

В И Б Л И О Т Н Е С А    I G N A T I A N A  
Б О Г О С Л О В И Е ,    Д У Х О В Н О С Т Ъ ,    Н А У К А

С.С. Хоружий

ОЧЕРКИ  
СИНЕРГИЙНОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ



ИНСТИТУТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВ. ФОМЫ

МОСКВА

2005

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

### **Хоружий С.С.**

Очерки синергической антропологии — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

Тексты книги дают первое систематическое изложение синергической антропологии — нового направления в трансдисциплинарных антропологических исследованиях, развиваемого в работах автора последних полутора десятилетий. Производя глубинный анализ духовных практик и, в первую очередь, православного исихазма, синергическая антропология извлекает из их опыта принципы нового подхода к феномену человека, в корне отличного от классической европейской антропологии. Здесь человек предстает как энергичное образование, конфигурация разнородных энергий, формируемая своим отношением к Иному себе или, что то же, своими предельными проявлениями, в которых начинают меняться определяющие свойства горизонта человеческого существования. Исследуя всю систему предельных проявлений, или же «Антропологическую Границу», синергическая антропология развивается в цельную антропологическую модель — альтернативу классической модели Аристотеля-Декарта-Канта. Представлены первые приложения модели — к проблемам смерти и тела, художественного творчества, современных кризисных явлений, процессов глобализации и др. — и намечен круг ее перспектив.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005

ISBN 5-94242-014-9

# Содержание

О ПРЕДМЕТЕ КНИГИ.....	5
-----------------------	---

## СУТЬ ДЕЛА

ЧЕЛОВЕК: СУЩЕЕ, ТРОЯКО РАЗМЫКАЮЩЕЕ СЕБЯ.....	13
Конституция онтологической Границы.....	24
Конституция онтической Границы.....	35
Конституция виртуальной Границы.....	40
Граница в целом: отношения ареалов и гибридные топики.....	45
Заключение: сценарии эволюции Границы.....	53
ШЕСТЬ ИНТЕНЦИЙ НА БЫТИЙНУЮ АЛЬТЕРНАТИВУ.....	58
1. Альтернатива как она есть.....	58
2. Альтернатива из сего дня.....	66
3. Азбука идентичности.....	76
4. Мытарства идентичности.....	84
5. Пластичность человека в пределе и беспределе.....	96
6. Эвтанасия.....	110

## ТРИ РАЗГОВОРА (Интермедия)

ПРАКТИКА СЕБЯ (Разговор с Татьяной Иенсен 3 октября 2000 г.).....	125
НОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (Разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.).....	146
СУДЬБА АДАМА И СУДЬБА ИВАНА (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.).....	164

## УГЛУБЛЕНИЯ И РАЗВЕТВЛЕНИЯ

ФЕНОМЕН ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕЗЫ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПРОБЛЕМА.....	183
ИСИХАСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СМЕРТИ.....	215

---

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СУФИЙСКОЙ ПРАКТИКИ .....	229
ГЛОБАЛЬНАЯ ДИНАМИКА УНИВЕРСУМА И ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ЧЕЛОВЕКА .....	240
I. Христианский Универсум: человек, природа, (онто)динамика .....	240
II. Глобальная динамика обожения и технологические факторы .....	253
ВЫГОТСКИЙ, ФЛОРЕНСКИЙ И ИСИХАЗМ В ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ .....	264
ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ И СОВРЕМЕННЫХ ПРАКТИКАХ СЕБЯ .....	298
0. Методологическая преамбула .....	298
1. Универсальные элементы герменевтики телесности .....	301
2. «Тело — трагический инструмент»: герменевтика телесности в духовных традициях .....	306
3. Тело и притяжение предела: герменевтика телесности в современных практиках себя .....	318
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ И СТРАТЕГИИ В КУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКЕ СОВРЕМЕННОСТИ .....	327
ШКОЛА — ТРАДИЦИЯ — ТРАНСЛЯЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ .....	347
ГЛОБАЛИСТИКА И АНТРОПОЛОГИЯ .....	368
<b>Summary</b> .....	397
<b>Contents</b> .....	406

## О ПРЕДМЕТЕ КНИГИ

*Нельзя не впасть к концу как в ересь,  
В неслыханную простоту*

В этой книге нигде не разъясняется и не обсуждается, что такое синергическая антропология, и даже сами эти слова можно встретить, если не ошибаюсь, всего в одном из вошедших в нее текстов. Читатель вправе спросить: а отчего тогда книга называется так, как она называется? и что вообще такое «синергическая антропология»? Автор не станет спорить с тем, что книге философской или научной надлежит определить свой предмет; однако напомним, что определение может быть разным. Для начала можно считать, что предмет книги определяется бесхитрым способом предъявления, показа: «все то, что говорится в этой книге, взятое вместе и есть синергическая антропология». Хотя этот способ по-своему корректен, он, мягко говоря, не очень информативен. Но, разумеется, не случайно и не по лености мы не дали в книге никакого более внятного и содержательного определения. Предмет обладает своей спецификой, которая видна не сразу; и собственно лишь когда есть книга, заключающая в себе хотя бы все его основные, конститутивные элементы и измерения, — на ее фундаменте можно пытаться надстроить мета-дискурс определения.

Каким же он будет? Сначала мы, казалось бы, не усматриваем никакой особой специфики или сложности. Собранные здесь тексты, написанные за последние 4–5 лет, определяют свои задачи и свой предмет простым и вполне понятным образом. От исследований исихазма, духовной практики Православия, они продвигаются к изучению духовной практики как таковой — чтобы в результате реконструировать общую «парадигму духовной практики» как определенного антропологического феномена. Затем совершается следующий шаг обобщения: рассмотрев в духовной практике некий род «предельных антропологических проявлений», мы делаем вывод об определяющей роли подобных про-

явлений в конституции Человека и ставим задачу описания и изучения всей их совокупности, которой даем название «Антропологической Границы». Возникает и решение этой задачи или точнее первые этапы решения: мы описываем общее строение Антропологической Границы, обнаруживая, что Границу образуют три главные области или «топики», онтологическая, онтическая и виртуальная, которые к тому же способны взаимно перекрываться, дополнительно образуя три смешанные, или «гибридные» топики. Общий характер всей этой работы и ее результатов ясен и очевиден: работа начиналась с междисциплинарного (богословского, философского, психологического) изучения конкретных антропологических феноменов — на их материале вводила новые принципы и установки — а те, в свою очередь, давали возможность существенно расширить поле анализа: вообще говоря, до пределов феномена Человека в целом. На этом последнем этапе, принимая характер речи о Человеке в целом, базируясь на новых принципах и установках, работа уже, очевидно, представляла собой некое *новое направление в междисциплинарных антропологических исследованиях*. Наряду с этим, выдвигая новый род дефиниции Человека посредством Антропологической Границы и предлагая определенные методы трактовки антропологических проблем на базе этой дефиниции, результаты работы могли рассматриваться и как основа или, по крайней мере, зерно, зачаток некоторой *модели Человека*. Всей этой серии разработок усваивается имя “синергичная антропология” — от византийского богословского понятия синергии, означающего гармоническое сообразование-сотрудничество двух энергий, Божественной и человеческой, принадлежащих разным порядкам бытия. Этим понятием схвачен был специфический паттерн размыкания, лежащий в основе конституции Человека и его идентичности; и для всей указанной серии парадигма синергии играет ключевую роль. Что же до искомого определения, вывод вполне однозначен: синергичная антропология есть определенное направление антропологических исследований, развивающееся постепенно в цельную антропологическую модель.

Все так, и все же это пока еще слишком внешняя, поверхностная характеристика возникающего предмета. Такие формулы как «научное направление», пусть и междисциплинарное, как «модель Человека», неполно и не совсем верно передают эпистемологическую

ситуацию. Они отвечают традиционной парадигме научного исследования определенной предметной сферы, изучения определенных объектов — субъект-объектной эпистемологической парадигме; но Человек, хотя и может рассматриваться как «изучаемый объект», однако подобное его рассмотрение далеко от адекватности и полноты. Речь о Человеке должна учитывать, что Человек выступает для нее не только в пассивном залоге, как «изучаемое», но и в активном, как «(само)изучающее», принципиально не являющееся объектом, предметом, само предъявляющее и выражающее себя — исключительно себе же, в полном отсутствии какой-либо внеположной инстанции выражения и дискурса. Речь о Человеке ведет сам Человек, модель Человека строит Человек же — и это, как в старину выражались, дьявольская разница!

Разница сказывается во многом и многом, но в первую очередь, именно в эпистемологической ситуации. Можно сказать, что в активном залоге Человек есть способ своего само-означивающего само-развертывания: когнитивная машина, дискурс, эпистема... и прочее в этом роде. Из ряда терминов именно эпистема представляется наиболее пригодной в качестве основного, опорного: она наиболее полно-объемно охватывает реальность «Человека в (ауто)активном залоге», учитывая и полагание им культурно-исторических измерений. Но мы еще должны учесть и аспект диахроничности, сменяемости эпистем; и тогда скажем, что *Человек в активном залоге — эпистемопорождающий центр, топос*. Возникает неизбежный герменевтический круг: речь (Человека) о Человеке, или «антропология», должна, избегая объективации Человека, быть существенно имманентной речью, реализующей его собственную эпистему, ту, которая есть — он сам. Это подсказывает, что антропология, подобно феноменологии, должна тяготеть к тому, чтобы быть более «методом», антропологической или антропологически фундированной эпистемой, чем «наукой», частной дисциплиной в ряду других. И можно заметить, что не только «направление антропологических исследований» или «модель Человека», но и сама «философская антропология» как таковая, как «наука о Человеке», отнюдь не обнаруживает такого тяготения; она игнорирует указанный герменевтический круг, не исходит из эпистемической природы Человека и впадает в его объективацию.

Как видим, наш малый, частный вопрос о том, что такое синергическая антропология, быстро выводит к вопросу предельной общности: что такое антропология? Не дерзая, однако, погружаться в него, мы ограничимся лишь сделанным замечанием; оно уже помогает продвинуться в понимании синергической антропологии. Чтобы увидеть иные, новые стороны ее природы, мы должны взглянуть, насколько она передает или способна передать эпистемическую природу Человека — которая, согласно замечанию, должна передаваться не столько идейными положениями, сколько эпистемологическими чертами, чертами внутренней структуры и метода. Каковы же главнейшие из этих черт?

Синергическая антропология основана на конститутивных принципах энергичности и предельности, это «энергическая предельная антропология». Первый из этих принципов имплицитно ее отказ от эссенциального дискурса классической европейской антропологии, отказ характеризовать Человека посредством отвлеченных сущностей. Как мы уже говорили, антропологическая реальность здесь описывается в терминах «проявлений», и это значит — в дискурсе энергии, бытия-действия, который, в частности, включает в себя и дискурс актов, действительный. Очевидным образом, такой антропологический дискурс наиболее адекватен и приспособлен для репрезентации «Человека в активном залого», Человека, саморазвертывающегося и самореализующегося как эпистемопорождающий топос. Что же касается второго принципа, то он продвигает нас еще далее в этом направлении, указывая конкретный путь развития синергической антропологии в антропологически фундированную эпистему. Утверждая определяющую роль предельных антропологических проявлений (т.е. Антропологической Границы), принцип предельности имплицитно, тем самым, что любой дискурс, связанный с антропологической реальностью, априори может быть неким образом соотнесен с Границей и затем может быть переосмыслен и переформулирован на базе своего отношения к Границе — так что в итоге вся совокупность таких дискурсов будет организована в определенную единую эпистему (очевидно, антропологически фундированную), а сам принцип предельности предстанет как конструктивный принцип этой эпистемы. Как увидит читатель, тексты, собранные в последнем разделе книги, реализуют эту априор-

ную возможность для ряда сфер антропологической реальности, ряда дискурсов, связанных с Человеком (дискурсы соматики, художественных практик, глобалистики и др.); и в этих конкретных разработках отчасти возникает и эпистемологический инструментарий для общего подхода к проблеме.

Сама же синергичная антропология, как сказано, предстает на этом пути как метод, как методологический принцип, антропологически фундированная эпистема... Очевидна связь этого второго ее определения (покамест лишь перспективного) с начальным, прямолинейным: синергичная антропология как «модель Человека» доставляет почву, служит феноменальной базой для синергичной антропологии как эпистемы. И здесь время перейти от внутренних дефиниций к внешним, увидеть синергичную антропологию в ситуации и в контексте.

Надо напомнить и подчеркнуть, что подходы, выходы к антропологически фундированной эпистеме сегодня в повестке дня во многих предметных областях. Это — одно из основных русл уже вполне отчетливого «антропологического поворота», что происходит в современной гуманитарной мысли. Синергичная антропология может видеться как некий ручей или ручеек в этом широком русле актуального эпистемологического движения; и в этом качестве, она имеет свои отличия. Она представляет «Человека Топического», предельно плюралистического и пластичного, являющего собою, если угодно, ансамбль существ, конституируемых разными топиками Границы: существ радикально различных и, весьма рискованным, опасным образом, вовсе не сообразованных и не согласованных меж собой. Репрезентируясь как эпистема, она сохраняет эти свойства, так что должна возникнуть также предельно плюралистическая и полифоническая «топическая» эпистема: тип интересный и необычный для европейской мысли, всегда старавшейся привести и эпистемологию, и антропологию в «стройное единство». Покамест, однако, эта эпистема разве едва намечена — и именно в этом направлении хотелось бы нам торить дальнейший путь синергичной антропологии.

## **СУТЬ ДЕЛА**

## ЧЕЛОВЕК: СУЩЕЕ, ТРОЯКО РАЗМЫКАЮЩЕЕ СЕБЯ

Und wir: Zuschauer, immer, überall  
dem allen zugewandt und nie hinaus!  
Uns überfüllt's. Wir ordnen's. Es zerfällt.  
Wir ordnen's wieder und zerfallen selbst.

*R.M. Rilke. VIIIte Elegie.*

Современная ситуация мира и человечества несет кризисные и катастрофические черты. Сегодня с этим никто не спорит: подобный взгляд не только утверждается в оценках экспертов, но и успел прочно закрепиться в массовом сознании. К примеру, по данным социологических опросов, в России в 1999 г. 59% граждан считали обстановку в стране и мире «катастрофической», 32% — «кризисной», и только 8% — «нормальной». Разумеется, такая ситуация требует анализа и осмысления на многих уровнях. Для философского и религиозного сознания на первом месте стоит вопрос о *природе и истоках* ситуации: на каком уровне реальности, в какой сфере явлений лежат ее корни, ее порождающие факторы? Задавшись этим вопросом, философ вскоре обнаруживает существенную новую особенность. Как всегда привычно считалось, глобальные кризисные и катастрофические явления, потрясения, катаклизмы по своим истокам носят двоякий характер: эти истоки могут лежать в окружающей среде (как в случае стихийных бедствий, эпидемий и т.п.) или же в обществе, в сфере социума (как в случае войн, крушений царств, народных смут). В корнях сегодняшнего кризиса также, несомненно, присутствуют и природные факторы (экологические и прочие), и социальные (цивилизационные напряжения, этнические и конфессиональные конфликты), однако они уже не являются главными и определяющими. Взглянем, к примеру, на визитную карточку наших дней, самоубийственный терроризм: это — определенный вид самоубийства, суицидальная ан-

тропологическая практика; и по его существу, этот феномен нельзя отнести ни к природным, ни к социальным, он — прежде всего антропологичен. Это же можно сказать обо всех практиках трансгрессии, широко распространенных сегодня, и о многих других кризисных явлениях новейшей эпохи. Глобальный кризис обретает новую природу — антропологическую, и его истоки надо искать на антропологическом уровне, в процессах, происходящих с человеком. Эти процессы ныне приобретают решающую роль в глобальных явлениях, в мировой ситуации и динамике — ибо они приняли характер резких и радикальных перемен и уже не могут считаться вторичными следствиями социальных, либо исторических процессов.

В опыте новой эпохи, эпохи рубежа тысячелетий, обнаружилась предельная — или скорей уже, беспредельная — изменчивость, подвижность, пластичность не каких-то отдельных атрибутов и акцидентов, но самой природы, натуры человека. Знаменитая строка Т.С. Элиота: *The centre does not hold*, которую применяли к самым разным аспектам современности, получает последний и наиболее глубокий смысл, прилагаясь к человеку: именно его центр сегодня оказывается распавшимся и отсутствующим. Из массы свидетельств этого отметим одно, философское: перемещение фокуса философской мысли с Я (Эго, субъекта...) на Другого. Как легко видеть, в этом перемещении отражается именно исчезновение твердого центра Человека: глядя в себя самого, я больше не вижу, перестал видеть, кто я и что я; и в поисках себя я теперь обращаюсь за пределы себя, к Другому. Из опыта современности проступает некоторый новый облик человека, новая *антропологическая реальность, лишенная неизменяемого сущностного ядра*. Этот облик в корне расходится с традиционными европейскими представлениями о человеке. Человека рубежа тысячелетий, времени психоанализа и интернета, недавнего тоталитарного опыта, радикальных психотехнических, психоделических, виртуальных практик, гендерных революций — этого человека нельзя считать прежним классическим субъектом европейской антропологии и метафизики. И если старые концепции не объясняют современных антропологических процессов — стало быть, существует назревшая нужда в новых принципах для антропологии, новом подходе к феномену человека и в создании новой антропологической модели.

В этом антропологическом поиске может по-прежнему быть полезной топологическая интуиция «центра человека», навеянная поэзией. Классическая европейская антропология, идущая от Аристотеля, есть эссенциалистская метафизика, рассматривающая человека как сущность и систему разнообразных сущностей и стремящаяся выделить из них некие основополагающие начала или же базовые элементы человеческой природы — своего рода неизменное порождающее ядро, которое определяет собой сложное многообразие человеческого существа во всех его проявлениях. Такой подход к человеку естественно соотносится с интуицией центра, он предполагает наличие некоего сущностного ядра, центра человеческого существа и ориентирован на его отыскание и изучение. Как мы видели, опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает это наличие неизменного сущностного центра — и проблема человека не может более ставиться как проблема отыскания и изучения такого центра. Однако интуиция «центра человека» сразу же подсказывает и альтернативу себе. Если человека нельзя более характеризовать «центром» — его остается характеризовать «периферией», а точнее — *границей*. Такая характеристика уже не может отсутствовать и, кроме того, она заведомо является не менее определяющей, нежели «центр». По классической философской логике, общий способ определения предмета состоит в указании его Иного, того, что отлично от него и тем самым, конституирует его предел, границу; определить предмет равносильно тому, чтобы описать его границу, ибо «лишь благодаря своей границе нечто есть то что оно есть» (Гегель). Соответственно, антропология может развиваться как описание «антропологической границы» — границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования.

Подобная переориентация антропологии, от сущностного центра, который оказался фикцией, — к Границе Человека, — есть не просто возможность, допускаемая общей логикой; она настойчиво диктуется современным опытом. В современной мысли нет никакой общей концепции «Границы Человека», такого понятия откуда не существует — и тем не менее, слова «граница», «предел» возникают навязчиво и постоянно, когда идет речь о ведущих тенденциях и характернейших проявлениях современного человека. По праву можно сказать,

что упорное, непреодолимое влечение Человека к своей Границе — определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации. И в свете этого, мы можем уточнить предыдущий вывод: заданием и потребностью времени сегодня является не просто новая антропология, но именно — «антропология Границы», в отличие от прежней «антропологии Центра».

\* \* \*

Продвижение к антропологии Границы должно опираться на некоторое исходное понимание Границы — хотя бы интуитивное, для начала. При этом, мы не должны связывать это понимание со старыми дискредитированными представлениями о человеке и принципами его описания. Признавая несостоятельность старой эссенциалистской антропологии, строящей описание человека в терминах сущностей, принципов, составляющих субстанциальных элементов, мы не должны мыслить Границу Человека как сущностную концепцию или конструкцию. Начинать следует с начала, *ab ovo*, на чистом месте, вводя на каждом этапе лишь минимум заведомо необходимых понятий.

По обычным представлениям, Граница есть нечто, сопоставляемое предмету и отделяющее его от всего окружающего, внешнего, «иногo» этому предмету. Тем самым, в своей семантической структуре, Граница есть некое «Третье», по отношению к Предмету и его Иному, которое служит для этой диады промежуточным, посредствующим, разделяющим. Говоря об Антропологической Границе, следует обобщить эти представления. Прежде всего, нежелательно с самого начала характеризовать Человека, философские очертания и философский статус которого нам еще долго предстоит выяснять, старым метафизическим понятием предмета; речь о Человеке, развиваемая как речь о Предмете, рискует оказаться неоправданным сужением антропологического дискурса. Кроме того, предметный дискурс тяготеет к статичности и потому плохо пригоден для передачи современной антропологической реальности, главные особенности которой — резкая динамика, радикальные изменения. Современный антропологический опыт фиксирует многообразные проявления человека и ставит на первый план, как наиболее важный и характерный, определенный

род этих проявлений, которые называются обычно «предельными проявлениями», «феноменами Границы», «феноменами трансгрессии» и т.п. Основания и критерии, по которым выделяются эти проявления, точно не формулируются, они, как правило, довольно размыты, полуинтуитивны — и тем не менее, в них есть своя последовательность и обязательность: как нетрудно увидеть, «предельность», «принадлежность Границе» проявлений человека всегда понимается как выход за рамки горизонта «обычного», «нормального» эмпирического человеческого существования — к таким проявлениям, в которых исчезают или меняются те или иные определяющие признаки, предикаты этого существования.

