прежде всего, в том предпочтении, какое отдается внешнему вниманию. Такое предпочтение он подчеркивает не раз — ср., напр.: «Когда я нахожусь в связи с внешним миром, я живу. Когда я живу только внутри себя, это не жизнь»². Поэтому гурджиевские техники суть, на львиную долю, техники работы с внешним вниманием. Предмет внешнего внимания — взаимодействие человека с окружающим миром, контакт с которым непосредственно осуществляют человеческие восприятия, перцепции. Для Гурджиева, как для изучавшихся им древних традиций знания, это — «врата», пять врат или окон, через которые человек связан с внешней реальностью. Соответственно, именно к перцепциям, к потоку человеческих восприятий и обращены ставимые задачи. Их содержание, конечно, определяется общими целями, которые преследует система. Что это за цели? Гурджиев не выпячивает дискурс власти, однако достаточно очевидно, что, в целом, все его техники и тренинги направляются к достижению власти человека над своим положением в окружающем, своими обстоятельствами, своими духовными и телесными ресурсами. Отсюда, по отношению к потоку собственных восприятий человеку также требуется достигать власти, контроля, что в данном случае означает — полного учета сознанием, а равно и полной, максимальной активности; иначе говоря, *полноты осознанности и полноты объема*. *Mutatis mutandis*, это соотносимо с начальной фазой большинства систем духовных и близких к ним практик (мистериальных культов, духовных упражнений) — фазой очищения (заметим, что найти в системе Гурджиева аналоги высших ступеней духов-

¹ Ч.Тарт. Практика внимательности в повседневной жизни. М., 1996. С.202.

² Г. Гурджиев. Взгляды из реального мира // Он же. Вестник грядущего добра. СПб., 1993. С.78.

ной практики уже гораздо проблематичней). Все каналы перцепций требуется прочистить и активизировать, человек должен привести себя в состояние максимальной восприимчивости, сделать себя существом, в полной мере воспринимающим внешнюю реальность, осуществляющим установку «чувствовать-смотреть-слушать». Активизация предполагает и максимальное понижение порога чувствительности, способность восприятия самых незаметных сигналов.

Еще существеннее, однако, то, что весь объем восприятий должен быть доведен до сознания, учтен им, зарегистрирован. По отношению к перцептивному опыту действует принцип полноты регистрации, полноты осознания. Как и активизация восприятий, регистрация опыта сознанием, имеющая в своей основе активность самонаблюдения, — непростая процедура. Это — сложный, ступенчатый акт, в котором осуществляется обработка поступившего сигнала путем его проведения через ряд уровней антропологической системы. При этом, начало и конец этой регистрирующей цепочки актов существенно зависят от той практики, в состав которой человек включает данный перцептивный опыт: в начале он производит отбор, селекцию восприятий, в конце — совершается истолкование и претворение опыта, определяемое телосом практики. Функционирование активности внимания включает в себя всю процедуру осознания опыта, от ее начала и до конца; но, как видим, начало и конец этой процедуры зависят от конкретного класса практик и потому остаются за пределами общей психологии внимания. Теория внимания в составе общей психологии неполна и не может быть полной: цельная теория была бы предельно разветвленной, в соответствии с предельным разнообразием телосов внимания. Внимание входит всегда в состав той или другой антропологической практики как особая (суб)стратегия со своим телосом, определяемым телосом практики. В системе Гурджиева внимание, действуя, прежде всего, как внешнее внимание, осуществляет активизацию, очищение и осознание восприятий. В качестве телоса внимания здесь выступает *состояние полноты активизации и полноты осознания*.

Именно это состояние и обозначают главные понятия гурджиевского учения, **пробуждение и вспоминание себя**. Первый термин выражает то, что, по Гурджиеву, «человек спит», если он не достиг полноты объема и полноты осознания своих восприятий. Заметим, эта терминология вполне естественна: состояние сна означает отключенность восприятий и их регистрации; соответственно, обычные режимы существования с неполной, а, по Гурджиеву, просто

ничтожной включенностью, — почти сон, полная же активная включенность — пробуждение. Второй термин отсылает к очевидному персонологическому аспекту: достигая всей возможной полноты восприятий и полностью осозная их все, человек, тем самым, полностью актуализует свою личность, что и передает известный набор формул, издавна употребляемых в практиках себя, — возвращение к себе, обретение (истинного) себя и т.п. Гурджиев пополняет этот набор собственной вариацией, где акцентированы внимание и память в их собирающей личности роли. Подчеркивается и другой очевидный аспект: пробуждение и вспоминание себя означают также полноту, максимальную интенсивность присутствия человека в настоящем моменте, в «здесь и теперь»; внимание, по Гурджиеву, должно быть в первую очередь вниманием «к настоящему, к окружающему». «Нужно быть на страже. Вы должны знать, что является необходимым в каждое мгновение»³. И, наконец, существенной деталью является всесторонний, комплексный характер этого вспоминания-собирающего: в нем должны участвовать все «три центра», которые выделяет антропология Гурджиева, ум — чувства (эмоции) — ощущения; и ощущение-осознание своего тела — важнейший элемент вспоминания себя. «Для вспоминания себя... необходимо искусственно пробуждать все три центра».

Вместе с тем, вспоминание себя включает и внутреннее внимание. Данная установка служила в школе Гурджиева своеобразным девизом, или паролем школы, будучи понимаема как требование неуспышной бдительности, неустанного возобновления своей пробужденности, полноты восприятия и осознания. Тем самым, она требовала внимания, направленного на поддержание определенного состояния сознания, т.е. обращенного на *внутренний* предмет. Мы видим, таким образом, что практика внимания в системе Гурджиева не ограничивается лишь внешним вниманием. Включая практики и внешнего, и внутреннего внимания, эта система, как и духовная практика, не просто развивает отдельные техники или приемы, но являет собою цельную школу внимания. При этом, однако, внимание внутреннее играет в ней вторичную и подчиненную роль. В духовных практиках соотношение этих двух видов внимания противоположно.