Эти опытные ориентиры ценны для нас. Они говорят, что в диаде «Человек и его Иное» человек может выступать не как «предмет», но как «горизонт существования», характеризуемый определенным набором основных признаков, предикатов (как, скажем, обладание сознанием, конечность, смертность...); Иное же, в свою очередь, определяется по отношению к этому набору. Граница Человека — «Третье», «промежуточное и разделяющее» для этой диады — тогда будет пониматься в терминах проявлений человека, складываясь из тех самых «предельных проявлений», о которых говорит современный опыт, и из подобных им, т.е. из таких проявлений Человека, в которых исчезают или меняются определяющие признаки и предикаты человеческого существования, и которые поэтому могут уже рассматриваться как проявления не только Человека как такового, но и его Иного. Так возникает предварительное рабочее понятие Границы Человека: *Граница Человека (Антропологическая Граница) есть полная совокупность его предельных проявлений.*

Ясно, что в таком понимании Антропологическая Граница трактуется не эссенциально (и тем более, не субстанциально-вещественно), не отвлеченно-метафизически; ее составляют определенные человеческие проявления. Соответственно, именно «человеческие проявления» оказываются исходным понятием для развития антропологии Границы. Чтобы избежать всех редуций, произвольных постулатов, ограничений старой антропологии, это должно быть максимально общее и широкое понятие. Мы нисколько не предопределяем, какой облик Человека должен возникнуть из наших рассматриваний, но мы

заведомо знаем, что человек сложен, многомерен, полифоничен, и его проявления — необычайно разнообразная, богатая и подвижная стихия. Мы знаем, в частности, что для антропологической реальности характерны тонкие эффекты типа «взмаха крыла бабочки» в синергетике, когда самые незначительные, неуловимые проявления могут приводить к важнейшим последствиям, в том числе, и к феноменам Границы. И это значит, что к «человеческим проявлениям» следует относить не только законченные, выполненные акты и действия человека, но также и всевозможные *зачаточные явления* — побуждения, помыслы, внутренние движения, которые представляют собой всего лишь зарождения, начатки, «ростки» актов, возможно, так и не вызревающие до актов в полном смысле. Если старое метафизическое понимание человека в терминах субстанций и сущностей попросту неверно, то понимание его в терминах актов недостаточно, грубо. Нельзя понять человека, рассматривая одни его акты; необходимо уметь видеть и анализировать «пред-акты», ту тонкую, сокровенную стихию, в которой акты рождаются и становятся.

Внимание к таким тонким проявлениям человека с древности культивируют мистико-аскетические (духовные) практики; они утверждают их важность для антропологической реальности и развивают изощренную технику их наблюдения и управления ими. Поэтому антропология Границы в своем подходе к человеку обнаруживает общность с духовными практиками, и как далее мы увидим, эта общность является глубокой и далеко идущей. Духовные, или мистико-аскетические практики — древнейшая и богатейшая практическая антропология, и мы видим, что в сегодняшней ситуации антропологического кризиса и поиска, наряду со свидетельствами современного опыта, наиболее ценными и актуальными оказываются именно их свидетельства: современность и древние практики сближаются между собой как две области, развивающие *неклассическое видение человека*, для которого критически важны тонкие и предельные проявления. (Далее мы, однако, обнаружим и глубокие различия между ними.) Можно также отметить и другое сближение: антропологический подход, отправляющийся от «человеческих проявлений», в известной мере аналогичен *деятельностному* подходу, полагающему в основу описания реальности деятельность человека, его разнообразную практику. В раз-

личных формах такой подход неоднократно выдвигался в XX в. — в психологии (бихевиоризм и другие течения), в разных направлениях социальной философии и неомарксизма (в частности, группа журнала «Праксис» в Югославии 50-х — 70-х гг.) и др. Но данное сближение не столь значительно: как только что мы видели, категории акта и деятельности характеризуют человека более грубо и поверхностно, чем те произвольные «человеческие проявления», на которых базируются духовные практики и наша антропология Границы. В сравнении с прагматистскими, бихевиористскими, деятельностными течениями европейской мысли, подход, базирующийся на общей концепции «человеческого проявления» и развивающий анализ «пред-актов», может рассматриваться как своего рода микроанализ антропологической реальности.

Концептуализация сферы «человеческих проявлений» — первая необходимая задача антропологии Границы. Здесь снова служит ориентиром опыт духовных практик, причем особую, выделенную роль играет практика Восточно-христианской аскезы, или же исихазм. Дальневосточные практики, такие как йога, тантрический буддизм и др., используют специфические дискурсы восточной мысли, где все базовые понятия, их связи, принципы рассуждения и вывода кардинально отличны от европейской традиции. В исихазме же мы имеем уникальный пример, когда «микроаналитическая» антропология, развиваемая в духовных практиках, выражается в европейском дискурсе. В частности, для всех разнообразных проявлений человека в исихазме изначально укоренился общий собирательный термин: все они именуются «энергиями» человека. Более точно, энергией именуется любое из простейших, элементарных проявлений, или же «выступлений» человека, так что произвольное проявление складывается, вообще говоря, из многих различных энергий и представляет собой их сочетание, «энергичную конфигурацию». За счет этого базового термина, дискурс человеческих проявлений сразу же связывается с языком европейской философии; однако эта связь носит первоначально лишь нестрогий, интуитивно-наводящий характер, поскольку в аскетике энергии — отнюдь не философский концепт, но сугубо рабочее, операциональное понятие. Поэтому, используя для человеческих проявлений язык энергий, необходимо препарировать этот язык, устанавливая

ливая связь эмпирического аскетического словоупотребления с философской трактовкой энергии и претворяя таким путем опытную речь о проявлениях человека в дискурс философской антропологии.

Принятие языка энергий для описания Человека, в том числе, и для его предельных проявлений, образующих Антропологическую Границу, влечет многие следствия. Прежде всего, если феномены Границы, как мы говорили, могут рассматриваться как проявления не только Человека, но также и Иного, то энергийный язык должен переноситься и на эти проявления Иного; и отношение Человека и Иного должно описываться в энергийном дискурсе<sup>1</sup>. В итоге, феномены Границы представляются как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями, «энергиями Иного». Определяющее свойство последних в том, что их источник не может быть идентифицирован нигде в пределах горизонта человеческого существования. В свою очередь, при подобном описании феноменов Границы возникает явная параллель антропологии Границы с теорией физических открытых систем. Для таких систем главную роль в их поведении играет взаимодействие их внутренних энергий с внешними, которые могут проходить через данную систему в силу ее открытости. Принимая — на основании свидетельств того или другого опыта, религиозно-мистического, либо современного предельного, — что Человек может кардинально меняться, не обладая никакою неизменной природой, мы, там самым, полагаем Человека «открытой системой», антропологическую реальность — открытой реальностью. Для физических открытых систем существуют различные механизмы взаимодействия их энергий с внешней энергией, принадлежащей некоторому внеположному источнику, и среди таких механизмов играет особую роль синергетический механизм, или синергетическая парадигма. Вот упрощенная суть этой парадигмы: если система специальным образом подготовлена, а именно, выведена предельно далеко из области своих обычных, стабильных режимов — в состояние, удаленное от равновесия (что называется «раскачкой» системы), то

---

<sup>1</sup> Заметим, что именно здесь, в этой логике, — путь к верному философскому пониманию православного учения о Божественных энергиях и их действиях в человеке.

поток внешней энергии через эту систему может оказывать не разрушительное, а структурирующее воздействие; в системе начинаются цепные процессы самоорганизации, выстраивания иерархической последовательности усложняющихся динамических структур, и эта структурная перестройка способна переводить систему в качественно и радикально новое состояние. Понятно, что при анализе феноменов Границы первоначально важно выявить и понять механизмы и парадигмы изменений, происходящих с Человеком в этих феноменах; и для этой цели системно-физическая параллель имеет немалую эвристическую ценность. Как далее мы увидим, синергетическая парадигма имеет глубокие соответствия в духовной практике и, в частности (терминологическая близость тут отнюдь не случайна!), в парадигме синергии, выработанной византийским богословием на базе исихастского опыта. Вместе с тем, необходимо учитывать и ограниченность параллели, дабы не впасть в физикалистский редукционизм: язык описания физических систем заведомо лишь в небольшой мере применим к антропологической и, в особенности, духовной реальности.

Горизонт человеческого существования — разнородная, многомерная, многоаспектная реальность. Поэтому Иное Человека также многообразно; по отношению к различным определяющим предикатам и признакам горизонта человеческого существования конституируются различные роды Иного. Так, по самому определению, Бессознательное есть Иное сознания; и если обладание сознанием мы (как это твердо принято) включаем в круг определяющих предикатов Человека, то Бессознательное есть и Иное Человека — определенный род Иного, не исчерпывающий собою его многообразия. Отсюда явствует, что Антропологическая Граница, как Третье, разделяющее-соединяющее по отношению к диаде Человек—Иное, есть сложное образование: каждый род Иного Человеку конституирует и определенный род Границы или точнее — чтобы сохранять понятие Границы в топологическом дискурсе — определенный участок, ареал Границы. Граница же в целом обладает, таким образом, некоторым строением, некоторой топикой; и первая большая задача антропологии Границы заключается в полном описании, реконструкции этой топики.

Как следует из сказанного, один из ареалов Границы Человека порождается Бессознательным: это — те проявления Человека, в ко-

торых обнаруживается воздействие Бессознательного и энергии человека взаимодействуют с энергией Бессознательного; иными словами, данный ареал составляют антропологические процессы или паттерны, которые индуцированы присутствием Бессознательного, его энергиями. Но сразу же очевидно и наличие, по меньшей мере, еще одного ареала, который более важен для философского понимания Человека, ибо прямо связан с его онтологическим статусом. В онтологическом подходе к феномену человека, Человек рассматривается как определенный род или горизонт бытия. Классический современный пример — философия Хайдеггера, где Человек представляется как «бытие-присутствие», *Dasein*; классический древний пример — христианская мысль, для которой Человек как «микрокосм» есть «тварь», бытие, сотворенное из Ничто. Ясно, что в таком случае Иное Человека — иной образ или горизонт бытия, Инобытие (*Sein* — у Хайдеггера, Бог как Пресвятая Троица — в христианстве). Граница же Человека, определяемая как энергийное Третье, промежуточное для этой диады, есть совокупность таких проявлений Человека, в которых совершается его претворение в Инобытие — онтологическое трансцендирование, означающее актуальное изменение, преодоление, трансформацию именно *онтологических* характеристик Человека, то есть, прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности. (Так, в Православии назначение Человека определяется как обожение, энергийное соединение с Богом, достигаемое на вершине пути духовного восхождения; и мы можем сказать, что с позиций антропологии Границы, Православие утверждает в качестве Антропологической Границы онтологическое трансцендирование, тематизируя его в формах аскетической практики и богословия обожения). Данный ареал Границы принципиально отличен от ареала, определяемого Бессознательным («топики Бессознательного»). За Бессознательным не утверждается статуса Инобытия, и граница Человека, конституируемая им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование. Обычно этот горизонт называют горизонтом наличного бытия или же сферой сущего; и, следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия как, соответственно, онтических и онтологических категорий, мы будем называть топикю Бессознательного *онтической* Антропологической Границей.

Граница же, конституируемая Инобытием, есть, очевидно, *онтологическая* Антропологическая Граница. Как мы ниже увидим, каноническая диада онтологическое—онтическое должна быть дополнена: существует — и притом, очень важен для современного опыта — такой вид реальности, который нельзя отождествить ни с бытием, ни с сущим; это — виртуальная реальность, представляющая собой недо-воплощенное, не полностью актуализовавшееся сущее. Существует и обширный класс человеческих проявлений, в которых осуществляются выходы в виртуальную реальность; по отношению к горизонту человеческого существования, они представляют собой предельные проявления — и поэтому виртуальная реальность также порождает определенный ареал Границы, или же *топику виртуальности*. Мы также убедимся, на основании энергийной интерпретации Границы, что Граница Человека исчерпывается этими тремя ареалами.

Структура всего из трех ареалов не кажется на первый взгляд особо разнообразной и сложной. Но это — лишь на самый поверхностный взгляд. В действительности, возникающая модель описывает Человека как предельно полифоническое существо, способное меняться в поразительном диапазоне, быть совершенно разным во всех мыслимых отношениях. Надо учитывать, что прежние антропологические концепции, когда они занимались Границей Человека, практически всегда предполагали в ней лишь какую-либо одну топику. Различия же между топиками радикальны. Именно отношения с Границей конституируют (само)идентичность человека, и поэтому каждая топика порождает свой тип, свою модель идентичности<sup>2</sup>. Анализ этих типов идентичности, их способов конституции — наиболее систематичный путь поиска альтернативы давно критикуемой декартовой концепции субъекта, путь к ответу на остро стоящий в современной мысли вопрос: *Кто приходит после субъекта?*<sup>3</sup>. Подобно идентичности, многие базовые предикаты существования человека также глубоко различны в разных топиках. В каждой из них свой тип темпоральности:

---

<sup>2</sup> Модели идентичности, отвечающие разным топикам границы, обсуждаются нами ниже в цикле «Шесть интенций на бытийную альтернативу».

<sup>3</sup> См. сборник: *Who comes after the Subject?* Ed. by E.Cadava, P. Connor, J.-L.Nancy. N.-Y., 1991.

как следует ожидать, топике духовных практик должна соответствовать стрела времени, топике бессознательного — время циклическое, а виртуальной топике — «недо-время», недоформировавшаяся темпоральность, не имеющая некоторых конститутивных элементов непрерывной длительности. В каждой топике также и своя икономия смерти: в топике духовных практик, как мы ниже увидим, разворачивается «первоимпульс неприятия смерти»; для топике бессознательного, напротив, характерно влечение к смерти (согласно Фрейдю), а в топике виртуальности — как показано в нашем цикле «Шесть интенций», также вошедшем в эту книгу, — возникает икономия эвтанасии, имплицитного согласия на приятную смерть со скрытым от сознания ее приближением. Уже из этих примеров возникает изумленный вопрос: как единое существо способно объять все эти модусы существования? какое единство оно может при этом сохранять? Требуется долгое рассмотрение, чтобы отчетливо увидеть, что же за облик Человека рисуется в намечаемой *энергичной предельной антропологии*.

### ***Конституция онтологической Границы***

Анализ Границы Человека, безусловно, следует начинать с онтологической Границы, которую определяет ориентация Человека в бытии. Уже само ее существование есть проблема: что такое «трансцендирование» Человека? не есть ли это лишь фикция, фантом языка, эпифеномен метафизического дискурса?

Тема онтологической трансформации, стремления к премене горизонта бытия, онтологического статуса возникает из самого «основоустройства» (Grundverfassung) человеческого существования: она коренится в смертности человека, в изначальной природе его отношений со смертью. Эти отношения образуют обширную, разветвленную икономию, ядро которой — первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: глубокий, органический и произвольный импульс отталкивания, неприятия, смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира. Этот изначальный импульс человеческой природы, *Первоимпульс неприятия смерти*, как мы его будем называть, разворачивается во множестве

проявлений и форм (включая и превращенные, принявшие вид влечения к смерти, в котором, однако, всегда можно распознать инверсию первичного отталкивания); и очевидно из самого определения, что тем, к чему он направлен, — его искомым, предметом и исполнением его стремления — служит избавление от описанной перспективы, или же «преодоление смерти». Но это «искомое» не может обрести в сознании облик определенного, до конца очерченного «предмета сознания», поскольку оно заведомо не принадлежит к числу опытных содержаний субъектного мира: как справедливо указывалось, уже и сама «моя» смерть не может быть содержанием «моего», субъектного опыта. Помимо этого принципиального «предела разрешения» оптики сознания, сознание в обычном повседневном существовании вообще отнюдь не стремится максимально эксплицировать Первоимпульс, вывести в ясность и отчетливость его искомое и его истоки: ибо не раз прослежено и установлено (и глубже всего — в экзистенциальной аналитике Хайдеггера), что обыденному сознанию, подчиненному рутинным структурам повседневности, свойственно уклоняться, отворачиваться от опыта смерти, подвергать этот опыт вытеснению, маргинализации. В результате, в рамках обычных стереотипных режимов существования человека и деятельности сознания, и «преодоление смерти», и сам к нему стремящийся Первоимпульс остаются имеющими достаточно смутные очертания.

Можно заметить, тем не менее, что в конституции Первоимпульса неприятия смерти, в характере тех процессов, в которых он реализуется, существуют определенные общие элементы со свойствами «влечений» (Triebe), как они описываются в классической психоаналитической теории. По этой теории, как известно, «объект» влечения или желания оказывается недоступен<sup>4</sup>. Эта принципиальная недоступность объекта соотносится с прямою связью между влечением и бессознательным; и, в свою очередь, она служит главной предпосылкой формирования обширного репертуара специфических структур сознания (неврозов, комплексов и т.д.), которые выявляет и описывает психоанализ как наука и которые старается подчинить и преобразовать психоанализ как

<sup>4</sup> Если не говорить об элементарной категории вещественных объектов, доступных, сменяемых и заменяемых.

практика. Что же до Первоимпульса, то в его конституции мы также можем зафиксировать фундаментальный факт «недоступности объекта». При любых критериях достоверности опыта, будь то позитивистские или феноменологические, мы констатируем, что в рамках наличного человеческого существования никакого актуально-событийного и доказуемо неиллюзорного, удостоверяемого «преодоления смерти» не происходит. Тем самым, судьба Первоимпульса оказывается вполне подобной судьбе влечений: как и они, он реализуется в процессах, носящих характер циклического повторения некоторого динамического стереотипа, паттерна (повторение, *Wiederholen* — одно из «четырех фундаментальных понятий психоанализа», по Лакану, напомним, отличающееся от «воспроизведения», *Reproduzieren*). Но в данном случае эта психоаналитическая парадигма, символически представляемая Лаканом как циклическое движение вокруг пустоты отсутствующего в горизонте опыта, недостижимого Объекта, отнюдь не исчерпывает собой всех явлений и процессов, инициируемых Первоимпульсом.

Повторяющееся не-достижение исполнения, «удовлетворения» Первоимпульса порождает не только те эффекты (типа фрустраций), что фиксирует психоанализ на примерах влечений. Достаточно очевидно — и сотни раз раскрывалось, подчеркивалось в философии, психологии, искусстве — что опыт смерти — единственный заведомо данный, неизбежный для каждого род опыта, онтологически значимого, сталкивающего с самим человеческим бытием как цельностью. Как демонстрирует экзистенциальная аналитика, феномен смерти и опыт смерти занимают уникальное место в ситуации человека, будучи прямо связаны с самим его бытийным, онтологическим статусом: в них — главное, основополагающее выражение и проявление фундаментального предиката конечности, которым определяется горизонт наличного бытия. Сознание — его разумные, высшие активности — фиксирует эту уникальную роль, и потому в нем, наряду с тенденциями к вытеснению опыта смерти, образуются и тенденции противоположного рода, к углубленной, осмысливающей проработке этого опыта. Но важно сразу заметить, что эти тенденции могут находить и находят свое выражение в двух разных руслах.

На одном пути, сознание ставит в центр осмысливающей работы самое смертность, неотвратимую смерть как смыслоносительный и

смыслонаделяющий граничный феномен человеческого существования — и ставит задачу осмысливания существования человека в свете и на основе этого феномена: задачу *обретения смысла жизни через смысл смерти*. Это древний путь, зародившийся уже в архаических культурах, отчетливо выразившийся у орфиков, философски отграниченный Платоном и вновь потом многократно утверждавшийся философией, от стоиков до Хайдеггера. Девиз его — знаменитая максима из «Федона»: «Философствовать значит упражняться в умирании» (Phed 67e). Здесь, т.о., отношение к смерти делается предметом особого «упражнения» (которое оказывается совпадающим с занятием философией); и, следуя П.Адо, можно считать, что сознание развертывается здесь в стратегии или парадигме «духовных упражнений», суть которой — «созерцание времени и бытия в их цельности ... возвышение мысли до уровня универсального»<sup>5</sup>. — Однако какая участь предлагается на этом пути для Первоимпульса неприятия смерти? Как легко видеть, парадигма «духовных упражнений» предполагает его нейтрализацию или деконструкцию: путем «возвышения мысли» мне надлежит обуздать, «окультурить» мое изначальное органическое неприятие смерти — и преобразовать, перевести его в «философическое прятие»<sup>6</sup>. По сути, перед нами — умственный трюк, попытка убедить и уговорить, «заговорить»; и понятно, что «заговорить» и изменить на противоположное коренной и аутентичный импульс самой человеческой природы удастся лишь для немногих избранных, особо философских натур. Поэтому, вопреки всей поддержке высокой философии, парадигма духовных упражнений никогда не стала широкою антропологической стратегией.

---

<sup>5</sup> P. Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 1981. Pp.54,56.

<sup>6</sup> Здесь ярко видна характерная античная — и, в особенности, позднеантичная — типология парадигмы духовных упражнений. Идеал отношений человека со смертью рисуется в соответствии со стоической диалектикой господства-рабства и варварства-просвещения: «возвышение мысли» доступно всякому, доступно и рабу; и раб (смертный), возвысившийся мыслью, достигает равенства и даже превосходства над своим господином (смертью). И как стоическая диалектика господства-рабства не остановила крушения рабовладения, так парадигма духовных упражнений не стала убедительной моделью отношения к смерти, способной развенчать и вытеснить иные пути, на которых человек пытался не быть рабом смерти.

Напротив, на другом пути сознание ставит в центр и принимается отыскивать смысл — не смерти, а неприятия смерти. Оно выстраивает здесь иную логику, которая, пожалуй, более зорко прочитывает ситуацию человека. Смерть сама по себе — очевидна, естественна, природна: земля еси и в землю отыдеши — это более чем понятно! — но острый вопрос вызывает вот это живущее, гнездящееся во мне неприятие смерти. Философствующая парадигма духовных упражнений третирует его, в ней неприятие смерти само подвергается неприятию: оно — из сферы неразумного, «дикого» в человеке, и человеку надлежит отбросить, либо выдрессировать его. Но это философское решение оказывается, на поверку, слишком поспешным, оно упускает из вида одну существенную альтернативу. Когда сознание решает — решается, дерзает, рискует! — принять собственное неприятие смерти всерьез, концептуальная картина делается уже не двойственной: *Человек — и его Смерть*, но тройственной, треугольной: *Человек — его (неотвратимая) Смерть — его (неискоренимое) Неприятие смерти*. Узел проблемы смерти (смертности) человека перемещается: сознание видит его не столько в самой смерти как таковой, сколько в собственном неприятии смерти. Оно исходит из конфликтной, фрустрирующей ситуации сочетания имманентного и неискоренимого Первоимпульса — с фактом не-достижения объекта и цели, неудовлетворения этого Первоимпульса; и данная ситуация толкает его поставить сам Первоимпульс в фокус и под вопрос. Раз Первоимпульс не исполняется — зачем тогда он во мне и откуда он? вправду ли он коренится лишь в неразумном, в «дикой части нашего существа» (Платон)? и по своей сути он — только изначально обреченная безуспешность, имманентно заложенная в моей природе — моя неудача? может ли он хотя бы вообще, «в принципе» исполниться? — Все эти вопросы означают, что сознание осуществляет *интенцию (интенциональное отношение) на Первоимпульс*, делает Первоимпульс интенциональным предметом. Разумеется, это — специфичный, существенно недоочерченный, неполно данный предмет, как мы уже замечали; и такая интенция не может стать законченным интенциональным актом в гуссерлианском смысле. Но она и не остается бесплодной.

Прежде всего, ставя Первоимпульс в фокус сознания, сознание может продвинуться — хотя и не до полноты, как указывалось, — в

конституции его объекта и цели. Уясняется, что исполнение Первоимпульса, или «преодоление смерти», не может отождествляться с простым устранением, отсутствием смерти, т.е. бесконечным удлинением биологического существования, неопределенно тянущимся продолжением его в тех же наличных формах. То, что заведомо входит в искомое, требуемое Первоимпульсом, есть не столько *отсутствие* смерти, сколько *изменение природы* смерти, преодоление конца-уничтожения, аннигиляции личности; и это изменение общим образом представляется как некоторый конец-превращение, конец-трансформация. Мы заведомо не можем полностью эксплицировать содержание подобной трансформации — уже по одному тому что такая задача предполагает решение весьма кардинальных проблем определения самоидентичности личности и критериев сохранения самоидентичности — проблем, которые поныне остаются смутными, равно для философии и для психологии. Однако род трансформации, ее бытийная сущность очевидны и несомненны: «изменение природы смерти» есть не что иное как изменение самих фундаментальных предикатов горизонта наличного бытия, подлинная *онтологическая трансформация*. Отсюда с необходимостью следует дальнейший вывод: актуальное исполнение Первоимпульса возможно и достижимо лишь в том случае, если сам *Первоимпульс не подчинен этим предикатам*, если он является не просто спонтанным, независимым от воли и разума моего сознания, но происходит «извне», имеет исток свой вне горизонта сознания, мира субъектного опыта: является импульсом некоего *Внеположного Истока*, «иной природы». Если это действительно так — тогда следование импульсу такого истока, такой природы, устремление к ним и соединение с ними априори способны привести к актуальному изменению моей природы, «изменению природы смерти».

Возникает, т.о., новый важный концепт, и следует охарактеризовать его с возможной отчетливостью. Нельзя говорить, что мы достигаем усмотрения Внеположного Истока в интенциональном акте, либо полагаем Внеположный Исток логическим заключением. По самому определению, «внеположное» горизонту сознания и опыта нельзя ни «положить», ни «усмотреть». В итоге моей «интенции на Первоимпульс» я усматриваю отнюдь не сам Внеположный Исток, но

лишь следующие относящиеся к нему положения: (а) я не могу усмотреть, локализовать, идентифицировать исток Первоимпульса нигде в горизонте моего сознания, и в этом смысле, он есть «внеположный исток»; (б) исполнение Первоимпульса возможно лишь в единственном случае, если его исток обладает актуальной *онтологической* внеположностью: ибо, чтобы «изменить природу смерти», необходимо «изменить природу жизни», точнее, достичь онтологической трансформации; и для этого, в свою очередь, необходимо действие онтологически иной, принадлежащей онтологически внеположному истоку энергии; (с) я не могу ни усмотреть, ни доказать, что внеположность истока Первоимпульса есть, действительно, онтологическая внеположность; но не могу ни усмотреть, ни доказать также и обратного.

Чтобы понять, какие выводы делает мое сознание из этих данных, нужно сначала зафиксировать еще один важный результат, приносимый интенцией на Первоимпульс. Мы можем увидеть, какова вообще роль сознания в исполнении Первоимпульса, вне зависимости от статуса истока последнего. Первоимпульс действует в моем сознании (сфера которого объемлет психику, волю, разум); стало быть, исполнение его может осуществляться лишь через посредство сознания. *Сознание — единственный непосредственный агент Первоимпульса.* Но исполнение Первоимпульса — онтологическая трансформация; стало быть, оно означает, что сознание становится агентом онтологической трансформации, глобальной трансформации наличного бытия как такового: будучи движимо, питаемо Первоимпульсом, оно должно трансформироваться само и проводить, осуществлять стратегию этой глобальной трансформации, что заведомо является также глобальной, всепоглощающею активностью. Иными словами, *исполнение Первоимпульса как онтологическая трансформация мыслимо лишь при всецелой ориентации сознания на Первоимпульс и всецелой отдаче сознания его исполнению.*

Ясно отсюда, что в обычном эмпирическом существовании, без принятия сознанием этой весьма особой глобальной стратегии, исполнение Первоимпульса заведомо невозможно; однако в случае ее принятия утверждать такую невозможность уже нельзя. И ясен также ответ на исходный вопрос: какую позицию занять сознанию по отношению к Внеположному Истоку. В любом случае, условием исполне-

ния Первоимпульса является всецелая отдача сознания этому исполнению; и если еще одним условием исполнения служит онтологическая внеположность истока Первоимпульса — значит, «всецелая отдача» предполагает еще и отношение к Первоимпульсу как импульсу *онтологически внеположного* истока: вся развертываемая сознанием стратегия должна принимать, что исток Первоимпульса — онтологически внеположный исток.

Из прочих выводов, что может доставить интенция на Первоимпульс, отметим еще всего один. Импульс, направляющийся к онтологической трансформации, должен различать, идентифицировать фундаментальные предикаты наличного бытия и проявления их; и это означает, что он должен действовать, прежде всего, на высшие активности сознания, на разум. Тем самым, он должен являться артикулированным: внятнм разуму, говорящим ему; и это можно передать заключением, что Первоимпульс должен носить характер *зова*, или *призыва* Внеположного Истока. Подобная терминология общения оказывается не просто удобной, но внутренне адекватной рассматриваемым явлениям.

Итак, Первоимпульс неприятия смерти должен быть зовом Внеположного Истока. Это — его необходимое свойство, но, разумеется, оно еще несколько не обеспечивает исполнения Первоимпульса. Продвижение к исполнению может происходить лишь тогда, если зов услышан, воспринят — и вызвал согласный отклик — и стало совершаться то, к чему призывает зов. Но Зов призывает даже не просто к необычному, но к абсолютно исключительному: к «онтологической трансформации». Если сознание услышало и приняло Зов — как зов Внеположного (онтологически!) Истока, такой призыв — уже не бессмыслица, не абсурдная невозможность; но даже с этим условием следование призыву зова — особая, единственная в своем роде задача. Прежде всего, такое следование должно быть глобальным, всецелым не только для сознания: воспринимаемая, в первую очередь, разумом человека, Зов обращен, однако, к человеку как таковому, во всей цельности его природы и существа. Соответственно, и следование Зову касается всего человеческого существа. Это существо иерархически структурировано, включает многие уровни активности, организации и состава — и каждый из этих уровней имеет, вообще говоря,

претвориться в иное, пройти некое свое изменение — так что задача оказывается включающей множество задач. Поэтому следование Зову, в свою очередь, структурируется, представляется как некоторый процесс, вовлекающий всего человека — иначе говоря, как некоторая всеохватная холистическая стратегия существования. Направляясь к трансформации наличного образа бытия, такая стратегия несовместима с обычным, «природным» порядком существования человека, в котором воспроизводится этот образ бытия, а Первоимпульс не идентифицируется и не принимается как зов Внеположного Истока. Всецелое следование Зову — альтернатива, «контрпрограмма» природному порядку существования, строимая, как на краеугольном камне, на Первоимпульсе неприятия смерти<sup>7</sup>.

В итоге, начав с интенции на Первоимпульс, с поставления его в центр сознания, мы, вопреки парадигме духовных упражнений, отнюдь не приходим к выводу о его «диких», антиразумных корнях и об априорной недостижимости его исполнения. Но, равным образом, мы не приходим и к выводу о достижимости исполнения. Наши усмотрения — иного рода: мы открываем возможность некоей специальной стратегии или парадигмы человеческого существования, которая радикально отлична от «обычной» (т.е. не принимающей Первоимпульс

---

<sup>7</sup> Для понимания исторических судеб «контрпрограммы» важно учитывать, что она стоит на всецело энергийной основе и не имеет основы эссенциальной. В ней развертывается «следование Зову», икономия Зова—Отклика, и это — сугубо энергийная, но не эссенциальная икономия. Если связь человека с Внеположным Истоком носит исключительно характер Зова—Отклика, то человек не может сопоставлять Внеположному Истоку не только никаких «субстанций», но равно и никаких «сущностей»: весь его опыт, включая мистический и откровенный, не содержит для этого оснований. (Поэтому христианское богословие указывает, что Божественная Сущность, Усия, в обычном философском аристотелианском понимании не есть сущность, а должна характеризоваться лишь апофатически, как «Сверх-Сущность»). Отсюда — важное следствие: связь с Внеположным Истоком не может и служить основанием ни для каких эссенциальных, нормативных дискурсов в горизонте человеческого существования — нормативной этики, эстетики, права и т.д. Все такие дискурсы лишь конвенциональны, основаны на произвольных (пусть сколь угодно полезных или правдоподобных) постулатах; они не конституируются из самой онтологической ситуации Человека и не могут составлять необходимого элемента «контрпрограммы», вся специфика которой именно в том, что она работает прямо с этой ситуацией.

неприятия смерти как зов Внеположного Истока) парадигмы существования и которая выстраивается, продвигаясь «в направлении» исполнения Первоимпульса. Нельзя утверждать, что в этой стратегии исполнение недостижимо — и нельзя утверждать, что оно в ней будет достигнуто: иначе говоря, это есть антропологическая стратегия с принципиально открытым исходом.

Суммарный вывод мы можем выразить так: в репертуаре человеческих проявлений существуют определенные проявления, которые коренятся в отношениях человека со смертью и представляют собой холистическую антропологическую стратегию, ориентированную к онтологической Границе Человека. Назовем эту стратегию — стратегией или же парадигмой *Духовной Практики*. Из этого определения не видно сразу, что оно относится к тем же человеческим проявлениям, которые традиционно известны под именем духовных практик; но в этом возможно убедиться. Компаративный анализ основных мировых школ духовной практики, проделанный в нашей книге «О старом и новом» (С.-Петербург, 2000), позволил сформулировать общее описание-определение духовной практики и, сопоставляя это эмпирическое определение с данным выше определением философским, мы можем заключить, что оба они выделяют один и тот же антропологический феномен. Таким образом, значение духовных практик для антропологии Границы окончательно уясняется: именно духовные практики составляют важнейший ареал Границы Человека, его онтологическую Границу. Характеризуя эту Границу в разных аспектах, два определения дополняют друг друга: философское определение раскрывает генезис духовных практик, связывая их с Первоимпульсом неприятия смерти, тогда как эмпирическое определение описывает их структуру, давая более детальную картину Границы.

Мы обнаруживаем, что стратегии человека, направленные к онтологической Границе, обладают в высокой степени универсальным строением. Любая такая стратегия есть холистическая «практика себя», имеющая ступенчатый характер: множество всех энергий человека здесь последовательно преобразуется, проходя ряд ступеней, своего рода лестницу, поднимающуюся к Границе. В строении этой лестницы всегда присутствуют три основные стадии. Начальная стадия — становление и формирование практики как *альтернативной*,

«мета-антропологической» антропологической стратегии, цель (телос) которой — не в пределах горизонта человеческого существования, но в Инобытии. Главная задача этой стадии — с максимальной силой выразить разрыв со всем обычным, «мирским» порядком существования человека, всеми стратегиями обыденной жизни. Как правило, ее осуществляют те или иные методики холистического *приготовляющего очищения*; в случае исихастской практики основу начальной стадии составляет покаяние, в котором установка отталкивания от «мирской стихии» выражена особенно наглядно и радикально.

Следующая, центральная стадия — ядро практики, где формируется ее уникальная динамика — своего рода «онтологический движитель», обеспечивающий восхождение к онтологической Границе. Выше уже подчеркивалось, что движущей силой восхождения к мета-антропологическому телосу может быть лишь энергия Внеположного Истока. Опыт же практик дополняет, что восхождение осуществимо действием не одной лишь этой энергии, «внешней» по своему источнику, но также и энергий «внутренних», источник которых — в пределах управляющего контроля сознания. При этом, внутренние энергии должны стремиться к сообразованию, согласию, соработничеству с «внешней» энергией; и полнота такого согласия, или «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий выражается вышеупомянутым византийским понятием «синергии». Можно сказать, таким образом, что задача центральной стадии — создание условий синергии. Опытным найденное решение задачи заключается в сочетании двух активностей: одна из них — прямой отклик на Зов, напряженная диалогическая обращенность к Призывающему Телосу практики, принимающая форму некоторой методики медитации и (или) молитвы; другая же — защита, «стража» обращенности к Телосу от всех нарушений и отвлечений, осуществляемая особыми техниками концентрации внимания. За счет сочетания этих двух элементов (выражаемого в исихазме ключевой формулой «*Молитва—Внимание*», своего рода девизом Умного Делания), процесс приобретает накопительный, кумулятивный характер и, неуклонно интенсифицируясь, осуществляет возведение человека к Границе. Наконец, если динамика восхождения создана, практика входит в свою заключительную фазу. Антропологический процесс приближается к Границе и начи-

нает обнаруживать явственные знаки этого приближения, то есть актуальной трансформации человеческого существа. Опытные свидетельства разных практик согласно говорят, что ареной трансформации оказывается, прежде всего, сфера перцептивных модальностей, способностей восприятия человека. Этот факт вполне согласуется с интерпретацией духовных практик как антропологических стратегий, ориентированных к Инобытию: очевидно, что в таких стратегиях должно достигаться, в первую очередь, именно переустройство способностей восприятия — поскольку радикально меняется то, что человек стремится воспринимать. На высших ступенях духовных практик начинает формироваться новая, мета-антропологическая перцептивная модальность. В античных практиках, а затем и в исихазме эта модальность носит название «умных чувств» (νοερά αἴσθησις).

Описанная структура духовной практики позволяет заметить ее сходство с процессами, следующими синергетической парадигме. Лестница ступеней практики может рассматриваться как иерархия динамических структур самоорганизации, возникающих под воздействием внешней энергии — действующей в человеческом существе энергии Внеположного Истока. При этом, ступенчатая динамика антропологического возведения-восхождения, которая сопоставима с иерархией структур синергетического процесса, имеет в своей основе парадигму синергии; и мы видим, что, как выше и говорилось, современная синергетическая парадигма родственна этой древней богословской парадигме не только по названию, но и по существу. Систематический анализ этого родства, включая и выяснение его границ, — существенная задача для будущего; пока же только отметим, что начальная стадия практики представляет явную параллель начальной фазе синергетической парадигмы — «раскачке» системы, выводящей ее в состояние, удаленное от равновесия.

### ***Конституция онтической Границы***

Пока мы лишь констатировали существование данного ареала Границы, приняв существование бессознательного как научно установленную принадлежность феномена Человека. Бессознательное — онтическое Иное сознанию и горизонту человеческого существования, и

диаде сознание—бессознательное должен отвечать некий род «предельных проявлений» человека: такие проявления, которые порождены существованием бессознательного и в которых как-то сказывается его присутствие. Сейчас нам следует идентифицировать, указать конкретно эти проявления, дав их характеристику и описание. При этом, в отличие от описания онтологической Границы, нет нужды в онтологическом рассмотрении, которое связывало бы эти феномены с фундаментальными предикатами образа бытия Человека, с устройством его бытийной ситуации. Изучение онтической Границы ограничено сферой сущего, и наше рассмотрение может следовать в обычном дискурсе феноменологической науки (*не* философской феноменологии!), построенном на анализе и обобщении данных опыта.

Опытные свидетельства, относящиеся к онтической Границе, преизобилуют. Явления, порождаемые бессознательным, — область психоанализа, который стал в XX в. самым популярным и доминирующим из всех дискурсов, сложивших современное представление о человеке. Давно выделены и детально изучены основные виды этих явлений — к ним причисляют комплексы, перверсии, неврозы, психозы, мании, фобии... Иногда для этих явлений используют и другой общий собирательный термин: их именуют «феноменами безумия», придавая последнему понятию — как это делал, скажем, Лакан — широкий и обобщенный смысл. У нас, однако, «человек психоанализа» не рассматривается как цельный образ Человека. Топика бессознательного — лишь часть Антропологической Границы, и феномены бессознательного (или безумия) вводятся в более широкий контекст антропологии Границы, что заставляет взглянуть на них под новым углом.

Трактуя феномены бессознательного как феномены Границы Человека, мы должны, прежде всего, увидеть заложенный в них механизм «выхода на Границу» — механизм их возникновения и формирования. Как сразу же обнаруживается, этот механизм несет сильнейшую печать своего источника, бессознательного: именно «бессознательность» — его главная черта. Феномены бессознательного обладают многими специфическими отличиями, определенной характерной структурой (именно, это суть, большей частью, разнообразные циклические паттерны сознания и поведения), но, несмотря на это, они

возникают незаметно, непреднамеренно, не по воле самого человека и без осознания сути происходящего его разумом. *В топику бессознательного попадают бессознательно* — и в этом феномены бессознательного диаметрально противоположны духовной практике, начало которой в высшей степени сознательно — им служит особый волевой и разумный акт, усилие и событие обращения. Эта же печать бессознательности, как правило, сохраняется и на всем течении процесса: хотя феномены безумия, как и духовные практики, холистичны, и разум и сознание участвуют в них, неся определенные функции, но это участие не становится ни управлением процессом, ни пониманием его существа. Поэтому, в отличие от духовных практик, эти феномены нельзя рассматривать как *стратегии* человека: это лишь «паттерны», «фигуры» («фигуры бессознательного» — термин К.Г.Юнга), «режимы» сознания, поведения и деятельности человека.