Особенность учения Гурджиева — его динамичность, нацеленность на действие человека

в мире. В свете данной особенности, следует уточнить то, что мы говорили о телосе общей стратегии человека и, в частности, стратегии внимания, по Гурджиеву. Мы говорили о власти человека

³ Там же. С.58.

над своей ситуацией; но более точно, это учение устремляет человека не к статичной власти, а к власти действовать, достигая нужной цели, — действовать эффективно. Последняя формула наиболее адекватно передает специфическую направленность учения Гурджиева: оно хочет быть *практическим учением об абсолютно эффективном действии человека в мире*. В конечном счете, именно этому служат и пробуждение, и вспоминание себя: в пробужденном состоянии и в установке вспоминания себя, человек становится эффективным орудием в эмпирической реальности. Когда он находится в состоянии максимальной восприимчивости и полного осознания всех восприятий, он абсолютно эффективен, для него нет непреодолимых препятствий и не составляет труда достижение любой эмпирической цели. Внимание здесь ассоциируется с эффективностью, оно выступает как способность и активность эффективного эмпирического действия. В свою очередь, эффективность в стратегиях эмпирического действия родственна интенциональности, она также предполагает фокусировку на цель и схватывание цели, которые, однако, осуществляются не актом сознания, а поведением всего человека. Можно сказать в этом смысле, что в учении Гурджиева возникает своего рода «экстериоризованная интенциональность» как стратегия абсолютно сфокусированного целенаправленного поведения. И можно также отметить, что в психологическом отношении система Гурджиева крайне экстравертна, модус интровертного сознания развит в ней весьма мало. Печать характера автора!

Имея в виду дальнейшие сопоставления, наметившуюся структуру внимания можно выразить простой схемой:

Сигналы — → Пробужденное →
сфокусированное (эффективное) восприятия
сознание действие в мире

Эта схема наглядно передает упрощенную суть практик Гурджиева: человек репрезентируется как сфера перцепций, обращенная к внешней реальности; и эта сфера посредством системы упражнений и техник трансформируется в сфокусированный антропологический луч, способный направляться на любые эмпирические цели. Наилучшим примером применения идей и техник Гурджиева является его собственная деятельность — система его учительства и форма представления и подачи своего учения. Сфокусированность эмпирического действия, установка на эффективность (доходчивость и достижение нужного воздействия) видны здесь со всей отчетливостью. Форма подачи учения была согласована с его содержанием и телосом, она стиму-

лировала примат внешнего внимания. Для этой цели каждый из своих основных тезисов Гурджиев словно заключал в яркий цветной футляр: он применял метафоры, внешние раздражители, иные вспомогательные приемы, которые будили, активизировали и восприятия, и механизмы их регистрации. Свидетельства подтверждают, что эта стилистика была эффективна.

Общая оценка гурджиевской трактовки внимания зависит и от ответа на общий вопрос о религиозных и онтологических позициях учения Гурджиева. Из нашего описания ответ на этот вопрос довольно ясен уже, и он вполне соответствует положению Гурджиева в панораме интеллектуальных движений минувшего века. Гурджиев — пионер, первооткрыватель многих из тех подходов и установок по отношению к духовным традициям и духовной культуре, что приобрели великую популярность во второй половине XX века, в движениях хиппи и New Age, в психоделической субкультуре, трансперсональной психологии, экзотических и экстремальных психотехниках... Многие из этих движений, течений, субкультур — прежде всего, New Age — не только несли влияние гурджиевского учения, но и имели прямые связи с Гурджиевым и/или группами его последователей. Объединяющая черта всего этого пестрого потока — эксплуатация древних аутентичных школ и традиций духовного опыта, эклектически смешивающая их и редуцирующая религиозно-онтологические измерения их опыта. Редукция осуществляется самыми разными способами и в разной мере, и наш вопрос — в какой мере редуцированы эти измерения у самого Гурджиева?

Ища ответ, нельзя полагаться на внешние прямые свидетельства самого учения и его автора. В религиозном отношении учение Гурджиева принадлежит к типу личных исканий и импровизаций, действительный результат которых часто весьма расходится с тем, чего желал достичь автор или каким он хочет представить свой труд. Гурджиев, как известно, очень подчеркивал свою прямую причастность ко всему миру духовных традиций, хранимых на Востоке, укорененность своего учения в этом мире. Традиции, которые им имелись в виду, — это традиции духовных практик разных религий, исламского суфизма, йоги, православного исихазма. Типологическое родство его системы с духовными практиками несомненно, и многие упражнения и техники этой системы явно восходят к тем или иным из них⁴. Но это родство не распространяется на

⁴ Укажем характерный пример. Одна из ключевых техник системы Гурджиева — установление взаимной связи и координации разума и эмоций: «До настоящего времени ваши мысли и чувства были разобщены...

главные элементы парадигмы духовной практики: в системе Гурджиева нет ни мета-антропологического телоса, ни лестницы восхождения к телосу. Установка самонаблюдения означает у него лишь регистрацию восприятий, а не анализ и проработку внутренней реальности, как в духовной практике. Мы приводили выше его слова: «Когда я живу только внутри себя, это не жизнь». Нельзя не увидеть здесь решительного разрыва с позициями религиозного сознания: именно «внутри себя» человек живет духовною жизнью, выстраивает духовный процесс, актуализирующий его отношение к Богу. Но самые основательные аргументы дает обращение непосредственно к антропологии и персонологии Гурджиева. Они строятся на упоминавшейся схеме «трех центров» человека (интеллектуального, эмоционального и «двигательного»), а также на оппозиции «сущность — личность», где под личностью понимается все случайное, заимствованное, «искусственная маска, результат воспитания, окружения, меняющихся мнений». Конституция человека, его «цель развития» мыслится как достижение гармонического сообразования всех центров и отделение сущности от личности. Отношение «Человек — Бог» нисколько не выступает здесь конститутивным отношением.