Эта ключевая особенность топики бессознательного передается посредством естественной метафоры *вертикальной иерархии уровней сознания*. В описаниях деятельности сознания принимается обычно, что сознание иерархически организовано по вертикали: в нем выделяются «верхние» и «нижние» уровни, причем к верхним относят активности и режимы сознания, наделяемые ценностным приоритетом — более сложные и совершенные, высокоорганизованные и т.п., тогда как к нижним — более примитивные или ущербные. Каковы конкретные критерии и признаки, разделяющие активности «высших» и «низших» уровней, — особый и непростой вопрос. Ясно, однако, что «высшие» уровни должны отвечать максимальной включенности, актуализованности всех способностей сознания, каким бы ни мыслился набор этих способностей. И отсюда вытекает уже, что духовная практика, граница с Инобытием, включает, прежде всего, активности высших уровней — то есть, в терминах вертикальной метафоры, Инобытие проявляется в феноменах Границы как активизация высших уровней сознания, и через них — всего человека. Это наглядно видно из вышеописанной конституции онтологической Границы: в зачине духовной практики Первоимпульс неприятия смерти претворяется в зов Внеположного Истока, воспринимаемый и осмысливаемый разумом; и далее, как отклик на этот зов, рождается всецелое устремление человеческого существа, холистическая антропологическая страте-

гия. Строит эту стратегию опять-таки ум человека, действующий как единый координирующий и управляющий центр, — и ясно, что для этой цели он должен мобилизовать все способности сознания. Это в точности отвечает исихастской парадигме «ума—епископа», которую св. Григорий Палама кратко сформулировал так: «Через ум, как через владыку—епископа, мы полагаем законы каждой способности души и каждому из членов тела... Кто [этого достигнет], тот стяжет и узрит в себе благодать»<sup>8</sup> (то есть, наличие ума—епископа утверждается как свойство Богопричастности, онтологической Границы). Можно сказать, в итоге, что в духовной практике Инобытие проявляется как «воздействие свыше», полагающее ума—епископа, и Внеположный Исток есть, таким образом, «Исток, действующий свыше», или же «Супра-Исток». Мы видим, что метафора вертикальной структуры сознания согласуется с традиционной вертикальной метафорой религиозного дискурса (Бог — «Всевышний»).

Напротив, паттерны онтической Границы обнаруживают специфическую связь с низшими уровнями сознания. Как мы аргументируем в книге «О старом и новом», определяющим признаком этих уровней надо считать не какую-то бедность и простоту (малую информационную и коммуникационную емкость), либо неразвитость артикуляции, дискурсивности, но, в первую очередь, — нарушенность или недостижимость единства и связности сознания. (Тогда как определяющие свойства высших уровней — цельность и глобальная связность, координация, взаимная «когерентность» всех сфер сознания: именно эти свойства лежат в основе понятия «высших психических функций», используемого в психологии — напр., у Пиаже, Выготского и др.). В режимах, отвечающих низшим уровням, разные области сознания действуют рассогласованно, между ними как бы есть средостения, преграды. В визуальном дискурсе это свойство сознания можно передать как *непрозрачность*; наиболее же адекватной является топологическая характеристика: в режимах низших уровней сознание является *несвязным многообразием в энергийном измерении*. И именно это свойство, в самых разнообразных проявлениях, составляет специфи-

<sup>8</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих, I. 2.2. Пер. В.Вениаминова [В.В.Бибихина]. М., 1995. С.42.

ческое отличие феноменов бессознательного. Так описывает Лакан сферу психоаналитической теории: это — «теория, поле которой ... включает в себя известное количество человеческих реалий, главным образом, психопатологических, субнормальных феноменов, т. е. тех, какими обычная психология не занимается: снов, ляпсусов, осечек, нарушающих так называемые высшие функции»<sup>9</sup>. Данное описание подтверждает оба наши тезиса: поле психоанализа, то есть поле феноменов бессознательного, здесь характеризуется именно топологическими эффектами нарушенной связности сознания (ибо «ляпсусы и осечки» сознания явно имеют топологическую природу, это суть разнообразные обрывы связей, зазоры, сбои, несовпадения, рассогласования); а эти топологические эффекты, в свою очередь, характеризуются с помощью вертикальной метафоры как «субнормальные», т.е. присущие нижним уровням сознания. Чистым выражением нарушенной связности сознания — и значит, активности его низших уровней — служит и такой типичный вид психоаналитических явлений как выстраивание изолированных «миров безумия»: эти миры могут быть сложны, богаты, очень логичны в своем внутреннем устройстве (например, при паранойе), но в чем-то они радикально расходятся с эмпирическим миром, и специальные механизмы блокируют активности высших уровней сознания, стремящиеся разрушить изоляцию, соотнеся «мир безумия» с окружающей реальностью. Часто такие «миры безумия» выстраиваются *влечениями* и служат поддержанию, воспроизводству циклического процесса, в котором влечение реализует себя. Питающий источник всех этих явлений, бессознательное, выступает, в итоге, как Внеположный Исток многообразных человеческих проявлений, в которых активизируются нижние уровни сознания. Иными словами, это Внеположный Исток, «действующий снизу», или же Внеположный Суб-Исток. Тот факт, что в конституцию его феноменов типично входят нарушения или отключения различных функций и уровней сознания, отражается в тесной, имманентной связи феноменов бессознательного с болезнью, аномалией. Психоанализ изначально заявлял для себя двоякую природу и цель: он строился

<sup>9</sup> Ж. Лакан. Семинары. Кн.1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–54). М., 1998. С. 161.

одновременно и как наука, изучающая эти феномены, и как терапия, занятая их устранением. Как мы увидим ниже, с другой мотивацией и в другой постановке, задача устранения феноменов бессознательного возникает в религиозной жизни и, в частности, в духовной практике.

Наличие Внеположного Истока, индуцирующего выстраивание определенных динамических структур, как и в случае духовных практик, создает предпосылки для сопоставления с синергетической парадигмой. Но в данном случае перед нами уже не столько наглядная параллель, сколько набор открытых вопросов. В феноменах бессознательного внешнее энергетическое воздействие выстраивает не столько самоорганизующуюся генерацию иерархии динамических структур, сколько циклический процесс, подобный обращению по орбите в поле силового центра. Неясно априори и то, насколько способность влечений накапливать энергию может быть сближена с синергетическими механизмами аккумуляции энергии. Далее, в аскетике и духовной практике давно были открыты и такие процессы, которые, с одной стороны, носят характер спонтанного и ступенчатого развития, но, с другой стороны, заведомо не принадлежат к структурам восхождения. Это так называемые страсти, ступени развития которых (прилог, сосложение и т.д.) были детально описаны еще Филофеем Синаитом в Византии и Нилом Сорским в России. Как ниже мы увидим, страсти принадлежат к паттернам бессознательного, и возможность их синергетической интерпретации — еще один встающий вопрос. В итоге, синергетические соответствия топика бессознательного требуют пристального и основательного анализа.

### ***Конституция виртуальной Границы***

Философская и, в особенности, онтологическая трактовка виртуальных явлений до сих пор остается почти не развитой. Какой-либо общепринятый, канонический фундамент философского понимания виртуальности покуда практически отсутствует и, ставя вопрос о связи этих явлений с Антропологической Границей, мы будем опираться на нашу собственную концепцию виртуальности, представленную в книге «О старом и новом». Анализируя важнейшие примеры виртуальной реальности — прежде всего, исторически старейшие концеп-

ции виртуальности в классической и квантовой физике, но также с учетом и психологической виртуальной реальности — мы строим здесь общие понятия виртуального события и виртуальной реальности. Как мы находим, главнейший признак виртуального явления — его привативность по отношению к «реальному» эмпирическому явлению: оно характеризуется недостатком, отсутствием тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов) явлений обычной эмпирической реальности, так что ему присуще своего рода частичное, недо воплощенное (в световой метафоре — «мерцающее») существование. При этом, у любого эмпирического явления можно априори представить недо-актуализованными, недостроенными любые его измерения, снятыми, отсутствующими — любые связи, ограничения, законы; и это означает, что любое явление, как и всю целокупную реальность, следует считать окруженным «виртуальной оболочкой» — бесконечным множеством своих привативных осуществлений, «виртуализаций». (Понятие «виртуальной оболочки» явления прямо обобщает вводимое в квантовой физике понятие «облака виртуальных частиц», окружающего любую реальную частицу). Мы также показываем, что, определяясь не какими-либо самостоятельными предикатами, а лишь привативно, как недо воплощенное, не полностью актуализованное сущее, «виртуальная реальность не выступает как автономный род бытия, онтологический горизонт... Она ... не род, но недо-род бытия»<sup>10</sup>. В ней нет собственных аутентичных форм и не может происходить их творчества.

Эти выводы имеют прямые следствия для конституции виртуальной Антропологической Границы. Прежде всего, мы видим, что те проявления человека, которые представляют собой выходы в виртуальную реальность, виртуальные явления, должны рассматриваться как предельные проявления по отношению к горизонту человеческого существования: ибо данный горизонт принадлежит сфере наличного бытия, сущего, тогда как любое виртуальное явление лишено некоторых определяющих черт явлений из этой сферы. Это значит, что выходы человека в виртуальную реальность, или же «антропологические виртуальные явления» в самом деле принадлежат Антропологической

<sup>10</sup> С.С. Хоружий. О старом и новом. Санкт-Петербург, 2000. С.345.

Границе, и их совокупность образует некоторый ареал этой границы, «виртуальную Границу». Далее, нетрудно увидеть, что этот новый ареал обладает принципиально иной конституцией и природой, чем ранее описанные ареалы онтологической и онтической Границы. Поскольку виртуальная реальность не есть автономный род бытия, она не может квалифицироваться как онтологически Иное по отношению к наличному бытию (ибо Иное определенному роду бытия есть также некоторый род бытия). Она не может рассматриваться и как некоторая сфера сущего, т.е. наличного бытия, поскольку представляет собой недо-наличествующее, «недо-сущее». Отсюда следует, что антропологическая виртуальная реальность не есть ни онтологически, ни онтически Иное горизонту человеческого существования, и для феноменов виртуальной Границы становится неверна данная выше характеристика предельных проявлений Человека как таких, которые служат проявлениями не только Человека, но и его Иного. По самому своему определению, Иное предмету самостоятельно, автономно по отношению к этому предмету; однако «виртуальная оболочка» явления — само же это явление, взятое в своей недо-актуализованности, — вторична, зависима от него и не есть поэтому его Иное (а есть опять-таки лишь «Недо-Иное»). Это замечание не просто уточняет термины, из него уясняется важное отличие виртуальной Границы. Все наше рассуждение — в дискурсе энергии, бытия-действия и, как уже можно было видеть, в этом дискурсе Иное горизонту человеческого существования выступает своими проявлениями, воздействиями — как энергийный Внеположный Исток, конституирующий феномены Границы. Но с виртуальной Границей не ассоциируется никакого Иного — и, стало быть, также и никакого Внеположного Истока. Тем самым, ее конституция не представляет параллели с синергетической парадигмой формостроительного воздействия внешней энергии, и ее феномены не имеют особого энергетического источника. Вследствие этого, в них, в отличие от феноменов онтологической и онтической Границы, не происходит создания принципиально новых типов антропологических динамических структур, какими являются паттерны бессознательного и ступени духовных практик. Феномены виртуальной Границы принадлежат «виртуальной оболочке» обычных, не-предельных человеческих проявлений и потому представляют собой

лишь неполные актуализации тех или иных явлений обычной эмпирической реальности.

Вместе с тем, снятие ограничений и законов, присущих этим явлениям, способно изменять их облик и ход сколь угодно разительно и глубоко. Поэтому явления антропологической виртуальной реальности, виртуальные практики на вид представляются человеку не менее подлинной и радикальной альтернативой обычному, обыденному порядку существования, чем феномены онтологической и онтической Границы, и присущее человеку устремление к Границе может направлять его и к виртуальному ареалу. Для множества адептов Интернета, Сеть — не что иное как «царство свободы». Однако, входя в виртуальные практики, человек неизбежно открывает неполноту осуществляемой в них альтернативы наличной реальности, их зависимость и вторичность по отношению к ней. Это открытие вносит элементы фрустрации в психологию «виртуального человека», его эмоциональный мир. Находя в виртуальной реальности — хотя и недостроенными, разбросанными, расчлененными — лишь те же формы, что в наличной реальности, человек осознает, что его выход, его освобождение из последней лишь относительно и условны, и поэтому его тяга к Границе не получает полноты удовлетворения, не насыщается. Ввиду большого разнообразия виртуальных практик, последствия этого могут быть очень различны — но ясно, что по существу, реакция человека может быть лишь двух главных типов: неприятие и принятие. В случае неприятия, отношение виртуальной реальности к наличной складывается в парадигме «бунта угнетенных». Наличная реальность воспринимается как господствующая, давящая, и неустранимая зависимость от нее рождает протест, жажду бунта. Поскольку же в виртуальном мире нет творчества новых форм, эти протест и бунт могут быть исключительно разрушительными импульсами. Это — еще одна причина того, что самые популярные виртуальные практики принадлежат к «виртуальной оболочке» разрушительных, патологических, криминальных проявлений. (Другая, более очевидная причина — в том, что эти практики дают безопасный выход подспудным негативным наклонностям человека). Виртуальный бунт против наличной реальности, виртуальное разрушение всех ее форм и норм — едва ли не главное содержание всей сферы коллективных ритуалов и действий

сегодняшней масскультуры; и символ, эмблема этой установки виртуального бунта — экстатический жест рок-певца, вздымающего и разбивающего свою гитару. Реакция же принятия зависимости выражается, в основном, в парадигме карнавала. В ней человек примеряется с условностью своего освобождения от наличной реальности, универсализуя условность, представляя ее глобальным качеством реальности и ситуации человека; он утверждает весь мир — миром тотальной условности, «миром понарошку». Подобно тому как идеология психоанализа (не только раннего, но и современного) редуцирует Антропологическую Границу к одному ее онтическому ареалу, сводя человека к «человеку психоанализа», так же точно в виртуальной топике рождается карнавальная установка тотальной виртуализации, сводящая всю Границу к виртуальному ареалу. Понятно, что в качестве глобального тезиса о ситуации человека, эта карнавальная посылка ложна — ибо, помимо виртуального, заведомо существуют другие ареалы Границы Человека.

В целом же, область виртуальной Границы, т.е. антропологической виртуальной реальности, пока весьма плохо обозрима. Никакой общей дескрипции ее нет, как нет и отчетливых рабочих критериев, которые позволяли бы с несомненностью идентифицировать ее явления. Ясно лишь, что эти явления характеризуются огромнейшим разнообразием: они включают в себя виртуальное общение в Сети и многие другие формы обитания в киберпространствах (в том числе, жизнь в многотысячных кибергородах), действия и ритуалы масскультуры, многочисленные виды моделируемой психологической виртуальной реальности, феномены киберкультуры, среди которых сегодня можно найти виртуализации всех видов культурной деятельности... Неудивительно поэтому, что в обсуждениях виртуальной реальности имеется стойкая тенденция чрезмерно расширять ее сферу, необоснованно относя к ней все проявления модельного и проектного, игрового, сценарного подхода к действительности, все измененные состояния сознания и т.п. В итоге, для современного сознания очертания виртуальной Границы совершенно размыты и теряются в необозримой дали. Отыскание принципов и критериев, которые отделяли бы ее от других ареалов Антропологической Границы, от многих родственных и смежных явлений, остается актуальной задачей.

### ***Граница в целом: отношения ареалов и гибридные топикн***

Три описанных нами ареала исчерпывают Антропологическую Границу. Это явствует из анализа энергийных принципов: феномены Границы могут конституироваться либо энергией Внеположного Истока, делающей продвижение к Границе возможным, — либо, напротив, отсутствием, недостачей энергии актуализации, необходимой для явлений наличной реальности. В свою очередь, Внеположный Исток может характеризоваться онтологической, либо онтической внеположностью. Перечисленные ситуации точно соответствуют ареалам онтологической, онтической и виртуальной Границы, и очевидно, что каких-либо иных ареалов не может существовать.

Однако описание трех взятых по отдельности ареалов — не более чем начальный шаг к восстановлению цельного облика Человека, построению полноценной антропологической модели. Можно провести параллель с достигнутым недавно прочтением генома Человека: в обоих случаях мы лишь выяснили набор составляющих элементов — и знание этого набора еще очень далеко от знания и понимания реального процесса существования живого существа. Следующие шаги должны выяснить, каковы отношения этих элементов, их взаимосвязи, взаимодействия, — с тем чтобы на финальном этапе мы могли описать целое в его динамике: увидеть энергийного Человека во всей полноте его подвижных, меняющихся отношений с Границей, раскрыв, как и почему Человек оказывается в том или другом ареале, какие факторы обеспечивают преобладание данного ареала или же порождают смену ареалов.

Одна из характернейших черт антропологической реальности — ее *смешанность*: соединение в любом из ее явлений различных побуждений, действующих сил, вовлеченных уровней... Даже старая эссенциальная антропология не могла игнорировать этой черты: она характеризовала человека как существо смешанного состава, *сogrus permixtum*. В деятельностном, энергийном измерении черта выступает еще ярче, и в феноменах Границы она также не могла не найти своего отражения. В опыте человека мы легко обнаружим смешанные предельные проявления, в которых сочетаются свойства различных ареалов Границы. Так, в суфизме есть известные направления, в которых, при сохранении общих целей и установок парадигмы Духовной

Практики, стимулируются и используются механизмы, связанные с бессознательным и осуществляющие активизацию низших уровней сознания при отключении высших (гипнотические воздействия, подпороговое кодирование, физические и нейрофизиологические средства введения в транс и т.п.). Это значит, что ареалы Границы могут частично налагаться друг на друга, образуя области перекрытия. Априори три ареала могут иметь три такие области, в которых сочетаются, соответственно, элементы:

- (1) духовных практик и паттернов безумия,
- (2) духовных практик и виртуальных практик,
- (3) паттернов безумия и виртуальных практик.

Апостериори мы находим, что все эти области, действительно, присутствуют в опыте человека. Мы будем называть их *гибридными топиками*.

Чтобы понять происхождение и природу гибридных топик, надо заметить, что между ареалами Границы по типу их энергетики имеется очевидный иерархический порядок. Духовные практики, которые конституируются устремлением к Инобытию и направляются к трансцендированию Человека, характеризуются энергетикой с высшей, максимальной формотворческой и преображающей способностью. Затем идут паттерны бессознательного, также питаемые внешними энергиями, хотя и иного рода, с меньшим формотворческим потенциалом. Оба эти режима деятельности Человека, благодаря присутствию внешних энергий, представляют собой высшие типы энергетики по отношению к обычным, неграничным стратегиям. Наконец, виртуальные практики характеризуются «энергетическим дефектом», их формотворческий потенциал ниже, чем в обычных стратегиях — и они реализуют, там самым, низший возможный тип энергетики.

Вспомнив еще, что в деятельности Человека важную роль играют *неудача* и *ошибка*, мы будем готовы увидеть генезис гибридных топик. Очень нередки ситуации, когда человек избирает стратегию духовной практики, однако ее осуществление не удастся. Неудачи бывают очень различны (их анализом детальнейше занимается аскетика); типичен, в частности, случай, когда те или иные элементы, паттерны духовной практики подменяются паттернами другого ареала, с низ-

шим типом энергетики, и поэтому телос духовной практики не может быть достигнут. В свою очередь, в этой ситуации подмены можно выделить ряд ее разновидностей. Если подменяющие паттерны принадлежат виртуальному ареалу, то возникают феномены Второй гибридной топики, где смешиваются духовная практика и виртуальная практика. Поскольку различия паттернов этих практик кардинальны, человек здесь не может полагать, что он поистине находится в парадигме Духовной практики, — и, стало быть, он осознает, что осуществляет лишь некое ее подобие. Находясь в виртуальной топике, человек делает с духовной практикой то же, что и с явлениями наличной реальности: он «совершает путешествие» в духовную практику, имитирует ее в воображении, разыгрывает, инсценирует ее... — все это характерные стереотипы психики «виртуального человека». Но, в отличие от виртуальной имитации наличной реальности, виртуализации духовной практики требуют особых средств. Обыкновенно они осуществляются с помощью наркотиков, психоделиков и т.п. — и потому Вторая гибридная топика может быть названа *психоделической* или *кислотной топикой*.

Если же паттерны, подменяющие элементы духовной практики, — из разряда паттернов бессознательного (что отвечает Первой гибридной топике), то за счет присутствия в них некоторых внешних энергий, отличия возникающего гибридного процесса от подлинной духовной практики могут быть внешне не столь выражены, хотя, тем не менее, процесс уже заведомо не будет соответствовать парадигме Духовной Практики и продвигаться к мета-антропологическому телосу (мы покажем это ниже, в конце данного раздела). В известных пределах, эти отличия могут оставаться незамеченными и неосознанными: человек полагает, что он по-прежнему следует определенной духовной практике и продвигается к ее телосу. Иными словами, он питает ложную иллюзию пребывания и продвижения в духовной практике. По исихастской терминологии, он находится в состоянии «прельщения», или «прелести» (πλάνησις, πλάνη) — и соответственно, Первая гибридная топика может быть названа *топикой прелести*. В явлениях этой топики отчетливо различаются две разновидности, очень несходные по психологической окраске. Отклонения от традиционной и подлинной стратегии духовной практики могут быть

неумышленными, вкрасться незаметно и остаться неведомыми для человека. Такие явления *невольной прелести* весьма распространены в практике подвижничества (ибо для паттернов бессознательного вообще типично быть незамеченными и неосознаваемыми, о чем см. ниже), и мистико-аскетическая литература разных традиций много говорит об их распознавании и преодолении. Но есть и иные явления, когда человек своей волей вносит изменения в традиционную дисциплину духовной практики, полагая, что при этом будет по-прежнему (или еще успешней) осуществляться восходящий процесс практики и достигаться ее телос. Подобные явления, своеобразные импровизации на почве духовной практики, получили особое распространение в наше время. Типичным образом, здесь стремятся найти гарантированные, автоматические способы достижения тех радикальных трансформаций сознания и человека, которые сопутствуют высшим ступеням практики и к которым каноническая дисциплина ведет трудно, длительно и заведомо без гарантий. Предлагаемые способы иногда действительно развязывают энергетические механизмы, вызывающие какие-либо спонтанные трансформации; однако они всегда опираются на низшие уровни сознания, при подавлении тех или иных высших функций, и достигаемые трансформации заведомо индуцируются энергиями бессознательного. К таким явлениям *вольной*, или *умышленной прелести* принадлежат многие современные психотехники, как, в частности, методики Грофа или Кастанеды.

Что же до Третьей гибридной топики, то к ней, очевидным образом, принадлежат сновидения. Теснейшая и насыщенная связь содержания сновидений с паттернами бессознательного — одна из основных тем психоанализа; с другой стороны, сравнительно с наличной реальностью, реальность сна с полным основанием может рассматриваться как недовоплощенная, недоактуализованная — если угодно, здесь перед нами один из самых наглядных, чистых примеров виртуальной реальности. Помимо того, как видно из нашего описания Второй гибридной топики, существует целый набор стратегий или стереотипов виртуализации, которые оказываются приложимы не только к явлениям наличной реальности, но и к духовным практикам. Нетрудно увидеть, что эти имитационные или миметические стереотипы «путешествия», «примерки», разыгрывания, инсценирования

вполне приложимы также и к феноменам безумия, и в реальности наших дней мы найдем множество таких приложений. «Недовоплощенное безумие» включает в себя спектр явлений, различающихся по степени отрефлектированности, эмоционально-психологической окраске и т.п.: здесь слабоумие, «придуривание» (синоним «разыгрываемого безумия»), стратегии с элементами юродства и скоморошества... Весь этот спектр неплохо охватывается термином «идиотия», понятным обобщенно-собираательно; и данная топка может быть названа *топкой идиотии*. Дополнительное оправдание термина — в том, что он уже широко принят в современной арт-критике и трансавангардном искусстве (ср.: «Идиотизм... традиционен в современной культуре, являясь в ней своеобразным Гольфстримом»<sup>11</sup>). Отметим тут тонкую характеристику феномена как *теплого* течения: виртуальное безумие, свободное от опасностей и страданий подлинного, может быть поистине притягательно, и это уже показал блестяще фон Триер в своих «Идиотах». Сегодня Гольфстрим идиотии все шире разливается в искусстве и жизни, и у каждого читателя тут найдутся свои примеры.

Наконец, некоторые дополнительные особенности отношений между ареалами Границы порождаются специфической природой феноменов бессознательного. Как мы отмечали, эти феномены не являются «стратегиями» человека, ибо сознание не управляет их выстраиванием и протеканием. Сознание также не управляет и самим их зарождением, появлением: они возникают не по воле человека и без его ведома, и могут долго оставаться незамеченными, неосознаваемыми. Это неконтролируемое присутствие паттернов бессознательного может сказываться на репертуаре возможных стратегий человека — ибо априори нельзя, конечно, считать, что любые стратегии совместимы с данными паттернами; оно также может сказываться и на строении каких-то стратегий. Конкретно же, мы обнаруживаем, что паттерны бессознательного совместимы с виртуальными практиками (невротики и маньяки вполне способны быть и адептами Интернета: иллюстрация примитивная, но убедительная). Можно сказать поэтому, что, помимо феноменов топки идиотии, где паттерны бессознательного

---

<sup>11</sup> К. Скотников. Новая Ичкерия — Новосибирская зона художественного сепаратизма // Художественный журнал. 2000. №33. С.29.

подвергаются виртуализации, возможны и такие режимы активности человека, в которых эти паттерны существуют в своей обычной форме, параллельно той или иной виртуальной практике.

Однако отношение между паттернами бессознательного и духовной практикой оказывается прямо противоположным: оно носит характер полной несовместимости. Убедиться в этом можно по-разному, но наиболее общим является рассуждение в онтологическом дискурсе. Духовная практика — антропологическая практика, осуществляемая в горизонте человеческого существования, и при этом имеющая своим телосом — онтологическое трансцендирование, т.е. актуальное превращение определенного онтологического горизонта, горизонта наличного бытия. Ясно, что эта практика может достигнуть своего телоса лишь в том случае, если горизонт человеческого существования есть полноценный онтологический горизонт или, иными словами, если человеческое существование является «онтологически полномочным», способным представлять сущее-в-целом. Но, с другой стороны, паттерны бессознательного — онтическая Граница горизонта человеческого существования, граница в сущем; это — сфера сущего, недоступная для сознания, ergo, для горизонта человеческого существования. Отсюда имеем искомый вывод: при наличии феноменов онтической Границы, горизонт человеческого существования не есть онтологический горизонт, человек не является онтологически полномочным и телос духовной практики, онтологическое трансцендирование, заведомо недостижим. Иначе говоря, необходимое условие осуществимости парадигмы Духовной Практики и онтологического трансцендирования — отсутствие или устранение онтической Границы человека, паттернов бессознательного.

Наш вывод, достигнутый философским путем, формулирует один из фундаментальных фактов религиозной жизни, который открывали на опыте во всех религиях и духовных традициях. В аскетической практике феномены бессознательного, как нетрудно убедиться, суть именно те феномены, которые носят здесь имя *страстей*: хотя аскетический дискурс необычайно далек от психоаналитического, однако в обоих случаях можно зафиксировать один и тот же набор определяющих структурных признаков, таких как произвольный характер зарождения, устойчивый и циклический характер и проч. С учетом

этого, наш вывод на языке аскезы означает не что иное как краеугольное положение о необходимости преодоления страстей, знаменитой Невидимой Брани, для духовного восхождения. Но взгляд на аскетический дискурс в свете топики Границы ведет дальше и глубже. Если феномены бессознательного соответствуют страстям в аскетике, то становится понятно, что, как в аналитике Границы (и психоанализе) эти феномены вызывают вопрос о стоящем за ними Внеположном Источке, так и в аскетике (и шире, в религиозной жизни) феномен страстей законно рождает тот же вопрос. Ответ на него строится, однако, уже иначе, по законам соответствующего дискурса. Описывая онтологическую Границу, мы видели, что отношения человека с конституирующим эту Границу Внеположным Супра-Источком тематизируются в личностной и диалогической парадигме. Эта парадигма естественна и притягательна для христианского разума, и неизбежно возникает тенденция тематизировать в этой же парадигме и отношения с Суб-Источком: страсти, «фигуры бессознательного», предстают действительно как фигурки, бесы, а за этими фигурами прозревается Фигура, «Отец Страстей» — и это тем более естественно, что Суб-Исток, как мы видели, действительно противостоит (лично представляемому) Супра-Источку, преграждая и исключая приобщение к Нему. — Так бессознательное и его паттерны доставляют исходные предпосылки для рождения сатаны и бесов; и мифологическое сознание довершает работу. При этом довершении конституции сатаны часто отодвигаются, вытесняются свидетельства опыта, как аскетического, так и философского, о том, что Суб-Исток — не Инобытие, а только онтически Иное, что это — динамическое образование, не допускающее гипостазирования и существующее лишь в своих паттернах, так что устранение последних — вполне, хотя и не без труда, возможное, согласно и психоанализу, и аскетике, — означает и его устранение.

Поскольку тема демонологии — одна из самых запутанных и смутных для религиозного сознания, стоит отчетливо указать основные онтологические (и просто логические) относящиеся к ней положения. В центре всей темы — ключевой факт, равно опытный и философский: когда человек определяется своим отношением к бессознательному, он не может определяться отношением к Богу, не может выстраивать пути восхождения к Инобытию. Иными словами,

бессознательное есть (мета-эмпирическое) препятствие, помеха актуализации отношения к Инобытию. Разумеется, ниоткуда не следует, что природа и онтологический статус препятствия таковы же, что и у той реальности, продвижению к которой препятствие препятствует. Напротив, уже из житейского опыта хорошо известно, что ничтожное может оказываться вполне эффективным, успешным препятствием на пути к великому, и вовсе не обязано быть ни равноприродности, ни даже какой-то соизмеримости между препятствием и препятствуемым. Тем не менее, возможны логически две позиции, которые обе нельзя обосновать, но можно принять постулативно:

1) принять, что онтологический статус препятствия таков же как у препятствуемого, иными словами — приписать бессознательному статус Инобытия, и притом, в христианском ареале, личного бытия, что значит — признать его личным (личностным) анти-Богом;

2) принять, что за препятствием попросту ничего не стоит, и оно целиком исчерпывает собой мета-эмпирическую реальность, Иное человеку, внеположное горизонту его существования. В частности, все проявления человека, толковавшиеся как выражение устремления к Инобытию, «в действительности» находятся под эгидой препятствия, бессознательного.

Первая из этих позиций — дуалистический, манихейский тип религиозности, присущий многим древним течениям, а позднее — стойким суевериям и атавизмам непросвещенного христианского сознания.

Вторая же позиция — атеизм, в полном согласии с тезисом Лакана: «Подлинная формула атеизма вовсе не *Бог умер... Бог бессознателен* — вот подлинная формула атеизма»<sup>12</sup>. К такому атеизму тяготеют фрейдизм и психоанализ, когда они — что нередко свойственно им — выходят за рамки валидности своих дискурсов и скатываются в идеологию.

Что же до нашей антропологической модели, то она, представив цельную картографию антропологической реальности, настаивает лишь на необходимости точной локализации любого явления в топиках этой картографии.

---

<sup>12</sup> Ж.Лакан. Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары, Кн. 11). М., 2004. С.67.

### ***Заключение: сценарии эволюции Границы***

Разумеется, Антропологическая Граница требует описания и анализа как в синхронии, так и в диахронии: не только в своей логике и структуре, но и в своей истории. Диахронический взгляд выводит к обширной проблематике философии истории, которая в русле нашего подхода ставится совсем по-новому. Совершается антропологизация исторического дискурса: история рассматривается как, в первую очередь, история отношений Человека со своей Границей и выступает, там самым, как аспект антропологии.

Проследим, как совершается такая антропологизация на примере понятия границы. В истории мы говорим о границах и рубежах эпох, понимая эти рубежи и границы топологически: как нарушения (сингулярности, разрывы) гладкости (связности, непрерывности) исторической ткани; а сами эпохи — как относительно гладкие отрезки этой ткани. Гладкость же и нарушения ее определяются по некоторой совокупности характеристик исторической ткани, включающей как внешние, эмпирические характеристики (события, факты), так и их интерпретации в терминах тех или иных внутренних, структурных или ноуменальных характеристик. При этом, в любой исторической концепции выбор всех элементов совокупности, как фактов, так и интерпретаций, — а отсюда, и само структурирование истории, решение считать «границами», «рубежами» такие-то места ткани — заведомо не свободны от конвенциональности и произвола. В нашем подходе, в указанной совокупности ведущую роль должны играть антропологические характеристики, описывающие отношения Человека с его Границей. «Эпохами» тогда будут отрезки ткани, отвечающие относительной стабильности в этих отношениях; «рубежами» — места ткани, отвечающие резким переменам в них. Сейчас мы не станем ни развивать данный взгляд, ни пытаться показать его плодотворность на материале давней истории. Ограничимся лишь беглым сценарием современности, проследив единственную характеристику: *какова доминирующая тотика Границы?*

На всем протяжении культурной истории эта характеристика не испытывала никакой динамики, оставаясь стабильной и постоянной: очевидным образом, в существовании Человека играли главную роль его отношения с Инобытием, онтологическою Границей. Их формы

чрезвычайно менялись, но их доминантность была вне сомнения, причем во многих аспектах они доминировали не только над другими топиками Границы, но и над не-предельными стратегиями обыденного существования, осуществляя роль интегрирующего и центрирующего принципа по отношению ко всему горизонту человеческого существования. Первые изменения в этой ситуации принес в Новое Время процесс секуляризации христианского социума. Под нашим углом зрения, его содержание составляла автономизация «обычных», не-предельных стратегий: они вышли из подчинения стратегиям онтологической Границы, и эти стратегии утратили свою интегрирующую и центрирующую роль. Следующие изменения относятся уже к нашему времени: топика Духовной Практики начала терять свою доминирующую роль и по отношению к другим ареалам Границы. Как мы подчеркивали во вступлении, отношения с Границей для современного человека не только не теряют важности, но, напротив, становятся все существенней и необычайно активизируются (что само по себе — симптом рубежности исторического периода). Но это своеобразное «выдвижение Границы в центр» опыта современного человека сопровождается кардинальными переменами в характере опыта Границы, в его структуре; и одним из главных факторов этих перемен стала именно смена доминирующей топика. Если вспомнить иерархическую упорядоченность ареалов Границы по типу их энергетики, то подобная смена означает, что *Человек начал скользить по своей Границе вниз.*

Факт смены нагляден и очевиден: репертуар предельных проявлений сегодня разнообразен как никогда, в нем множество новых, неведомых ранее феноменов, и духовные практики заведомо не занимают в нем господствующего положения (хотя интерес к ним также очень возрос, но преобладают гибридные стратегии их модификации и подмены). Что же господствует, однако? Фрейд сказал: «невроз заменяет в наше время монастырь»; и мы согласимся, что роль феноменов бессознательного выросла сильнейшим образом. В этом возрастании виден целый ряд факторов. Прежде всего, массовая популярность психоанализа — не только свидетельство, но отчасти и одна из причин широкого распространения «феноменов безумия». Его практика, по сути, амбивалентна: она может одновременно являться и терапией этих феноменов, и их провокацией, либо даже культивацией. Прежде

чем устранять паттерны бессознательного, аналитик стремится вывести их на поверхность, доказать человеку их наличие — и эти его действия вполне могут быть, на поверку, их насаждением, прививкой, внушением человеку их наличия; как много писали, само существование мощного профессионального сообщества аналитиков обеспечивает, в известной мере, воспроизводство «больных». Далее, не новой, но необычайно расширившейся ныне сферой феноменов безумия служат *практики трансгрессии*. Их питает тяга к предельному опыту, когда она принимает форму максималистского порыва, одержимости, острой жажды, требующей немедленного удовлетворения... Подобные импульсы созвучны эстетике модернизма, и в модернистском искусстве безумие и трансгрессия — привычные спутники художественной практики; перечень знаменитых имен, от Ван Гога, Врубеля, Ницше до Антонена Арто, мог бы здесь занять не одну страницу. Здесь — самая прямолинейная реакция на Границу, замороженность Границей как таковой, словно замороженность кролика перед удавом. Собственно, эта ситуация «кролик – удав» и есть чистый эталон трансгрессии. Часто трансгрессию представляют как отважный бунт против власти Границы, предельный жест утверждения свободы и достоинства человека; но верней и точнее видеть в ней жест кролика: замороженность Границей находит выход в болезненной *тяге преступить*, и кролик по имени Батай утверждает свою свободу, бросаясь в пасть... Разновидностью этой одержимости Границей является стремление испытать все виды, формы предельного опыта, своего рода «зуд Границы». Массовое сознание ищет практических, рецептурных способов достичь предельных, необычных форм опыта, способов «расширения сознания», активизации «скрытых ресурсов» организма... — и на этом пути проявляет полнейшую всеядность, обращаясь к древним традициям, практикам всех культов и сект, новейшим психоделическим средствам, психотехническим методикам и т.д. и т.п. Высокая философия, со своей стороны, обосновывает этот зуд и поощряет его, рекомендуя следующую стратегию: «Нам следует... быть немного алкоголиком, немного сумасшедшим, немного самоубийцей, немного партизаном-террористом»<sup>13</sup>. И в этом призыве Делеза — как

<sup>13</sup> Ж. Делез. Логика смысла. М., 1995. С.190.

доказывает финал его биографии — не только вывод философского рассуждения, но и плод подлинного переживания ситуации человека.

Но со времени Фрейда успел появиться еще один, новый круг явлений Границы — и именно этот круг, бурно развиваясь, сегодня завоевывает господство. Победное шествие виртуальных практик уже рисует нам перспективу тотальной виртуализации человеческого существования: доминирования этих практик не только над остальными ареалами Границы, но и над сферой обычных, не-предельных человеческих проявлений. «В наши дни виртуально решительно берет верх над актуальным»<sup>14</sup>, — пишет авторитетный специалист по виртуалистике; и это его свидетельство тем авторитетней, что оно само виртуально, ибо плагиатно: Н.А.Носов переписывает без кавычек появившийся как раз тогда перевод Бодрийяра: «В наши дни виртуальное решительно берет верх над актуальным»<sup>15</sup>. Для этих триумфальных успехов виртуализации есть много веских причин. Удовлетворяя стремление человека к Границе, виртуальные практики в то же время максимально доступны: они не требуют предельных внутренних усилий и строгой школы, как духовные практики, не имеют рискованной, тревожащей связи с болезнью и опасностью, как паттерны безумия. Они обладают инерцией, затягивающей силой: сравнительно с ними, режимы актуальной реальности более резки и напряженны, и виртуальный человек стремится затянуть пребывание в виртуальной реальности, возвращаясь в актуальное неохотно. Как и для феноменов безумия, можно отметить связь и близость феноменов виртуальной топика с определенным типом художественных практик: если топика безумия сближалась с творческой и жизненной практикой модернизма, то виртуальная топика имеет подобное же избирательное родство с постмодерном и трансавангардом.

Итак, мы действительно обнаруживаем эволюцию Границы Человека, отвечающую смене доминирующей топика — от онтологической Границы к онтической, а затем к виртуальной; иначе говоря,

---

<sup>14</sup> Н.А. Носов. Виртуальная цивилизация // Виртуальные реальности в психологии и психопрактике. Ред. Н.А.Носов, О.И.Генисаретский. М., 1995. С.109.

<sup>15</sup> Ж. Бодрийяр. Войны в Заливе не было. Пер. Галины Курьеровой // Художественный журнал. 1994. №3. С.33.

мы констатируем скольжение Человека по своей Границе вниз. Завершающая фаза скольжения — виртуализация человеческого существования, с полным приматом виртуальных практик и над другими топиками Границы, и над наличной реальностью. Нетрудно увидеть, что неограниченное углубление такого процесса есть сценарий *эвтанысии человечества*. В самом деле, Человек будет совершать возврат из виртуальной реальности в актуальную все с большим трудом, что с неизбежностью будет приводить к дегенерации актуальной реальности. Дегенерация будет приближением актуальной реальности к виртуальной — убыванием формотворческой и жизнестроительной энергии, исчезанием связей и постепенным преобладанием распадных процессов<sup>16</sup>. По свойствам виртуальных режимов сознания, это захирение и угасание Человека будет мягким и неосознаваемым, ибо в этих режимах сняты способности самоконтроля, самонаблюдения и различения между актуальной реальностью и ее имитацией. «Поэтому конец света будет абсолютно безопасен — ибо исчезает тот, кому опасность могла бы угрожать. Конец света будет просто телепередачей»<sup>17</sup>.

Добавить к этому нужно только одно: в скольжении Человека нет никакой предопределенности, и беспредельная, вплоть до эвтанысии, виртуализация Человека — всего лишь сценарий, один из множества. Обнаружив процесс скольжения, мы выявили положение вещей; но мы отнюдь не открыли какого-либо закона, который делал бы процесс обязательным и необратимым. Такого закона заведомо не может быть. За Человеком остается всегда его неотчуждаемая свобода — и характер его отношений с его Границей способен вновь измениться. В любой миг.

2002

---

<sup>16</sup> Заметим, что подобное убывание вполне совместимо с глобализацией, хотя она означает, казалось бы, рост связности планетарного существования. С разрастанием размеров системы растет число дальних связей, однако при этом могут пресекаться, отмирать связи более ближние и более существенные для жизни; а также может убывать и средняя, «удельная» интенсивность связей.

<sup>17</sup> В.О. Пелевин. Generation «П». М., 2000. С.144–145.

## ШЕСТЬ ИНТЕНЦИЙ НА БЫТИЙНУЮ АЛЬТЕРНАТИВУ

### *1. Альтернатива как она есть*

Это называлось по-разному, но это было всегда. Точней — гнездилось. Неистребимо гнездилось в человеке. Гнездилось и глодало его. В человеке гнездилось, глодало его, не всегда заявляло о себе громко, но всегда присутствовало на заднем плане сознания — ощущение *фундаментального неблагополучия*: не в конкретных обстоятельствах, а в самой ситуации человека. Стихия человеческого существования несет в себе нечто неверное, нечто угрожающее, она — разлезающая ткань, где в любой миг, в любой точке вдруг — зияние. Черная дыра. Если будешь просто существовать, жить как живется, все равно в каком месте, качестве, хотя бы совсем безбедно, — станется, чего ты не хочешь, страшное, гибельное. И это не только смерть тебя, физическая, это масса и масса других вещей.