В итоге, редукция религиозных и онтологических измерений оказывается почти полной. Все стратегии, все цели, выдвигаемые системой Гурджиева, остаются замкнуты в горизонте эмпирического существования, человек не стремится к размыканию себя в бытии. Но в этом можно, если угодно, видеть оригинальность системы, ее новаторство. Установки и парадигмы, почерпнутые в духовных практиках, она транскрибировала в а-религиозную практику себя, которая представляет человека, в существенном, чувственной сферой и развивает техники, концентрирующие и фокусирующие эту сферу в антропологический луч, способный направляться на любые эмпирические цели. Эта практика себя указала возможность эффективной эксплуатации духовных практик современным человеком, и эта возможность была в дальнейшем использована множеством способов. Практика же внимания, развитая в ее рамках и основанная на телесе внешней эффективности, составляет вполне самостоятельный подход к проблеме внимания.

Начните наблюдать за умом чувствами, чувствуйте то, что думаете... Когда мысль уже налицо, попытайтесь чувствовать; когда вы что-то чувствуете, направьте мысль на это чувство» (Взгляды из реального мира. С. 76). Данная техника — весьма упрощенный вариант исихастского «сведения ума в сердце», имеющего аналоги и в других духовных практиках. См. С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 105-109.

Внимание по Гуссерлю. Здесь перед нами — концепция внимания, которая не только развивается в строго философском дискурсе, но вырастает в той магистральной линии европейской мысли, для которой центральный и главный предмет философии — философский разум: разум, обращенный на самое себя, развивающий мысль о мысли. Ясно, что то внимание, которое наличествует в активности такого разума, — в первую очередь, внутреннее внимание. И именно в феноменологии Гуссерля примат внутреннего внимания — как и вообще внутреннего опыта — осуществляется наиболее радикально и последовательно. С учетом максимального приоритета внешнего внимания у Гурджиева, в известном смысле естественно рассмотреть эти две концепции внимания одну за другой как своего рода тезис и антитезис.

Феноменология Гуссерля развертывает описание деятельности сознания, характеризуя эту деятельность — и собственно, саму природу сознания — определяющим предикатом интенциональности, как «интенциональный опыт»; иными словами, она развертывается как дескриптивная теория интенционального опыта, или же теория интенциональности. По отношению к сознанию как сознанию интенциональному, внимание — не просто один из аспектов его активности, но главный и центральный аспект; оно почти синонимично интенциональности или точнее, по Гуссерлю, «внимание есть вообще не что иное как основной вид модификаций интенциональности». Таким образом, теория интенциональности есть и теория внимания, и строится она как дескрипция актуализации интенциональности — интенционального акта.

Начальная фаза интенционального акта — феноменологическая редукция. Это исходная антропологическая установка для выполнения интенционального акта, и уже в ней содержится решительное утверждение приоритета внутреннего перед внешним. Суть установки в том, что мы производим умственную операцию погружения в мир нашего субъектного опыта. Редукция — это приведение всей полноты содержания сознания к набору лишь таких содержаний, которые квалифицируются как содержания внутренних восприятий. Не то чтобы мы производили отсечение каких-то содержаний: мы производим *изменение оптики и перспективы*. Мы начинаем взирать на любые содержания нашего сознания как на содержания внутреннего опыта, отвлекаясь от их происхождения и отказываясь относить их к некой внешней реальности. Это не значит, что мы отключаем наши перцепции, в этом случае никаких содержаний не осталось бы вообще. Никакие содержания не исключаются, но все — пе-

реоцениваются. Эта переоценка формулируется Гуссерлем в зрительном дискурсе как перемена взгляда, как перевод всех содержаний сознания в мою собственную «субъектную перспективу». С этим связано и то, что Гуссерль заменяет ключевой термин, связанный с теорией опыта. Традиционно в немецком языке опыт обозначался термином *Erfahrung*; Гуссерль же, развивая свою теорию опыта, именуется опыт уже не *Erfahrung*, а *Erlebnis*. Разница в том, что *Erlebnis* имеет корень *Leben*, жизнь, и означает не просто опыт, а жизненный, пережитый опыт или, иначе говоря, произвольный опыт, сделавшийся внутренним. Главный акцент этой установки Гуссерля — на том, что никакого другого опыта и не бывает у нас. Когда мы говорили, что в нашем опыте — внешняя реальность, это было иллюзией или неточностью выражения. Чистого и непосредственного опыта внешней реальности, опыта, не пропущенного через нашу внутреннюю жизнь, у нас нет и не может быть. Перевод всего объема нашего опыта в модус чисто внутреннего опыта и называется феноменологической редукцией. Это довольно сложная философская операция. Удобный образ для этой операции — «взятие в скобки». Внешнюю реальность мы должны заключить в скобки. Мы не отрицаем ее существования, но на исходном уровне, когда мы начинаем выстраивать свои восприятия, мы не можем утверждать, что эти восприятия доносят до нас какую-то внешнюю реальность. Хотя не можем и утверждать, что такой реальности нет. Вся дальнейшая работа сознания с воспринятым опытом должна проходить при внешней реальности, взятой в скобки. При этом мир для сознания становится миром опыта. Мир и есть опыт, он постигается лишь как опыт.

Понятно, что эта исходная установка Гуссерля может рассматриваться как противоположная установке Гурджиева, в которой человек признает примат внешней реальности, а своей задачей видит полноту ее осознанного восприятия. Эта противоположность прослеживается и глубже, в самих структурах внимания и когнитивного акта. В системе Гурджиева человек должен стать адекватным перцепирующим устройством. То, что поступает к нашему порогу перцепции из внешней реальности, должно быть пронесено без искажений через все уровни организации человеческого существа, вплоть до последнего, интеллектуального уровня. Здесь у нас возникает понятие прозрачности, играющее важную роль и в античной антропологии, и в антропологии духовных практик. В антропологии предикат прозрачности означает, что человек является чистой, неискажающей средой для распространения тех или иных сигналов, энер-

гий, воздействий; и если в духовной практике он стремится стать прозрачным для энергий мета-антропологического телоса, то в системе Гурджиева он достигает прозрачности для сигналов, воспринимаемых органами перцепции. Законно видеть в этой установке системы Гурджиева еще одно отражение ее генетических связей с духовными практиками Востока; причем снова гурджиевская установка — редуцированный аналог религиозной установки, находимой в духовных практиках.

В феноменологии, однако, ничего подобного нет. Прозрачность — не феноменологический концепт, и у Гуссерля мы скорее найдем нечто противоположное. Здесь человек должен выступать не перцепирующей сферой и не чистой неискажающей средой, а *точкой*: точкой зрения, задающей определенную перспективу, которая, в свою очередь, задает принцип упорядочения опыта. Перспектива, определяемая антропоточкой, — это ее собственная, *субъектная перспектива*; в феноменологической установке человек должен осознать себя как субъекта. (Существенно, что это уже не Декартов субъект, но в данную тему мы не можем отклоняться сейчас.) Какова же цель этой перестройки? — Человек должен стать точкой зрения для того, чтобы осуществить акт узрения. Сделав себя архимедовой точкой опоры, человек направляет свое зрение на избранный предмет. Предмет может быть любым — внутренним или внешним. Но когда мир — это мир-как-опыт, принципиального различия между этими ситуациями нет: любой внешний предмет, помещаясь в субъектную перспективу, будет предметом внутренним. Переход в установку феноменологической редукции означает, что все внешние предметы стали для нас внутренними — а тем самым направление зрения на любой предмет стало внутренним актом. Мы достигли того, что весь наш визуальный дискурс слился и отождествился с внутренним интеллектуальным зрением. Легко согласиться, что это — принципиальный результат, радикальное переустройство человеческой оптики. При школьном изучении феноменологии часто не понимают, почему с таким акцентом описывается эта исходная установка. Хватило бы и пол-страницы, чтобы объяснить, что никакого «объективного опыта» как опыта внешней реальности для нас не существует. Тезис очень простой, но он акцентируется особо, и, как видим, оправданно. Здесь техника Гуссерля выступает как антропологическая практика: пусть не духовная практика, но, во всяком случае, практика себя. Мишель Фуко, по всей видимости, недооценивал этот момент, когда противопоставлял концепцию практик себя феноменологии. Речь не идет в ней об абстракт-

ном философствовании. Человек должен реально сделать свою оптику таковой, иначе феноменологического философствования не получится.

Когда человек слил себя с внутренним зрением и сделал себя точкой этого зрения, он осуществляет далее то, ради чего все это производилось: осуществляет интенциональный акт. Интенциональный акт — акт интенции, намерения, направленности, это направление внутреннего зрения на внутренний предмет. Предмет — любой, но стоит учитывать, что интенциональный акт — сложная, изощренная процедура, отчего его проведение описывают, как правило, на простом предмете — геометрическом, арифметическом и т.п. Существо, центральная часть акта — схватывание избранного «интенционального предмета». Феноменология — философское учение, имеющее универсальный телос философского разума, *осмысливающее постижение реальности*; соответственно, схватывание ставит целью осмысливающее постижение своего предмета. Цель — универсальна, но феноменология выстраивает путь к ней в собственной технике, главная особенность которой — последовательное использование зрительного, оптического дискурса. Могут заметить, что особого отличия в этом нет, ибо философия постоянно пользуется зрительным языком; но в этом обычном использовании зрительный язык имеет лишь метафорический смысл. Меж тем, у Гуссерля он становится точным и внутренне адекватным языком осмысливающего постижения интенционального предмета. Интенциональный акт представляется как интеллектуальное всматривание, которое моделирует всматривание физическое во всех его основных стадиях и основных механизмах. Терминологию зрительного акта, его операции и структуры, его детали Гуссерль переносит в философию и делает из этого описание философского акта. Те предпосылки, что сделали это возможным и законным, — феноменологическая редукция и основанная на ней субъектная перспектива.

Итак, описание следует за ходом зрительного акта. Схватив интенциональный предмет, мы должны поместить его в фокус интеллектуального зрения, навести на резкость. Все цели зрительного акта становятся целевыми терминами для философского феноменологического акта у Гуссерля. Целевая установка зрения — ясность и отчетливость видения; и в точности эту формулу, взяв ее по латыни, *clara et distincta visio*, Гуссерль делает установкой, девизом интенционального акта. Другим выражением целевой установки у него служит очевидность, *Evidenz*. Достижение ясного и различающего видения включает в себя целый ряд операций: схватыва-

ние, фокусирование, последовательное всматривание, меняющее перспективу, исходя из содержания воспринятого. Осуществив схватывание, мы замечаем, что есть возможность достичь в нем еще большей полноты и точности узрения. В современной философии в разных контекстах возникает концепция «участного сознания»: это как раз такое сознание, которое признает необходимость смены перспектив для полноты восприятия, охвата предмета в познавательном акте. Интенциональное сознание также утверждает эту необходимость. Это дополнение к процессу познания равно требуется для эмпирического и для интеллигибельного предмета, и в феноменологии Гуссерля за счет него добавляется еще один блок в описании интенционального акта. Достигнув полноты описания в одной перспективе, ее нужно сменить, исходя из содержания воспринятого — как бы по подсказке предмета, прилаживаясь к нему, «вступая с ним в участные отношения». Возможно, сделать это придется не однажды. Такой аккомодацией зрения к предмету и достигается философский итог, ясное различение предмета.