И отсюда — смятение, беспокойство. Беспокойство, переходящее в позыв, импульс к действию: но ведь надо же с этим что-то делать, с этой ситуацией, с этим фундаментальным неблагополучием? Пока еще есть какое-то время — надо это изменить! Тут две установки, два смысловых акцента в этом импульсе: «изменить» и «время». Надо изменить ситуацию, это, конечно, главная, но сложная, не сразу понятная установка и задача; надо вглядываться, углубляться — что изменить и как, можно ли вообще изменить. Но прежде всего — о «времени». В чем бы ни состояло «изменить», это — неотложное, немедленное задание, к которому надо приступать, которому целиком должно быть отдано твое время. Первым делом меняется отношение ко времени существования, как бы осеняет знание: *так вот на что это время!* Оно сразу обретает другую фактуру, окраску. За этот убе-

гающий ничтожный отрезок, что в любой миг может оборваться, ты должен успеть! — успеть изменить жребий — не в чем-то частном, а самый общий, бытийный свой жребий. Если не отменить нацело, то, может, хотя бы приостановить действие, подать кассацию, апелляцию, вообще — успеть сделать хотя бы что-то, внести некое изменение в ситуацию, так чтобы к самому концу оказаться уже не подпадающим под закон конца. И коль скоро речь о твоём бытийном жребии, статусе, природе, то это изменение — некая капитальная премена себя. «*Время здесь*» — *время на то, чтобы премениться*. И его очень мало.

Так складываются контуры некоторой установки человека. Существенно, что это не контуры неподвижного предмета, это контуры ситуации, предмета динамического, узрение которого есть узрение, схватывание динамической формы. С этой формой работает кино, и нельзя не заметить, что, хотя речь идет о предельно общих, предельно абстрактных вещах, — о ситуации Человека как такового — описанная динамическая реальность весьма кинематографична. Вот картина человеческого существования, с которой мы начали, — картина «фундаментального неблагополучия»: нечто нормальное и обыденное, рутинное, безмятежное; но в нем, за ним затаилось гибельное, угрожающее. Это — явно кинематографическое качество, кинематографическая фактура реальности: классическая фактура триллера, то, чем создается сам *thrill*, в вольном переводе — мороз по коже. Дальше мы переходим к первой реакции на «фундаментальное неблагополучие»: надо успеть до катастрофы, успеешь — не успеешь, успеешь — не успеешь... — и здесь оказываемся в другой классической киноситуации, которая называется «саспенс», в вольном же переводе — подвешенность в опасном положении. Обе черты — из одного жанра, который развил Хичкок, несомненно, блестящий антрополог: оттого, конечно, две ситуации и стали базовыми для жанра, что в них скрывается глубинный отсыл к самой природе и судьбе человека.

Установка человека, что начала здесь очерчиваться, — установка антропологической альтернативы. Существование, направляемое к тому, чтобы *премениться*, — альтернативная стратегия по отношению ко всему обычному порядку существования человека: ибо в этом порядке человек ищет *осуществиться* — осуществиться во всей полно-

те своей наличной природы, и значит — в том самом бытийном жребии, к изменению которого устремлен гнездящийся импульс. И время существования осмысливается заново — как время, что должно стать *временем Альтернативы*. Эти выводы и решения — разумеется, лишь начало, исходный шаг в воплощении бытийного импульса человека: шаг, представляющий собой не что иное как событие *обращения*. Сей классический и древнейший феномен духовной жизни наделен сложной, специфической структурой и энергетикой, в которые поучительно всмотреться. Возможно, мы к ним вернемся; но сначала нужно понять самые общие вещи об альтернативе в целом: что же означают эти ее «изменить», «премениться»? если под ними впрямь понимается — измениться в самом способе бытия, в природе, в финальной участи, так чтобы избегнуть и следования «путем всея земли» — понимается, иными словами, *актуальная онтологическая трансформация*, претворение антропологической реальности в мета-антропологический горизонт, — то каким образом подобная Альтернатива не бессмыслица, не безумие, не пустая иллюзия? Ведь все описанное заведомо невозможно, не правда ли? — Совершенная правда; и однакоже не вся правда.

Возможность или невозможность явления зависит от горизонта, невозможное в одном, узком горизонте рассмотрения оказывается возможным в ином, более широком. Преме́на способа бытия — заведомая бессмыслица, если рассматриваемая реальность вся вообще ограничивается единственным способом бытия — наличным бытием, сущим. Но сколько существует философия, от досократиков и упанишад, ей ведомо было, что бытие нельзя ограничивать сущим — хотя по разным причинам разум время от времени и пытается занять такую позицию. Так волевым решением ограничил свое зрение Ницше — и, ограничив, стал неистово обличать «бутафорию инобытия», обрушиваясь на платонизм с его «умопостигаемым миром». Платон, однако, отмстил: как подметил Хайдеггер, у Ницше лишь возникает перевернутый платонизм — здешнее бытие объявляется истинно существующим, идеальное же несуществующим, мнимым, и это попросту есть инверсия платоновской схемы. В реальности, не подвергаемой сужению, не редуцирующей бытие до сущего, — Хайдеггер именует эту редукцию «забвением бытия» — речь об Альтернативе уже не есть

заведомый нонсенс. Но это лишь значит, что нет *гарантии невозможности* Альтернативы, и вовсе еще не значит ее реальной осуществимости. «Расширенная реальность» — одно из необходимых условий осуществимости Альтернативы, и это условие отнюдь не единственно. В данном тексте мы не можем и заикаться о полном анализе ситуации, однако еще одно условие должно быть непременно указано. Альтернатива требует не просто расширенной реальности, но кроме того и динамичной, насыщенной энергиями. Осуществление бытийной премены — акт, нуждающийся в энергии, — и ясно, что эта энергия не может иметь своего источника в том самом бытийном горизонте, исход из которого она чаемо осуществит. Это — классический аргумент по поводу барона Мюнхгаузена: нельзя себя извлечь из болота здешнего бытия, таща себя же за волосы. Совершающая энергия должна принадлежать некоему внешнему, внеположному истоку, так что иное бытие должно быть не только существующим, но действующим и взаимодействующим с нашим бытием — взаимодействующим очень определенным образом, осуществляя его премену.

Это условие Альтернативы сложнее и таинственней первого; в нем скрыт, на поверку, целый букет новых условий, непонятностей, открытых вопросов... Есть ли на свете эта Энергия Внеположного Истока? Как войти в связь с нею, как соделать себя полем ее пременяющего, претворяющего действия? Вдобавок к ее ключевой роли, нужно ли и действие наших собственных энергий, если да, то какое? Ни на один из этих вопросов нет однозначного ответа, хотя все — кардинальны; к примеру, православие, католичество, протестантизм различно отвечают на третий вопрос, и эти различия — из числа самых важных расхождений между христианскими исповеданиями. При этом, отсутствие ответов мало связано с уровнем наших знаний. Продвигаясь в познании, в рефлексии, мы уточняем формулировки вопросов, добиваемся прояснений в предмете, в содержании вопрошания, отсекаем многие ложные пути мысли и разрешаем немало приходящих проблем. Все это — никак не пустые хлопоты, только сами вопросы остаются. Вопросы — бытийны, и свойство их пребывать открытыми — черта самой ситуации Человека.

Еще одно условие — скорее не условие, а обстоятельство, уясняющееся почти сразу. Только на первый взгляд Альтернатива может

казаться заданием чисто индивидуальным, отъединяющим, ведущим к эгоистической замкнутости. Но едва ты разглядел, осознал, что ее тема, ее предмет — это *бытийный* твой жребий, как замкнутость и отъединение превращаются в свою противоположность. Ибо по самой сути, твой бытийный жребий — как таковой, как бытийный — совершенно не твой, он равно твой и всех, он — жребий всей «твари падшей», определение «бытия-присутствия». И чтобы альтернативная стратегия имела своим предметом именно этот жребий, равно твой и всечеловеческий, необходимо *размыкание индивидуальности во всечеловечность*: надо, прежде всего, умение различать этот всечеловеческий жребий, прозревать в пестрой, захламленной эмпирии то, что относится к нему. Необходимо особое «видение в свете Альтернативы», и это есть видение в элементе всечеловечности, которое прозревает твою фундаментальную общность с Другим, с Ближним. Тебе раскрывается в нем то же фундаментальное неблагополучие, и ты видишь судьбу его как свою, видишь его как себя, и себя как его, и этот опыт общности есть опыт любви — любви-расположения, любви-сочувствия, которую именуют «агапэ». Задача Альтернативы, альтернативная стратегия предстает двуполярной: она до предела моя, предложит мне, состоит в том, чтобы мне кардинально пременить себя, однако она же — и о Другом, она — обо всех и за всех. Но как это может быть? Осуществляя премену себя — осуществить премену всего?! Конечно, «гарантии невозможности» тут снова нет: то, что следует пременить, всеобщие фундаментальные предикаты, — также и мои предикаты, они представлены во мне, и, пременяя себя, я, вообще говоря, могу достичь их премены. Но... снова очень большое НО, едва обозримая дистанция между «отсутствием гарантии невозможности» и «перспективой реальной осуществимости».

Так обрисовывается статус Альтернативы. Ее невозможность недоказуема, как равно недоказуема и ее возможность, осуществимость. Человек может ее избирать — но это будет, всегда и принципиально, — бытийный риск, ставка в духе пари Паскаля, предприятие с открытым исходом.

Но то, что можно сказать об Альтернативе, никак не сводится лишь к теоретическому рассуждению об ее возможностях и предположениях: ибо во все эпохи, во всех обществах и культурах, Альтерна-

тива, альтернативные стратегии существования, — живое конкретное явление. В каких же формах, обличьях являлись эти стратегии? Выражаясь старинным слогом, «проницательный читатель уж давно догадался», что наша Альтернатива — не что иное как то, что с древности именовалось *Спасением*. В аспекте историкокультурном, речь об Альтернативе — лишь современная аранжировка темы Спасения, ибо та каноническая, традиционная форма, в которой альтернативная стратегия выступала в истории, есть Религия Спасения. Это главное историческое русло Альтернативы в конкретных своих чертах существенно определяется тем, что здесь перед нами — массовая стратегия, Альтернатива для широкого употребления. Такая стратегия должна быть применительна к «среднему человеку», она не может быть радикалистской и экстремальной, требующей предельных напряжений и абсолютной поглощенности. Поэтому в обеспечении альтернативности стратегии, ее направленности к мета-антропологическому исходу, главную роль играют не индивидуальные, а сверх-индивидуальные, всеобщие факторы, каковы миф и культ, сакральные ритуалы; индивидуальные же предпосылки, в основном, состоят в приобщенности сознания к определенной мифологической стихии. Спасение здесь выступает как мифологема, сопрягаемая с мистерией, миметически закрепляемая и воспроизводимая в мистериальном культе, и альтернативная стратегия представляется как «путь Спасения», выстраиваемый, в первую очередь, в мистериальном ключе.

Однако, наряду с этим массовым и широким руслом, всегда существовало другое, узкое, где альтернативная стратегия понималась максималистски и строилась именно как самая радикальная и экстремальная антропологическая стратегия, индивидуальная предельная практика. Эта максималистская и индивидуализированная альтернативная стратегия есть Духовная Практика. Как правило, она возникает в лоне той или иной религии спасения, мысля себя как бы ее квинтэссенцией, наиболее чистой и полной формой, и пытаясь переосмыслить Альтернативу, как она утверждается в данной религии, предельно строго и углубленно, вплоть до буквализма. Мифо-мистериальные аспекты Альтернативы здесь дополняются целым рядом других, коммуникативных, экзистенциальных, психологических, даже соматических, охватывающих все аспекты существования и все измерения челове-

ческого существа, — так что альтернативная стратегия становится холистической антропологической практикой. В итоге, именно Духовная Практика выступает как наиболее прямая и последовательная, эталонная реализация альтернативной антропологической стратегии, и ее конститутивные признаки могут рассматриваться, в известной мере, как необходимые элементы такой стратегии.

На первом месте из этих признаков назовем связь с аскезой, и наиболее тесным образом, с аскезой уединенной (отшельничеством, анахоретством). Органичность подобной связи очевидна: «альтернативность» реализуется в аскезе прямолинейно и буквально, путем выхода из всего круга обыденного эмпирического существования; так что Духовная Практика естественно строится как аскетическая практика. Далее, мета-антропологическая направленность Духовной Практики означает, что цель, финальное состояние данной стратегии не является и не может никогда стать данностью в горизонте эмпирического опыта; и в силу этого, выстраивание стратегии, определение ее шагов составляет особую проблему. *Как направляться к цели, которой нет, которая в Инобытии?* Решающую роль для ответа играет уже упомянутая предпосылка Альтернативы, присутствие энергии Внеположного Истока: ответ в том, чтобы войти в общение с нею — в Богообщении. Соответственно, важнейший элемент Духовной Практики — молитва: особый род, особая школа молитвы; а непосредственная задача Практики связана с энергиями человека, которые надо переустроить к указанному общению, к сообразованию, *синергии* с иною энергией. Это последовательное и всецелое энергийное переустройство человеческого существа и есть содержание Духовной Практики. Оно представляет собою ступенчатый процесс, в котором каждая ступень — особый образ организации всего множества человеческих энергий, не осуществимый в обычных, неальтернативных стратегиях. Вся лестница, иерархия ступеней восходит к финальному состоянию, чаемому исполнению Альтернативы; в духовной практике православия, исихазме, догмат и опыт квалифицируют это состояние как «обожение», или же всецелое соединение энергий человека с Божественною энергией, благодатью. Осуществление такой энергийной аутотрансформации человека имеет две тесно связанные особенности. Во-первых, оно подчинено тонким и строгим правилам, целому

канону правил организации и интерпретации осуществляемого опыта: поскольку энергии человека предельно разнородны, подвижны, искомые конфигурации их отсутствуют в обычном опыте человека, и этот опыт не доставляет человеку ни навыков, ни возможностей необходимого в Духовной Практике управления собственными энергиями. Во-вторых, хотя сама Практика есть индивидуальный процесс, однако создание ее канона, его хранение, пополнение, трансляция — общий, сверх-индивидуальный труд, свершаемый соборным и историческим организмом *Духовной Традиции*. В итоге, Практика возможна лишь в лоне Традиции, и обе вкупе образуют живое двуединство, своеобразную «систему метабиологического типа», в своей структуре и жизни отчасти подобную биологическому виду.

С надежностью известно, что в описанных стратегиях создается своего рода «антропологический движитель»: тонкая, выверяемая в Традиции икономия, в которой соприкосновение разноприродных энергий, будучи охраняемо точной техникой внимания, перерастает в диалогическое взаимодействие, крепнет, невиданно интенсифицируется и совершает возведение человека в сферу иной энергетике, иных процессов и законов, неведомых обычному эмпирическому опыту. Для этого движущего устройства существует неожиданная, но точная параллель: запуск термоядерной реакции в плазменной магнитной ловушке. В этой ловушке, «токамаке», нагреваемая плазма удерживается невидимыми стенками магнитного поля, и за счет этого, разогревание может достичь сверхвысоких температур, вплоть до порога перехода плазмы в качественно новое состояние. Параллель очевидна: так невидимые стенки внимания ограждают внутреннее пространство, в котором непрепятствуемой непрестанной молитвою достигается совершенная синергия, «разогревающая» человека до границы преобразования. С надежностью известно, что силой этой синергии — силой, которую человек воспринимает как не свою, не принадлежащую ему, — человек вовлекается в спонтанное, «самодвижное», как говорили аскеты, восхождение всего своего духовно-телесного существа и обретает подлинно альтернативный опыт, исстари зовомый мистическим. Достигалась ли, достигается ли, однако, Альтернатива — знать не дано.

## 2. Альтернатива из сего дня

- Мы ж люди редуцированные!
- Это как?
- А вот как гласные на концах слов редуцируются.

*(Из разговоров А.Ф.Лосева,  
записанных В.В.Бибихиным)*

Итак, мы направляем наши интенции на Альтернативу. Едва ли такой выбор интенционального предмета мог удивить кого-то. Сегодня Альтернатива — расхожее слово, ходкий товар. Поглядим вокруг, на толчею жизни, — и мы увидим, что она предлагается в широком ассортименте. Больше того, именно она в основном и предлагается: всякий товар себя подает как нечто чрезвычайно особенное, прямо-таки альтернативное всем прочим товарам. Вот передо мной, к примеру, журналчик, где вся последнего писка духовность и мистика в адаптации для троглодитов, такой нахраписто-боевой, наглей комсомольской ячейки, и называется он «ИНАЧЕ» — то есть тут ваше альтернатива в квадрате, и по смыслу названия, и по алфавиту. Даешь Альтернативу! Комсомол XXI века — за Альтернативу. Не значит ли это, что пора оставить стремленье к ней? Довлатов писал, что он как-то сообщил Бродскому новость: Евтушенко выступил против колхозов; и Бродский на то ответил: если Евтушенко против, я за. Или, возможно, тут путаница в словах? О той ли Альтернативе мы говорили, о которой галдят кругом?

Поставив такой вопрос, мы начинаем замечать, что с Альтернативой действительно произошли изменения. Их не ждали, даже не считали возможными. В течение долгих эпох сознание Альтернативы неизменно имело ту же основную структуру, включало те же основные мотивы, интуиции, представления — и была уверенность, что в принципиальных чертах никак иначе обстоять и не может. Тем не менее, сегодня уже так не обстоит, а обстоит совершенно по-другому. Поскольку же проблема Альтернативы, способ тематизации Альтернативы принадлежат к самому основоустройству ситуации человека, их изменение говорит о глубоком изменении всей этой ситуации. Две формулы могут выразить существо изменения: *антропологический кризис* и *антропологический поворот*. Здесь нет места описывать эти

глобальные явления, и я охарактеризую их с тупой краткостью. Кризис состоит в разрушении и отбрасывании старой модели человека; поворот же — в том, что именно происходящее с человеком, антропологическая динамика приобретает решающую роль, становится определяющим фактором в динамике современного мира<sup>1</sup> (тогда как прежде такая роль была за социальной и социоисторической динамикой). Общая феноменальная, фактическая основа этого в том, что само «происходящее с человеком» приобрело новый характер и новую глубину. С человеком идут изменения, перемены, диапазон которых неведом и может оказаться каким угодно — нельзя уже полагать, как прежде, что в любых процессах человек всегда остается «субстанцией» и «субъектом», обладателем неких неизменных «природы» и «сущности». Из неподвижной и известной, заданной величины в картине реальности он стал величиной меняющейся и неизвестной. Природу человека приходится считать подвижной и пластичной, способной к радикальным трансформациям и неведомым метаморфозам.

Все это не могло не сказаться на судьбах Альтернативы. Прежде всего, если сознание начинает свыкаться с возможностью радикальных антропологических трансформаций, то и Альтернатива уже не представляется ему столь абсолютно немислимой. Диапазон возмож-

---

<sup>1</sup> Хорошую иллюстрацию этого поворота можно найти в «Танцующей в темноте» фон Триера. Здесь типовые сюжетные и мизансценные элементы из Больших Дискурсов 30-х–40-х годов — идейных, политических, производственных (к примеру, почти-цитаты из «Светлого пути» Григория Александрова) — демонстративно переводятся в личный план, в антропологический, индивидуальный дискурс, выражая сугубо приватную ситуацию героини. Первой же декларацией поворота был «Улисс» Джойса, где перипетии «Одиссеи», принадлежавшие у Гомера теокосмическому, историческому, социальному дискурсу, приватизировались — и тем самым, переводились в антропологический дискурс — с той же демонстративностью и вызовом. Напомним, что прежде кино столь же активно занималось обратным: оно всегда антропологично, всегда работает с человеком, однако усердно пыталось до основания социализировать человека, заставив антропологический дискурс выражать социальные, политические, производственные дискурсы. Все мастера советского кино были великими мастерами такого трюка — их для этого и держали. Сегодня же, выражая антропологический поворот, киноязык переходит от социализации приватного — к приватизации социального. Но верить ему и тут опасно: его пластичность огромна, и она делает его идеально пригодным к служебности, к «чего изволите».

ного неизвестен, и сознание избегает объявлять хоть что-либо — уже заведомо, априорно исключенным. Постструктурализм и деконструктивизм, говорящие о «смерти человека», представляют антропологическую реальность как «форму-Человека», *la forme-Homme* (Делез), итог сочетания и взаимодействия системы сил; и, будучи изначально сборной, «форма-Человек» способна к кардинальным трансформациям: «Силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут участвовать в ином составе, в иной форме»<sup>2</sup>. Постмодернистское сознание с его антиантропологической установкой, на поверку, не так уж антагонистично к Альтернативе. Раз все трансформации возможны — отчего бы не эта? Разве мистики всех времен не сближают претворение в Инобытие со смертью? И если антропологическая реальность невообразимо пластична, то не следует ли кардинально переосмыслить и самое смерть?

Вместе с тем, существенно меняется сам образ Альтернативы в сознании человека. Тяга к Альтернативе, «гнездящийся импульс» сам по себе отнюдь не исчез, однако человек теперь склонен прочитывать этот свой импульс иначе. Наиболее важный момент в том, что постепенно размывается, утрачивается идея или интуиция *мета*-антропологической сути Альтернативы, ее характера *онтологической* трансформации, ее актуальной связи с Инобытием. Напомним, что исторически, первое и главное «место», лоно Альтернативы — религия Спасения. Судьба же Спасения в современном сознании незавидна. Как мы говорили, для широкого религиозного сознания, не избирающего радикальный путь Духовной Практики, Спасение выступало как «мифологема, сопрягаемая с мистерией». Однако мистериальное сознание — крайне несовременный род сознания! В Новое Время и тем паче в наши дни способность подлинного вхождения-погружения в мистерию все более теряется и уходит — и, оставаясь не только вне Духовной Практики, но и вне мистерии, Спасение вырождается в пустую догму, поддерживаемую лишь формальным авторитетом религии и понимаемую моралистически, юридически, фантастически или как угодно — но только не в истинном своем смысле, как событие, по самому определению бытийное и инобытийное, онтологическое.

<sup>2</sup> Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С.160.

В результате, сознание, ищущее Альтернативы, перестает быть сознанием, ориентирующимся и опирающимся на Спасение; сегодня уже едва ли можно сказать, что Альтернатива — синоним Спасения, а тяга к Альтернативе тождественна с жаждою Спасения. (Вспомним хотя бы опять журнальчик «ИНАЧЕ»!)

Этот наш вывод можно расширить: он относится к современной судьбе не одного лишь Спасения, но вообще религии, отчего-либо не имеющей своим стержнем и ядром Духовную Практику. Таково, в первую очередь, Протестантство, а в известной мере также и Католичество. С нарастанием их отрыва от живых источников бытийного и мистического опыта, сознание, ищущее Альтернативы, в свою очередь, отрывается, уходит от них, и их постигает кризис. Осознавая антропологическую природу этого кризиса, «новая политическая теология» в Германии (протестант Ю.Мольтманн, католик И.Б.Мец и др.) пыталась дать на него решительный и конструктивный ответ, выдвигая радикальные лозунги «антропологической революции» (Мец), «космической эсхатологии» (Мольтманн) и проч. Усилия инициаторов нового течения вызвали некоторый резонанс, но он не стал длительным — а с наших позиций мы можем, кроме того, сказать, что предложенный ответ не был достаточно глубоким по существу. Радикальная лексика, в которой он подавался, — «преображение сердец», «новый мессианский образ жизни», «духовный переворот» и т.д. и т.п. — была лишь риторикой, не имевшей действительных оснований; а еще более важно, что неоправданным был не только радикализм, но и антропологизм этой лексики. Именно в христианской антропологии «новая политическая теология» не сказала ничего нового, ни в собственно антропологических, ни в мета-антропологических и мистических темах. Ее позиции отличал, напротив, явный социоцентризм, примат социального над антропологическим; концепция же человека оставалась в своей основе старой метафизической концепцией субъекта и индивида. И ясно, что, утверждая «антропологическую революцию», подобные позиции на деле могли проводить только *инволюцию*: свертывание мета-антропологической перспективы и редукцию человека к эмпирическому индивиду, в котором «новая теология», при всей ее радикалистской риторике, не имела смелости увидеть и поддержать его латентную *способность и жажду премениться*. Индивид же, ну-

димый этой неистребимой жадой, не пленяется религией, которая ее игнорирует, — и устремляется в школы дзена и кун-фу...

Судьба, сходная с судьбою Спасения, постигла и другое древнейшее понятие, которое прежде сливалось с Альтернативой почти столь же тесно и также подкрепляло сознание ее инобытийной природы. Я говорю о Вечности. В древности образ ее в сознании был живым, он возникал органично, когда рядом с малым, ничтожным временем жизни человека высились массивы Большого Времени богов, стихий, царств, несоизмеримые с малым временем и плавно переходящие в Вечность. И ясно было, что необходимый и очевидный предикат Альтернативы — конечно, Вечность, а она, в свою очередь, — предикат Инобытия. Но вовсе не то сегодня. С тех пор как Свидригайлов с большим успехом осуществил деконструкцию Вечности в баню с пауками, с идеей Вечности произошла явная эрозия, она превратилась в отвлеченность, неживую абстракцию, потеряв и содержательность, и притягательность; и возгласы Заратустры «Я люблю тебя, о Вечность!» звучат сегодня холодной пустоватой риторикой. Когда же Спасение и Вечность, терпя упадок и кризис, рискуют сойти со сцены, — Альтернатива, лишаясь опоры этих спутников, мельчает и вырождается, выхолащивается. Она перестает осознаваться как актуальное приобщение к Инобытию — и, тем самым, начинает мыслиться уже не онтологической, а всего лишь онтической трансформацией: составляющей альтернативу не в бытии, а всего лишь в сущем.

Но что представляет собой эта «онтическая редукция» Альтернативы, как она вообще возможна? Что это за активности и стратегии человека, которые не направляются к иному образу бытия, но тем не менее тоже «альтернативны», тоже насыщают тягу человека к альтернативе всему обычному порядку существования? Чтобы ответить на эти вопросы, надо представить себе границу горизонта человеческого существования — «Антропологическую Границу». Такую границу следует понимать не субстанциально, а энергично — как собрание всех антропологических стратегий, активностей, режимов деятельности, в которых начинают меняться сами определяющие нормы и конститутивные признаки человеческого существования. Очевидно, что к этой границе принадлежат все те стратегии, которые мы выше ассоциировали с Альтернативой, Религии Спасения и Духовные Прак-

тики. Но столь же очевидно, что Антропологическая Граница ими не исчерпывается: стоит лишь вспомнить, что тема о предельных или граничных практиках, предельном опыте человека интенсивно разрабатывалась в наши дни у многих весьма известных авторов, прежде всего, французских (Батая, Лакана, Фуко, Делеза и др.) — причем все эти авторы понимали «предел» и «границу» как раз в указанном смысле, применительно ко всему горизонту, порядку человеческого существования, однако стратегии и формы опыта, выделяемые ими как предельные, отнюдь не были духовными практиками и не были ориентированы к Инобытию. Иными словами, здесь рассматривалась именно такая Антропологическая Граница (или точнее, такие области этой Границы), которая является границей не онтологической, а онтической; и образующие ее антропологические стратегии могут выступать как редуцированные формы Альтернативы.

Что же до конкретики этих форм, то практики и стратегии обычного эмпирического существования можно, как правило, описывать и на языке сущностном (в терминах целей, причин, законов), и на языке энергийном (в терминах импульсов, побуждений, актов), однако для практик и стратегий Границы два языка уже не равносильны: такие практики и стратегии конституируются специфическими энергийными механизмами, не описуемыми адекватно в сущностных терминах. Как выше говорилось, в основе Духовной Практики — достижение синергии, сообразования всех энергий человека с иною энергией, по своему истоку внешней не только человеку как индивиду, но и самому горизонту бытия человека. Фрейдизм же и психоанализ обнаружили и описали, что обширную область предельных феноменов человеческого существования составляют процессы или паттерны, индуцируемые энергией бессознательного и формирующиеся в ее подчиняющем, управляющем взаимодействии с энергиями сознания. Эта «область безумия», как иногда, в широком смысле, ее называют, включает в себя неврозы, фобии, комплексы человека; и она также гранична по отношению к горизонту человеческого существования, хотя, очевидно, ограничивает этот горизонт не в бытии, а лишь в сущем, являясь, тем самым, онтической, но не онтологической Границей.

Действие в «паттернах безумия» энергии, в своем истоке внешней (пусть лишь онтически) по отношению к сознанию, создает известное

(пусть ограниченное) структурное сходство этих явлений с Духовной Практикой. Подобное сходство заметил еще сам Фрейд, сказавший: «Невроз заменяет в наше время монастырь», а Иосиф Бродский отметил дальнейшую стадию замены: «Шприц повесят вместо иконы, Спасителя и Святой Марии». Но есть также еще иной тип явлений Границы, в которых принадлежность Границе создается не воздействием внешней энергии, а напротив, за счет отсутствия, недостачи формостроительных, формообразующих энергий. В таких явлениях их предельный характер выражается в том, что некоторые из конститутивных, определяющих уровней и структур существования попросту отсутствуют, так что эти явления *привативны* по отношению к нормальному, полномерному строю человеческого существования; антропологическая реальность выступает в них как «недовоплощенная» реальность. Как ясно уже, здесь имеются в виду виртуальные явления и практики; их совокупность образует «виртуальный ареал» Антропологической Границы. Он — третий из обнаруженных нами, и уже последний, ибо все типы энергийных механизмов, способных породить феномены Границы, на этом исчерпаны. Надо только дополнить, что, наряду с перечисленными, возможны *гибридные* стратегии, в которых так или иначе сочетаются, комбинируются черты стратегий из разных ареалов. В жизни чистые формы обыкновенно встречаются реже смешанных, и эти гибридные явления — из самых распространенных.

Описанные антропологические практики сегодня выходят на авансцену; они, как видно, созвучны нынешнему состоянию человека и общества. Потребность в Альтернативе, тяга к ней не уходят, но прежние ее формы становятся отчасти непонятны, отчасти же неспособны. Безусловно, Альтернатива прежняя и вечная (?) не исчезла совсем; не говоря о широком русле Религии Спасения, продолжает свою жизнь и Духовная Практика. Больше того, авторитет Практики (в особенности, дальневосточных практик) как древней и подлинной Альтернативы распространяется в широкой среде, что приводит к усиленным попыткам «адаптировать к современным условиям» те или иные практики. Но эти попытки руководятся новым, редуцированным видением Альтернативы, для которого Духовная Практика представляется только психотехникой, разновидностью холистиче-

ского тренинга — тогда как в действительности ее мета-антропологические суть и цель делают возможным выстраивание и трансляцию ее опыта лишь в лоне Традиции, превращая ее феномен из чисто индивидуального в транс-индивидуальный, в органическое, или «мета-биологическое» двуединство индивидуальной Практики и соборной Традиции. Поэтому подобные адаптации способны лишь приводить к появлению гибридных стратегий, где имитируются отдельные черты Духовной Практики, однако конституирующая эту практику синергия, действенное присутствие энергии Внеположного Истока, достигаться не может. Православное сознание соединяет с подобными явлениями понятия прелести и безблагодатности.

Как мы видели, новые формы Альтернативы многочисленны и разнообразны. «Единое на потребу», подлинно онтологическая Альтернатива, твердо осознававшаяся как нечто единственное, как выход, который либо отсутствует, либо всего один, — плюрализовалась и раздробилась, разменялась на множество более доступных онтических альтернатив. В этом множестве можно усмотреть то же разделение, что мы отмечали в сфере онтологической Альтернативы: разделение на широкое, массовое русло и русло более узкое, с более радикальными установками. Широкое русло представляют виртуальные практики масскультуры: легко согласиться, что для их adeptов, ряды которых несметны и все растут, они действительно стали замещением Альтернативы, в них уходят, погружаются как в альтернативный мир. В этом смысле, их можно рассматривать как некую современную вариацию — суррогат, симулякр? — Религии Спасения, ее виртуализующую редукцию. К узкому же руслу, с более радикальными устремлениями, принадлежат те стратегии, что, будучи связаны с бессознательным, обладают структурообразующей энергией и могут рассматриваться как онтические редукции Духовной Практики: паттерны безумия, опыты трансгрессии, психотехники с духовными притязаниями, в духе Гурджиева, Грофа, Кастанеды... Частичность любой из этих стратегий может родить идею, что полная, максималистская самореализация (онтической!) Альтернативе будет достигнута, если свести воедино, осуществить все разом эти частные альтернативы. Такой новый максимализм стремился осуществить Антонен Арто, используя синтетические возможности театра. В сегодняшней фило-

софии его представляет Делез: «Стоит ли без конца говорить о ране Боске, об алкоголизме Фицджеральда и Лоури, о сумасшествии Ницше и Арто, оставаясь при этом на берегу? Не пора ли наконец стать профессионалами в этих областях? ... Нам следует ... быть немного алкоголиком, немного сумасшедшим, немного самоубийцей, немного партизаном-террористом...»<sup>3</sup>. В жизни он осуществил эту линию с лихвой, став в финале самоубийцей не немного — сполна.

Однако — заметим в заключение — чистый максималистский порыв уже не столь характерен для нового этапа в истории Альтернативы. В словах Делеза происходящее с Альтернативой соотносится с процессами в искусстве, и такое соотнесение необходимо и поучительно. Хотя едва ли здесь есть точные законы, но вольно и приближенно можно соотносить максималистскую топику безумия и трансгрессии с героикой модернистского сознания — сознания Ницше, Ван Гога, Врубеля, Скрябина, Кафки, Блока... Эта героика, вдохновляемая исканием радикальной Альтернативы и порывом к ней, еще живет и сегодня, однако преобладает уже иной элемент, условно говоря, постмодерн. Гораздо характерней, симптоматичней — мозаика разноречивых импульсов, дезориентация, нерешительность. Это смешанное и колеблющееся сознание редуцированной Альтернативы отлично представлено и деконструировано в «Идиотах» фон Триера. Здесь вся тема — история одной попытки, одной импровизированной версии онтической Альтернативы. Героев объединяет искренняя и неподдельная тяга к Альтернативе, и в кругу альтернативных стратегий их влечет радикальный путь безумия. Но в полном и чистом виде, он для них слишком радикален; не будучи готовы на подлинное *безумие*, они виртуализуют его, недоовплощают, дерзая превратиться лишь в *слабо-умных*, в *недо-умков*. Их импровизация очень укладывается в нашу картину онтической Альтернативы: в наших терминах, здесь реализуется одна из гибридных стратегий — стратегия *виртуального безумия*. В очередной раз фон Триер точно уловил пульс времени: эта стратегия сегодня приобретает широкую популярность. Лучше слов это доказывают факты: перелистав всего несколько номеров влиятельного «Художественного журнала», мы там увидим заглавия ста-

<sup>3</sup> Он же. Логика смысла. М., 1995. С.190.

тей ведущих русских и зарубежных арт-критиков: «Идиотичность как эзотеризм конца века», «Идиотизация смерти в русском искусстве», «Идиот против шизофреника»... — а в статье, пропагандирующей «методику разрабатываемого в новосибирской зоне художественного идиотизма», нам разъяснят, что «идиотизм как метод является своеобразным Гольфстримом в современной культуре». Пока это популярность в искусстве, но легко предвидеть, что жизнь, как всегда, поспешит подражать ему.

\* \* \*

Итак, мы попробовали взглянуть на происходящие перемены в антропологической ситуации сквозь призму судеб Альтернативы. Суть перемен — глубокая перестройка отношений человека с его Границей, соединяемая с возрастанием роли этих отношений, с выдвиганием Границы в центр, если употребить геометрический оксюморон. Подобные перемены несут и новую активизацию темы Альтернативы. Но в то же время, возникающий новый облик Альтернативы включает в себе опасность перерождения самой ее природы. Каким он описан выше, он целиком соответствует упоминавшейся уже формуле «забвение бытия», раскрывая эту знаменитую формулу Хайдеггера с новой стороны, в дискурсе энергии и в аспекте антропологических стратегий. Прежде Альтернатива мыслилась, будь то отчетливо или смутно, но заведомо онтологической, бытийной альтернативой, подлинным преодолением наличного бытия и приобщением Инобытию, будучи отождествляема со Спасением или, в радикальной форме, с Духовной Практикой. Для нынешнего сознания, она отождествляется со всей Антропологической Границей, и среди ареалов последней, в центре внимания и активности — ареалы онтической Границы, сферы безумия и виртуальности, равно как множасьиеся виды гибридных практик. Бытийная же Граница подвергается забвению в разных формах его: ее считают несуществующей; существующей, но абсолютно недоступной; или наоборот, принципиально не отличающейся от онтической Границы, достижимой такими же естественными путями; и т.д. Если для Духовной Практики одна из непременных низших ступеней — устранение страстей, то для редуцированной Альтернативы,

любая страсть, наращиваясь до одержимости, может быть признана состоятельной альтернативной стратегией. Прежде образами Альтернативы служили отцы-пустынники, преподобный Серафим, для человека Востока — скажем, Миларепа, укrywшийся от бури в роге оленя, не изменив ни своих, ни рога размеров... — ныне же ими становятся невротики и маньяки, человеко-мухи, влипшие во Всемирную Паутину, милые идиотики фон Триера. Словом — мы. Прогресс впечатляет.

### *3. Азбука идентичности*

Наши вольные рассуждения о Человеке мы начали с тяги к Альтернативе. Подобный зачин был менее всего случаен: главная цель всей этой серии интенций — дать очерк, набросок цельного взгляда на Человека в свете этой присущей ему неискоренимой тяги. Соответственно, после описания Альтернативы как таковой нам предстоит рассмотреть с ее позиций основные слагаемые и стороны ситуации Человека. В качестве ближайшей задачи такого рода, мы попробуем раскрыть связи между Альтернативой и проблемой самоидентичности человека. Связи окажутся тесными и глубокими. Их можно было заметить уже при первом описании Альтернативы: в самом устремлении Человека к Альтернативе, «гнездящемся импульсе», явно присутствуют мотивы, затрагивающие идентичность. Опыт эмпирического существования рождает у человека беспокойное чувство несовпадения себя — некоего «настоящего», «подлинного» себя — с тем субъектом, что действует в эмпирии и вязнет в ней. «Да нет же. Нет здесь меня. Это не я». Существование в обычных, не-альтернативных стратегиях ощущается как существование не в своей, а в какой-то ложной идентичности. Но «ложная идентичность» есть нонсенс, она значит попросту отсутствие идентичности...

Итак, идентичность сразу же обнаруживает в себе неясность, вопрос, проблему. И столь же сразу мы видим, что место идентичности — у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов, в которых необходимо определиться для осмысления множества самых принципиальных тем. Вот пример. В современной мысли на фоне общего деконструирующего движения есть два главных опыта открытия новых пространств, в философии

Хайдеггера и Левинаса (хотя элемент радикальной критики классического наследия присутствует и в этих опытах). Они расходятся меж собой: Левинас утверждает для философии примат установки по отношению к Другому, этической установки, Хайдеггер — примат онтологической установки, бытийной ориентации. Но ясно, что для оценки этих позиций, для возможности полноценного выбора меж ними необходимо прежде понять: кому приписываются утверждаемые установки? Я признаю и осуществляю примат установки онтологической или этической — будучи кем или чем, что или кого представляя собой? выбору любой установки, любой позиции необходимо предшествует — *выбор себя*, акт осознания себя, ответ, хотя бы интуитивный, на толстовский вопрос (в бунинском выражении):

### КТО ТЫ — ЧТО ТЫ?

Это — вопрос о моей идентичности. В него входит, составляя его ядро, вопрос общий — что есть идентичность как таковая.

Простых и быстрых ответов на эти вопросы нет. К «идентичности» или «самоидентичности» человека в полной мере можно отнести то, что блаженный Августин заметил о времени: она — из тех первичных реальностей, о которых мы говорим, с которыми сталкиваемся постоянно; однако, не затрудняясь оперировать с нею, мы весьма затруднимся, если потребуется ее определить. Особого затруднения нет, если речь идет об идентичности вещи: здесь самоидентичность есть простая тождественность предмета самому себе, его совпадение с самим собой — скажем, в разные моменты времени, в разных условиях. Вопросы есть, бесспорно, и тут: тождественность заведомо не сохраняется в абсолютном смысле, и приходится уточнять, что носителем идентичности мы считаем некий набор определяющих, фундаментальных признаков, характеристик предмета — то, что образует его «понятие», «субстанцию», «суть»; набор же предполагает отбор, принципы которого могут быть далеко не очевидны и проблематичны. Логический позитивизм, аналитическая и лингвистическая философия считают такие вопросы весьма серьезными и до сих пор, строго говоря, открытыми; но за пределами этих въедливых направлений мы позволяем себе, как правило, их относить к казуистике. Когда мы переходим к Человеку, вопросы остаются собственно те же, но отме-

сти их как казуистику уже никак невозможно: они вырастают в крупные, кардинальные — и зачастую неразрешимые.