Результат же во многом совпадает с классической философской конституцией. В философии Платона философский акт описывался как созерцание идей или эйдосов, умных образов предмета. Интенциональный акт направляется к видению предмета в его смысловой структуре. В феноменологической редукции человек делает себя точкой внутреннего зрения, из которой исходит, как пучок оптических лучей, интенция, схватывающая предмет. В финале акта, на стадии ноэзиса, схваченный предмет превращается в философский смысловой предмет — эйдос, видимый в полноте своей смысловой структуры. Гуссерль здесь движется в традиционном философском русле: эйдосы понимаются как репрезентации смысловой структуры, «образы смысла», что обращает нас к известному понятию эстетики Шеллинга — ее ключевым понятием как раз и было понятие смыслообраза (*Sinnbild*). Эйдос Гуссерля не столь далек от смыслообраза Шеллинга, и мир-как-опыт становится миром смыслообразов. Картина реальности кажется близка к платоновской — но крайне существенно, что к канонической трактовке платонизма Гуссерль отнюдь не присоединяется. Концепция эйдоса привела его в опасную близость к платонизму, и он предпринимает тщательную и строгую работу, чтобы достичь размежевания с ним. Этой цели, в частности, служит разработка понятий ноэзиса и ноэмы, характеризующих завершающую фазу интенционального акта. Усилия направляются на то, чтобы максимально избежать эссенциалистского дискурса, выстраивая

философию как точную дескрипцию интенциональных актов, а не дискурс отвлеченных сущностей. Здесь, в выстраивании отношений с платонизмом и эссенциализмом, один из тех пунктов феноменологии, где Гуссерль прокладывает путь с микроскопической тщательностью. Его тонкая проблема в том, чтобы, используя в значительной мере концептуальный арсенал классической метафизики, в то же время разворачивать феноменологию отнюдь не в эссенциальном дискурсе этой метафизики, а в деятельностном дискурсе, дискурсе дескрипции актов. Именно с этим связан тоже часто не понимаемый акцент, даже пафос, с которым в феноменологии подается установка дескрипции, описательности: проводя эту установку, феноменология проводит преодоление метафизики.

Вопрос: То есть о телосе здесь речь вообще не идет?

О телосе, понятием эссенциально. Здесь — важный пункт близости с синергийной антропологией: в ней концепт телоса имеет принципиально не эссенциальную природу. Как высшее состояние духовной практики, телос — не какая-то созерцаемая сущность, а некоторый достигаемый режим деятельности; это — понятие из энергийного дискурса синергийной антропологии. Как и синергийная антропология, феноменология избегает платонических и эссенциалистских понятий — сущность, идея и т.п.; феноменолог говорит, что он «всего лишь» описывает деятельность, акты. Здесь трудная грань, одна из тонких концептуальных ситуаций в философии XX века. Хотя Гуссерль не может избежать заметных включений платоновского языка, мир, который рисует феноменология, не платоновский мир — описывается интенциональный акт, и эйдос тоже должен пониматься деятельностно. Эта трудная грань должна быть нам понятной, ибо синергийная антропология последовательно развивается не в сущностном, но в энергийно-деятельностном дискурсе, и она позволяет убедиться, что измерение бытия-действия — это полноценное измерение, в котором можно осуществить полное описание реальности. Феноменология Гуссерля близка к подобному описанию. Как теория внимания, в своих основных элементах она представляется простой схемой. Человек выступает порождающей точкой субъектной перспективы — как в зрительном акте, из точки исходит пучок лучей, направляясь на предмет, — производится работа интеллектуального узрения — предмет претворяется в эйдос:

Интенциональное → интенциональный → эйдос сознание предмет

Внимание в исихазме. Исихастская практическая наука внимания объемна и разветвлена.

Начнем с ее принципиальных отличий от уже описанных подходов к вниманию. Здесь дисциплина внимания — часть духовной практики, и это сказывается на ней многими специфическими чертами. Процесс практики конституируется телосом, который заключается в трансцендировании, обожении. В этом мета-антропологическом телосе не существует уже отдельной активности внимания, не существует внимания как такового. С приближением к телосу, на подступах к онтологической трансформации начинают меняться конститутивные предикаты человеческого существования, трансформируется и активность внимания. В ходе практики, таким образом, внимание само проходит определенную трансформацию, в которой ему, в известном нам его виде, предстоит умереть, дабы претвориться в некую иную, неведомую природу. Это радикально отличается исихастскую теорию внимания и от гурджиевской, и от гуссерлевской. Другое отличие связано с соотношением внутреннего и внешнего внимания. Как мы видели, в гурджиевской технике имеет место явный примат внешнего внимания, тогда как в феноменологии Гуссерля на первом плане столь же явно — внутреннее внимание. Исихастское внимание осуществляет равновесие, синтез обеих форм. Главная его работа проходит во внутреннем внимании, но сфере внешнего внимания отводится тоже значительное место. Функции внешнего внимания проще, и удобно сказать о них здесь же, сразу. Главные задачи внешнего внимания связаны с начальными блоками исихастской Лестницы — покаянием, борьбой со страстями. Однако и на всех ступенях самонаблюдение аскета в полной мере включает активность внешнего внимания, которому надлежит зорко и полно, не менее полно, нежели в системе Гурджиева, фиксировать все его внешние проявления и восприятия.

Реконструкцию исихастской науки внимания необходимо вести с учетом ее исторического развития, поскольку она прошла весьма значительную эволюцию. Исихазму досталось богатое античное наследие. Аскетическую, монашескую среду часто противопоставляют среде просвещенной, однако, хотя владение мирской культурой здесь никогда не выступало особой целью и ценностью, но после ранней эпохи отцов-пустынников, большей частью, коптов, восточно-христианская аскетика все больше соприкасалась с высокой культурой поздней античности и Византии. Внимание к внутреннему миру человека в этой культуре было очень интенсивным, и понятия, относящиеся к внутреннему миру, были богато разработаны. Аскетика активно использовала их. Немалая часть понятий относилась к сфере внимания. Внимание изначально

мыслилось в качестве центрального элемента в кругу задач аскетического сознания. Было изначально ясно, что цель аскетического опыта — переустройство внутренней реальности, и в деле этого переустройства первоочередным образом необходима концентрация внимания.

В итоге, концептуальный фонд, с помощью которого аскетическое сознание описывало себя, внутреннюю жизнь, духовный процесс, создавался как определенный комплекс понятий, группировавшихся вокруг установки концентрации внимания. Однако присутствовал и другой собирающий центр, поскольку главные задачи аскетического сознания были, очевидным образом, двойки. Помимо способности максимальной концентрации, это сознание необходимо было организовывать и переустраивать так, чтобы сознанием и всем человеком совершалось онтологическое восхождение. В соответствии с этой двойкой системой целей исихастской практики, постепенно происходило размежевание всего обширного набора понятий. Часть из них отходила к сфере внимания, другая же закреплялась за сферой, несущей функцию восхождения-возведения человека, — сферой молитвенного Богообщения. Но концептуальное оснащение сферы молитвы на ранних этапах было заметно скуднее и развивалось сложнее. Христианское сознание формировалось на двойке основе сознания эллинского и сознания иудейского, причем конституция сферы Богообщения гораздо теснее была связана с Ветхозаветною религиозностью: Христос пришел не разрушить Закон, а исполнить. Но дело мышления, искусство концептуализации культивировались греческим разумом, тогда как стихией иудейского сознания было не концептуальное и философское мышление, а напряженная экзистенциальная религиозность, выражавшая себя не в понятиях, а на языке личного общения. Концептуализация же христианской и исихастской молитвы средствами греческого умозрения легко уклоняла к языческой мистике, прежде всего, неоплатонической, как это показывают труды Евагрия Понтийского. Лишь довольно не скоро, на более зрелых византийских этапах находит подлинную свою форму исихастский дискурс молитвы. Напротив, дискурс внимания уже в ранних исихастских текстах, таких как письма, приписываемые Антонию Великому, весьма богат. Здесь арсенал греческого умозрения не нес опасности языческих уклонений, и очень скоро в рамках аскетического дискурса появляется большой набор терминов, связанных с вниманием, концентрацией, (само)наблюдением, памятью и др.

Однако структура этого набора — а тем самым, и структура исихастского внимания —

была первоначально далеко не ясна. Состав набора был пестрым и разнородным. В нем выделялся ряд крупных, базовых понятий, каждое из которых детализировалось, порождало различные свои виды, производные и зависимые понятия и становилось центром некоторого понятийного куста, круга, топоса. Каковы были основные круги? Понятия, относящиеся к внутренней жизни, были ориентированы на духовное пробуждение, активизацию сознания. С самого начала в их число входили понятия памяти и бодрствования. Память подразделялась на память о смерти, память о Боге. Замечено было, что разным видам памяти присущи разные механизмы. Применительно к духовной работе человека: разные виды памяти соотносились с разными частями этой работы. Памятование о Боге граничило со сферой молитвы. Память о смерти связывалась с осознанием бытийной ситуации человека и потому составляла часть этапа духовных врат, включалась в работу покаяния. Аналогичному разветвлению подвергались понятия бодрствования и пробуждения. С понятием бодрствования соединялись представления о том, чего ради бодрствует человек. Ответ был в том, что бодрствование совершается ради присмотра за чем-то жизненно важным, ради его хранения: бодрствуют ради того, чтобы сохранить и не утратить некоторые главные вещи. Это влекло дальше — к необходимости определения, идентификации этих вещей, главных для аскетического делания. Понятно было, что бдительно хранить, блюсти аскету необходимо, прежде всего, приобретение его аскетических трудов. Но что они являли собой? Постепенно осознавалась и осваивалась специфическая энергетическая природа духовной практики как особого процесса, в котором выстраиваются ступени онтологического восхождения (исихастской Лестницы). В достижении очередной ступени и был тот плод, что надлежало хранить исихастскому вниманию. В силу энергетической природы процесса эти ступени представляли собой не столько «состояния» сознания, сколько режимы, способы его деятельности или, на языке синергетической антропологии, энергетические конфигурации, антропологические энергоформы. Аскетическая деятельность виделась как осуществляемая двумя центрами — сферой ума и сферой сердца, эмоциональной жизни. Отсюда следовало, что внимание как бодрствование должно быть блюдением ума и сердца, стражей, приставленной к уму и сердцу. И отчетливо понималось, что стражею охраняется именно определенная конфигурация человеческих энергий, сообща выстроенная умом и сердцем.

Первоначально, однако, эти интуиции об узловых пунктах аскетического делания отнюдь

не были концептуально оформлены, воплощены в структурах аскетического дискурса и связях его понятий. Набор понятий оставался аморфен. Он был весьма широк: уже в Новом Завете из античной культуры был транслирован целый комплекс понятий, относящихся к сфере самонаблюдения и самодисциплины ума, затем сюда начали добавляться отдельные понятия из позднеантичных практик себя (в основном, стоических), затем начали появляться и новые, аутентично исихастские концепты. Практика, которую он обслуживал, также была сложносоставной, включала в себя целый ряд различных работ: создание установки разрыва с миром, очищение сознания, идентификация его состояний, контроль, мониторинг этих состояний и т.д. На раннем этапе, понимание деятельности исихастского сознания, структурирование концептуального комплекса, относящегося к этой деятельности руководились обычными принципами античного мышления, его шкалой ценностей. На вершине этой шкалы стояли интеллектуальные ценности; в культуре поздней античности все ценностные приоритеты были за сферой ума. Центральным же и высшим свойством ума виделась умственная зоркость, способность ясного умственного видения и различающего суждения, «рассудительность» (*diacrisis*). В дальнейшем эта зоркость разума, культивируемая античным сознанием, стала главным целевым понятием многих опытов европейской философии, вплоть до Гуссерля. Она легко могла дополняться этическим аспектом, трактуясь как различение добра и зла, вредного и полезного — и потому аскетическое сознание первоначально тоже признавало рассудительность своим верховным принципом; эта роль ее отчетливо выступает в корпусе, связываемом со св. Антонием, в писаниях св. Иоанна Кассиана и др.

Постепенно, однако, стало ясно, что подобный взгляд на аскетическое сознание, его строение и его практику не соответствует существу и заданиям аскетического опыта. *Diacrisis* есть, собственно, способность идентификации и квалификации сознанием самого себя, и для аскетического сознания это — важное, но не главное. Как мы выше указывали, ключевая и главная задача этого сознания — выстраивание, а затем хранение (охрана, стража) некоторых специальных энергийных конфигураций. Энергийные конфигурации, энергоформы — это отнюдь не статически пребывающие состояния сознания. По самой своей природе, они постоянно меняются, они предельно изменчивы, и при этом энергоформы процесса онтологического восхождения, отвечающие ступеням исихастской Лествицы, отличаются еще особою неустойчивостью, хрупкостью, ибо создаются лишь сутубо в этом

процессе и не могут существовать вне его пределов. Их сохранение, поддержание означает их непрестанное воспроизведение и требует какого-то особого умения или искусства. Это искусство — очевидно, оно представляет собой специфический род внимания — вырабатывалось исихастской традицией в течение нескольких столетий. Когда же оно было создано — отвечающее ему понятие стало центральным и организующим понятием в описании деятельности исихастского сознания, сменив в этой роли понятие рассудительности.

Это критически важное событие, века в развитии исихастской аскезы, относится к периоду Синайского исихазма (VII–XX вв.). Новым появившимся понятием было понятие *трезвения* (*nepsis*). Оно выражает специфический для духовной практики режим концентрации и фокусировки сознания — квинтэссенцию внимания, каким оно требуется в духовной практике. Его определяющее свойство — постоянная, ни на миг не утрачиваемая бдительность, неусыпная готовность сигнала, реакции на любые искажения, отклонения, вторжения в ход духовного процесса. Трезвение — новый, аутентично исихастский концепт, сформированный на базе обычной «трезвости», простого антонима «опьянению». Вводясь в аскетический дискурс, слово проходит существенное переосмысление, терминологизируется и становится ключевой характеристикой аскетического сознания. Далее трезвение делается собирающим центром понятийного комплекса — вокруг него группируется весь круг понятий, описывающих сферу внимания в исихастской практике: бодрствование, память (различных видов), хранение ума, хранение сердца, стража... Каждое из этих понятий получает смысловую связь с трезвением, и весь понятийный комплекс обретает единую смысловую структуру как *домостроительство трезвения*. В составе комплекса сохранилась и рассудительность, став также подчиненной трезвению: энергийные конфигурации, охраняемые вниманием — трезвением, должны быть идентифицированы как соответствующие ступеням Лествицы, что и есть дело рассудительности, зоркого различающего суждения.

Нельзя не увидеть, что в своей совокупности домостроительство трезвения определяет цельный модус сознания, выделяемый характерными отличительными чертами: непрестанная собранность, концентрация; высокая самоконтролируемость; отчетливая отрефлексированность; способность фокусировки. Все эти черты составляют принадлежность внимания, и мы констатируем, что в исихазме внимание реализуется не как частный аспект работы сознания, но как самостоятельный модус сознания, опре-

деляемый трезвением, — как «сознание в модусе трезвения». Важно заметить, что это — *неклассический* модус: сознание в модусе трезвения нельзя считать ни активным, ни пассивным, в нем преодолевается Аристотелева оппозиция активности и пассивности, действия и претерпевания, и потому предикаты сознания в этом модусе имеют особую природу, отличающую их от категорий классической метафизики. Поэтому с формированием модуса трезвения становилось ясно, что в исихазме рождаются такие способы работы с сознанием, каких не знала античность, и в лоне исихастской аскезы вызревает некоторая умственная дисциплина, школа мышления, отличающаяся от классической культуры сознания и мышления в античности. Осознание ключевой роли трезвения в этой новой постановке мышления привело к тому, что трезвение вошло в ряд определений исихастской практики, а исихастские отцы-подвижники стали именоваться «трезвящимися», «нептическими» отцами.

Для нас же становится очевидным, что «сознание в модусе трезвения» — сознание, которое схватывает и держит в фокусе, «стережет» определенные энергоформы, — является ничем иным как интенциональным сознанием. Трезвение, как легко проследить, представляет собой полный аналог интенциональности, разделяющий все ее основные свойства (напомним, в частности, что, по Гуссерлю, интенциональность также преодолевает оппозицию активности и пассивности). Однако и более того. Интенциональность, как и трезвение, — собирающий центр концептуального комплекса, и она также задает определенный модус сознания, элементами которого служат нацеливание, схватывание, внимание, бдительность и т.д. Можно показать, что все главные составляющие модуса трезвения и все протекающие в нем процессы имеют прямые соответствия в модусе интенциональности феноменологического сознания. Мы не будем входить в детальное сопоставление этих модусов; в общих чертах, оно проводится в книге «К феноменологии аскезы». Тут возникают и достаточно сложные вопросы — в частности, остается неисследованным до конца, выполняет ли исихастское сознание завершающие стадии интенционального акта? в какой мере и в какой форме этим сознанием производятся заключительные моменты ноэзиса и идентифицируются ноэмы? В большой проблеме «духовная практика и интенциональный опыт» многие существенные вопросы еще открыты.

Включенность модуса трезвения в исихастскую практику не может не вносить и крупных отличий от ситуации феноменологического сознания, для которого интенциональный акт выступает как самоцель. «Интенциональный пред-

мет» для исихастского внимания-трезвения не только не произволен, но задан единственным образом, как энергоформа, отвечающая определенной ступени Лествицы. Чисто энергийный и динамический характер такого предмета, придающий ему предельную подвижность, вызывающий необходимость его цепкой стражи, рождает много специфических особенностей и трудностей исихастского «интенционального акта». Но главные отличия вносятся, конечно, тем, что исихастское сознание, наряду с домостроительством трезвения, должно одновременно выстраивать и домостроительство молитвы — сферу совсем иной природы, где от него требуется совсем иная активность. В этой сфере сознание выстраивает «онтологический диалог» с Богом, действует в парадигмах личного общения и не выступает как интенциональное сознание. Еще существенней то, что с продвижением к высшим ступеням духовного процесса характер отношений в исихастской диаде *Внимание — Молитва* постепенно меняется, и в зависимости от него (напомним, Внимание здесь служебный элемент!), начинается меняться и сама сфера внимания.

По мере онтологического восхождения, человек все более приближается к встрече и соединению своих энергий с Божественными энергиями, благодатью, и благодатные воздействия делаются из имплицитных все более явными. Решающим рубежом является достижение синергии, бытийного размыкания человека, в котором осуществляется встреча и согласное сообразование, соработничество энергий Божественных и человеческих. За этим рубежом характер и молитвы, и внимания кардинально меняется: под благодатным воздействием, и в той, и в другой сфере активность сознания более не имеет необходимости в напряженном усилии, выполняется «сама собой». На языке аскезы, молитва делается «самодвижной», а внимание «неотходным», и *самодвижная молитва блюдет неотходным вниманием*. Но что такое эта новая форма, это «неотходное» или «благодатное» внимание? Сохраняет ли оно какую-либо связь с интенциональностью?

На высших ступенях духовного процесса мы входим в область мистического опыта, и описание явлений здесь делается во многом неоднозначным, условным. Коль скоро молитва стала исполняться «сама собой» (а точнее, по благодати), допустимо сказать, что нужда во внимании отпала — отпала нужда в блюдении молитвы как в особой активности, отдельной от самой молитвы. Действительно, сфера внимания слилась со сферой молитвы, вошла в нее; структура сознания, основанная на раздельной икономии этих двух сфер, прекратила существование. Но мож-

но сказать и так, что в новой единой икономии внимание приняло некоторую высшую форму, и этот путь для нас плодотворней, ибо позволяет проследить и охарактеризовать трансформацию внимания.

Понятно, прежде всего, появление «неотходности» внимания (или трезвения): в синергии энергии внимания, как и все энергии человека, сообразованы с благодатью, и внимание-трезвение, подобно молитве, поддерживается «само собой» (а точнее, по благодати). Но есть и другие изменения, происшедшие с вниманием, и они не менее радикальны. С приближением к телосу духовной практики начинает меняться конституция человеческого существа. Вся совокупность его энергий обретает новую организацию, становится единством, достигающим соединения с Божественными энергиями. Это означает, что проявления человека становятся *холистическими* — принадлежащими не какому-либо обособленному органу человека, но всему человеческому существу. В первую очередь, такой эффект аскеты отмечают в сфере перцепций, где возникают «умные чувства» — новые перцептивные модальности, которые уже нельзя связать с каким-либо отдельным телесным органом: так, об «умном зрении» в свидетельствах подвижников говорится, что в его опыте человек «весь стал зрением». Следуя этой общей парадигме аскетического опыта «превосхождения естества», мы можем по аналогии сказать, что в этом опыте человек «весь стал вниманием» или иными словами, внимание-трезвение обрело холистическую природу, стало «холистическим вниманием-трезвением».

Другое изменение касается предмета внимания. В соответствии с назначением исихастского внимания — содействовать самопреобразованию человека в его энергиях — внимание, как мы видели, направляется на подлежащую преобразованию антропологическую энергоформу. Но с достижением синергии, на высших ступенях Лествицы, в этой энергоформе начинают играть все большую и явную роль Божественные энергии, благодать — так что именно *благодать все более занимает место «предмета внимания»*. Такой вывод согласуется с тем, что домостроительство внимания соединяется и отождествляется с домостроительством молитвы, молитва же направляется к Богу, ко встрече с Его энергиями. Так намечается продолжение и обобщение сближения исихастского внимания с интенциональностью. Мы можем считать, что на высших ступенях Лествицы это внимание-трезвение сохраняет свою интенциональную природу (ключевые свойства векторности, «направленности-на» и способности схватывания-фокусирования); но, вместе с

появляющимися начатками «превосхождения естества», оно обретает особый, инобытийный «интенциональный предмет», в качестве которого выступает благодать, Божественная энергия. В интенциональном предмете усматриваются проявления Внеположного Истока, и эти проявления, или же энергии Внеположного Истока, делаются новым интенциональным предметом. Устремление человека к Инобытию характеризуется здесь как особая «трансцендентная интенция», «интенция на благодать», и актуализация этой интенции на благодать рассматривается как *sui generis* обобщение интенционального акта. Такой взгляд не противоречит позициям самой исихастской традиции. По слову преп. Серафима Саровского, духовная цель человека — стяжание Духа Святого, и, как легко заметить, «стяжание» весьма близко по смыслу к дискурсу интенциональности, оно сродни схватыванию. Привлечение же аппарата феноменологии способно значительно обогатить и углубить анализ исихастского опыта. С позиций же самой феноменологии мы намечаем путь распространения ее понятийного языка на область религиозной жизни, духовных практик. Опять-таки это не противоречит позициям Гуссерля: мы вполне присоединяемся к его суждению о том, что *в своей непосредственной форме* феноменология к этой области явлений неприменима.

В заключение этой беглой характеристики исихастского внимания, приведем схему его структуры, по аналогии с другими рассмотренными школами:

Сознание → энергоформа → трансфокусирование → благодатное, в модусе одной из ступеней в синергию. «неотходное» трезвения Лествицы внимание

Как легко заметить, наше компаративное рассмотрение трех школ оставило полностью в стороне почти все вопросы теории внимания, какими занимается психология: селективность внимания, его ресурсы, настройки, стимулы, границы возможностей и т.д. Отсюда, в свою очередь, легко сделать вывод, что в качестве анализа внимания, это рассмотрение не представляет никакого интереса. Охотно соглашусь с этим: наши цели были иными. Тема о внимании возникла у нас в контексте изучения исихастской практики, расширяемом до сопоставления исихазма с другими практиками себя. Поэтому истинный предмет нашего анализа — отнюдь не внимание как таковое, но лишь внимание в практиках себя. *Что делает внимание в практиках себя? Каковы место его и роль в различных видах практик себя?* Таковы были занимавшие нас вопросы, и я надеюсь, что нам удалось о них кое-что сказать.