Отличие самоидентичности человека и вещи проявляется уже на уровне термина: если вещь, предмет может быть идентична самой себе или другой вещи, то человек — только себе самому. Возможны два идентичных предмета, но не два идентичных человека, и идея клонирования, если представить таковое примененным к нам лично, вызывает у нас некое глубинное недоумение, отвращение, даже ужас. Поэтому в предметной сфере идентичность, вообще говоря, не то же что самоидентичность. Она может обозначать идентичность предмета как себе, так и другому предмету; тогда как для человека идентичность может быть только идентичностью себе, самоидентичностью. Кроме того, в приложении к человеку самоидентичность получает важный дополнительный смысл, связываясь с самосознанием: идентичность самосознающего существа есть идентичность, устанавливаемая не внешней инстанцией, но исключительно им самим, лишь сам человек способен удостоверить собственную (само)идентичность. Подобный акт самоудоверения означает, что человек совершает самосоотнесение, в котором он стремится обнаружить, зафиксировать и идентифицировать себя — как именно себя самого, таким образом подтвердив себе себя — как пребывающую, самотождественную аутентичность. Но удастся ли этого достичь? что нужно для этого, какие условия? — вот вопросы, которые и составляют «проблему самоидентичности». Ответ, очевидно, зависит от того, как понимается «пребывающая аутентичность себя»; иными словами, зависит от конституции *Я*, от принимаемой модели сознания и человека.

Долгое время в европейской мысли господствовала модель, в которой проблема идентичности имела простое положительное решение, поскольку идентичность человека трактовалась на той же философской основе, что идентичность вещи: именно, на основе субстанциальности. Субстанция — автономное бытие, пребывающее, самодовлеющее, самотождественное; и из всех философских начал она тесней всего связана с самоидентичностью, имея последнюю своим определяющим свойством, фундаментальным предикатом. И в классической европейской антропологической модели природа человека носила именно характер субстанции: довершая антропологию Аристотеля,

представлявшую человека определенной системой сущностей, Боэций в начале VI в. выдвинул знаменитую дефиницию, согласно которой человек — «индивидуальная субстанция разумной природы». Позднее сюда еще прибавилась концепция субъекта (мыслящего субъекта, субъекта познания), и возникла законченная конструкция человека в непроницаемой философской броне: классический европейский человек Аристотеля-Боэция-Декарта есть сущность, субстанция и субъект. И самоидентичность — при нем полностью.

Хотя в наши дни эта классическая модель оказалась отвергнутой, она отнюдь не являлась абстрактным измышлением, и есть все основания думать, что в свое время — «доброе старое время»! — она воспринималась как вполне отвечающая опыту. Уникальное хранилище антропологического опыта и антропологических типажей — кино; и, порывшись в этом хранилище, можно воочию увидеть, словно свет угасшей звезды, старые исчезнувшие пласты антропологической реальности. Можно найти в кинематографе наглядные и убедительные примеры прежнего человека, наделенного субстанциальной идентичностью. Непревзойденный среди них — Жан Габен. Главное впечатление, излучаемое всею его фигурой, точнее всего можно обозначить именно по Боэцию: пред нами — *substantia individua*, некая нерушимая и себе довлеющая, всегда себе равная аутентичность. Ее присутствие, ее действие еще сильнее и заметнее, когда конкретное ее содержание остается нераскрыто, неведомо: энigmatический Габен в лаконической стилистике «У стен Малапаги» не представляет и не изображает ничего, кроме чистой человеческой субстанциальности; но ее он представляет с яркостью символа, архетипа.

\* \* \*

Нам надо выяснить недостатки и достоинства классической модели, проследить ее путь, сопоставить ее с другими моделями и подходами; но прежде всего этого стоит обрисовать общие очертания всей разветвленной проблематики идентичности. Наш выбор темы отвечает философскому горизонту этой проблематики: мы хотим разобраться в сути идентичности человека, в ее источниках, основаниях и предпосылках — ибо без этого не понять ее сегодняшний крах, распад. Од-

нако есть многие другие горизонты. Идентичность активно причастна к процессам в трех порядках реальности: соматическом (организм стремится сохранить свою цельность в постоянном взаимодействии с внешним миром), психологическом (когда в сознании и поведении человека происходит интеграция внешнего и внутреннего опыта), социальном (идентичность влияет на социальную фактуру, характер связей в сообществах). Центральный из этих порядков — психологический, и более всего идентичность изучали именно в психологическом плане. При этом, описанная классическая модель обычно принимается без обсуждения, как философский фундамент; тем самым, предполагают, что источники и предпосылки идентичности человека на общеантропологическом уровне имеются налицо. Психологическая проблематика открывается далее: для каждой индивидуальной судьбы по-своему встает задача приобщиться к этим источникам и реализовать эти предпосылки — иначе говоря, конкретно воплотить свою идентичность. Эта обширная проблематика членится, прежде всего, в возрастном измерении: вообще говоря, задача обретения идентичности не решается раз навсегда (хотя бывает и так: это, к примеру, сценарий обращения, архетип которого — судьба ап. Павла с событием на пути в Дамаск); в сменяющихся формах она сопровождает человека всю жизнь. Лучше всего изучены ранние возрастные формы. Так, в период от полутора до трех лет идентичность начинает формироваться, проходя знаменитую «стадию зеркала», открытие которой стало первым из триумфов Жака Лакана: это — «нарциссическая идентичность», строительный материал которой — собственное идеализированное отражение в других, идеал-образ себя (конечно, этот механизм может действовать и позднее, как, видимо, он всегда оставался доминирующим у самого Лакана). В 13–19 лет идет отроческий кризис идентичности, исследованный Эриком Эриксоном; и т.д.

В процессах поиска идентичности психологические аспекты сплетаются с экзистенциальными и духовными, существенно и влияние социокультурных факторов. Поиски идентичности бывают характерны для определенной среды и культурной ситуации: они ассоциируются, скажем, с романтическим сознанием, с переходными периодами, ситуациями распада традиционных укладов, форм мировоззрения и поведения... При этом, налицо эволюция в сторону ради-

кализации поисков, обострения их проблематичности, неясности их путей и исхода. Эта эволюция прямо связана с судьбой философского фундамента поисков, модели субстанциальной идентичности человека. Романтический поиск идентичности происходит в присутствии этого фундамента, когда его наличие, в основном, не подвергают сомнению. Но уже для символистского сознания дело обстоит иначе. Здесь возникает модель расщепления идентичности, где на месте единой «индивидуальной субстанции» мыслятся три разных плана или вида идентичности человека: то, что казалось (личины) — имелось (лицо) — пробивалось, сквозило (лик). Когда же в дальнейшем базовая модель вообще исчезает, поиски идентичности переходят в радикальные эксперименты с идентичностью. В современной художественной практике такие эксперименты идут потоком — эксперименты наугад, по всем направлениям, обыкновенно без крупной, а порой и без мелкой направляющей эстетической идеи-концепции. Наиболее резкую форму они приняли в том, что называлось прежде изобразительным искусством; здесь явственно обнажился тупик в понимании самого художественного акта как такового, а отсюда и в понимании идентичности художника. Последний творческий взлет здесь — продвижение от уже устаревших дроблений, либо подмен идентичности — к *гноению* идентичности: в одной из акций московской группы «Коллективные действия» фигурировали «тела Хайдеггера», в неопределенных субстанции и числе захороненные и гниющие в подмосковной местности... Но мы не будем входить в эти аспекты темы (хотя известное разъяснение они все же получают в следующей интенции — при обсуждении моделей редуцированной, вырожденной идентичности). Прежде чем вернуться к прерванной философской нити, напомним только, что поиски идентичности — классический предмет европейской литературы XIX–XX вв., а следом за нею и кино. Из сонма фигур, в ком олицетворился этот поиск, ярчайшая и характернейшая, на мой взгляд, — Жан-Пьер Лео. В нашем контексте, он прямой антипод Габена: как Габен — воплощенный ответ об идентичности, так Лео — воплощенный вопрос о ней, воплощенная озабоченность идентичностью, если хотите, зуд идентичности. Это неотступное, неотвязное вопрошание: есть у меня идентичность? если есть — в чем она, где? может, ее нет? Конечно, это вопрошание, по преимуществу, в

психологической плоскости — о своей, индивидуальной идентичности; но иногда оно достигает отчаянной напряженности, перерастая в философский вопрос об идентичности как таковой.

\* \* \*

Желательно дать общую постановку проблемы идентичности человека — такую, которая позволила бы увидеть «классическую модель» как одно из возможных решений проблемы, но одновременно показала бы и возможность других решений, других моделей. Фундамент философского подхода к проблеме идентичности доставляет универсальная логика или диалектика Одного и Иного: любое сущее получает свое определение, подтверждение, удостоверение — от Иного себе, из своего отношения к Иному. В частности, это относится и к такому (само)удостоверению, которое является установлением (само)идентичности. Применительно к разным родам сущего, разным горизонтам его рассмотрения, Иное принимает различный облик, и общий тезис выступает во многих конкретных формах. Если вопрос ставится о бытийной природе и бытийном определении — как это, очевидно, и требуется в наиболее общей, онтологической постановке проблемы идентичности — тогда Иное является иным онтологическим горизонтом, Инобытием. Иначе говоря, когда (само)идентичность человека трактуется как онтологический предикат, тогда инстанция и источник, из которых полагается (само)идентичность, есть инобытие наличного бытия: бытие абсолютное. Пастернак любил выражать этот не столь сложный вывод с пафосом: «Все на свете должно превосходить себя, чтобы быть собою. Человек, деятельность человека должны заключать элемент бесконечности, придающий явлению определенность, характер» («Автобиографический очерк»).

На первый взгляд, «классическая модель» противоречит выводу: поскольку субстанция автономна и самодовлеюща, то субстанциальная идентичность человека как будто полагается не извне, не из Иного, а изнутри, из самого Человека. Но так только кажется. Субстанциальность человека — не данность опыта, но она не может и притязать на роль первичного фундаментального постулата о реальности, она — лишь тезис, нуждающийся в обосновании. В своем значении и кон-

цептуальной структуре, субстанциальность и идентичность близки к категории *основы*. К этой категории также издавна прилагался вышеизложенный аргумент; в Средние Века Экхартом, в наши дни Хайдеггером была развита углубленная диалектика основы. Она раскрывает, что основа как таковая должна быть по своей природе без-основной, или, иными словами, условием и предпосылкой ее существования является бесосновное начало, которое притом имеет иной онтологический статус нежели наличное бытие, где всему сущему необходимо присуща своя основа. (Точно по той же логике, согласно Аристотелю, необходимая предпосылка движения — недвижный Перводвижитель). Аналогично субстанциальность, родственная основе, должна иметь свой источник, свою укорененность в ином горизонте бытия; и в рамках христианской онтологии, это влечет весьма существенный тезис: *источник субстанциальности, а с нею и субстанциальной идентичности человека, есть Бог*. Начиная с Ренессанса, эта необходимая предпосылка классической модели часто оспаривалась или предавалась забвению, отодвигалась на задний план, но она прочно существует, и в нынешнюю эпоху кризиса классической метафизики и антропологии о ней заново напомнила обнажившаяся жесткая связь между философской судьбой Бога и Человека. Делез дал ей сжатую, но по сути исчерпывающую формулировку: «Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?»<sup>4</sup>

С этим вопросом Делеза мы уже переходим к теме об исторической судьбе модели субстанциальной идентичности. Как говорилось выше, в минувшем веке эту модель нашли не отвечающей реальности. Она составляла часть антропологической концепции, которую мы называли «человеком Аристотеля-Боэция-Декарта», и этот человек приказал долго жить. Философским ядром концепции служили идеи человека-субстанции и человека-субъекта, и обе они сегодня оказались отвергнуты. Критика этих идей развернулась еще в конце XIX в., в творчестве Ницше, Бергсона, Соловьева; затем она была продолжена в феноменологии Гуссерля, психоанализе, структурализме. Левинас в своем критическом анализе разобрал возможность наполнить субстанциальность человека иным содержанием, отдалив ее от субстан-

<sup>4</sup> Он же. Фуко. М., 1998. С.168.

циальности вещи и приписав ей предикаты, отличающие сознание и личность: в его трактовке основу субстанциальной идентичности составляют знание и свобода; именно они образуют то ядро, которое может сохраняться и пребывать аутентичною цельностью, не затрагиваемой силами и стихиями становления, множественности, изменчивости. Однако спасти классическую модель не удастся и таким путем. Выводы современной мысли категоричны: сознание, Я, свобода не обладают природой субстанции и их нельзя адекватно выразить этим понятием, как ни пытайся его модифицировать или обобщать. Такие выводы — органическая часть результатов того «преодоления метафизики», что, начавшись с Кьеркегора и Ницше (кем брошен был и сам лозунг «преодоления»), стало магистральным руслом философии XX в. Мысль постструктурализма и постмодернизма подвела итоги этой работы, нередко в вызывающей и заостренной форме, и самую популярной из этих форм стала серия тезисов–смертей: смерть Бога (объявленная еще Ницше) — смерть субъекта — смерть Человека... Об этих громких открытиях — или закрытиях — современной мысли написаны горы, но при всем том, их существенные аспекты, касающиеся проблемы идентичности, остаются, как правило, недопоняты и недораскрыты. В очередной интенции мы попробуем с ними разобраться.

#### ***4. Мытарства идентичности***

«Во многих местах отмечаются резкие перебои с идентичностью».  
*(Из прессы)*

Выписывание азбуки идентичности привело нас, как и положено, к азбучным выводам: во-первых, в своих истоках и основаниях концепция или конструкция (само)идентичности человека определяется онтологией, представлениями об инобытии, о Боге; во-вторых, «преодоление метафизики» в европейской мысли XX в., радикально изменив облик философии, должно сказаться столь же радикальными изменениями во взглядах на идентичность. Философские перемены можно считать, в целом, выражающими один главный факт: исчезновение

определенного философского дискурса и модели реальности, которые многие века находились в основе западного мышления. Весьма упрощая, можно разделить эту основу на элементы, восходящие, соответственно, к Платону и к Аристотелю. Первые включают, прежде всего, корпус онтологических положений, принципов европейского идеализма, вторые же — эссенциальные категории и принципы организации философского дискурса, превращающие этот дискурс в своего рода «алгебру сущностей». И вновь упрощая, можно считать, что в первой половине XX в. философский процесс принес, по преимуществу, кризис первой части, оснований идеализма, а во второй половине — второй части, оснований эссенциализма.

Для нас важна сейчас судьба онтологической модели, идущей от платоновского «мира идей», через Плотина и псевдо-Ареопагита, к Николаю Кузанскому, Лейбницу и классическому немецкому идеализму. Наиболее кратко можно охарактеризовать эту модель как «панентеистскую»: панентеизм — философская позиция, стоящая на концепции «мира в Боге», то есть предполагающая, что все здешние вещи и явления, и мир в целом, наделены Богопричастною сущностью и, стало быть, в сущности своей санкционированы Богом. Не столь трудно проследить, что этот панентеистский тип онтологии служит основанием не только для субстанциальной идентичности, но и для всех дискурсов традиционного христианского мировоззрения, опирающихся на понятие идеальной или богоустановленной нормы (норм): классической эстетики, нормативной этики, ценностной философии культуры, теории государства и права... На Западе, где привыкли отождествлять Европу с Западной Европой, а христианство — с Западным христианством, данный тип отождествлялся с христианской онтологией как таковой, и кризис его воспринят был как глобальный кризис христианского мировоззрения (подобное восприятие стоит, в частности, и за тезисом о смерти Бога у Ницше). Однако в действительности панентеизм вовсе не представляет собой единственно возможную христианскую позицию в онтологии. Это принципиально для нашей темы: в другом русле (которое издавна существовало в Восточном христианстве, хотя, увы, оставалось мало развито в философском плане) возникает и другое решение проблемы идентичности.

В последние десятилетия, сначала русские (эмигрантские), а затем

греческие православные богословы развили сильную и убедительную трактовку Божественного бытия как «личного бытия-общения», в котором между тремя единосущными Лицами-Ипостасями осуществляется непрестанная и совершенная взаимоотдача бытия. Эта бытийная динамика или икономия характеризуется византийским богословским понятием «перихорисис» (обход по кругу) и рассматривается как внутреннее определение совершенных любви, личности и общения — каковые фундаментальные понятия выступают здесь как тождественные друг другу. Совершенная личность (Ипостась), понимаемая описанным образом, наделена и совершенной самоидентичностью: в совершенном отдании и совершенном принятии бытия она осуществляет собственное самоуважение во всей его полноте. Ясно, что возникающая здесь *тринитарная модель самоидентичности* отлична от субстанциальной модели: это — новый род идентичности, динамический и характеризующий личное бытие в его специфическом отличии от бытия вещного (тогда как статичная субстанциальная идентичность «человека Аристотеля-Боэция-Декарта» не отражала этого отличия, характеризуя человека по аналогии с вещным бытием). Надо только оговорить, что перихорисис как принцип онтологической динамики отнюдь не есть «процесс в Боге»; он — некое динамическое равновесие, а точнее — специфически инобытийное энергичное отношение, стоящее вне присущих эмпирическому бытию способа темпоральности и оппозиции статики и динамики.

Но тринитарная идентичность — свойство Божественного бытия и Божественной Личности (Ипостаси). Что же до эмпирического человека, то в православно-патристическом понимании, сам по себе, в собственной (тварной падшей) природе он не обладает ни личностью, ни (само)идентичностью; однако он обретает первую, а с ней и вторую, по причастию: в той мере, в какой приобщается Богу и Божественному бытию. В нашей первой беседе мы описали, как мыслится это приобщение: оно ищется человеком на пути Спасения, наиболее чистой, максималистской формой которого служит Духовная Практика как альтернативная антропологическая стратегия, ориентированная к мета-антропологическому телосу обожения. Теперь процесс практики предстает в новом аспекте, как путь обретения личности и идентичности — путь воипостаживания, лицетворения, на языке

православной мысли. Проблема идентичности снова наконец связывается с темой Альтернативы: именно альтернативная стратегия Духовной Практики оказывается путем и способом обретения идентичности для тварного человека, изначально имеющего не готовую идентичность, но лишь ее залог и возможность. Мы обнаруживаем, что парадигма Духовной Практики несет в себе новое решение проблемы идентичности: (само)идентичность утверждается как тринитарная идентичность, предикат личного (ипостасного) бытия-общения; человеку же сопоставляется *модель энергийного обретения тринитарной идентичности*. В контексте истории проблемы, такое решение выглядит оригинальным и бескомпромиссным. Западные решения почти все сводились к попыткам найти в эмпирическом бытии такую инстанцию, которая могла бы выполнить роль места, локуса идентичности, ее носителя. Испробованы были многие варианты — по большей части, разные концепции *Я* — но все они несли в себе те или иные противоречия; отыскать безупречного носителя идентичности не удавалось. Восточнохристианский дискурс отказывается множить эти попытки и признает, что такового носителя принципиально не существует в эмпирическом бытии — он существует лишь как мета-антропологический телос особой стратегии человека.

Из специфических категорий личного бытия, особую важность для проблемы идентичности имеет *общение*, или *диалогическое общение*. Это та форма, которую принимает отношение Одного и Иного в сфере личного бытия: здесь «Одно» — личность (Ипостась), «Иное» — другая личность, «Другой», и отношение их — совершенное общение как полный взаимообмен бытием, в котором Другой выступает как «диалогический партнер». В сфере же человеческого существования реализуется несовершенное общение: не достигая глубины взаимообмена бытием, оно принимает формы разной степени неполноты, крайняя из которых — простой обмен информацией. Однако ценнейшим свойством человеческого общения является его способность к спонтанному самоуглублению: оно имеет тенденцию не сохранять исходную форму, но усиливаться и расширяться, захватывая все новые измерения, выстраивая лестницу форм-ступеней, идущих от обмена информацией к обмену все более личными содержаниями. Эта лестница ступеней общения ведет в направлении к совершенному обще-

нию, перихорисису<sup>5</sup>, но, разумеется, не может его достичь. К нему ведет иная лестница — лестница ступеней Духовной Практики, и она также представляет собой углубляющееся диалогическое общение, но только общение иного рода — общение Человека и Бога в молитве, Богообщение. Есть, таким образом, три разные парадигмы общения, которые важно не смешивать: ипостасное общение-перихорисис как совершенная полнота общения, или же общение как категория онтологии — эмпирическое межчеловеческое общение, способное к ограниченному углублению, — и, словно мост меж ними, молитвенное Богообщение в Духовной Практике, способное к углублению до обожения<sup>6</sup>. Но общее между ними в том, что в силу универсальной логики Одного и Иного, каждая парадигма общения порождает некий род (само)идентичности. Эта ключевая роль общения усиленно акцентируется современной диалогической философией. Бубер, Левинас, Бахтин, за ними еще многие, утверждают согласно: *базовый процесс формирования идентичности человека есть диалогическое общение*. К этому же руслу можно отнести ряд концепций христианской экклезиологии: Церковь как мистическое Тело Христа, скрепляемое таинством Евхаристии, есть также источник идентичности для своих членов. Естественно возникающее здесь понятие *евхаристической идентичности*, ядро которого — общение в таинстве, неявно представлено уже в учении о соборности у Хомякова, а явно — у многих богословов XX в., как православных (Н. Афанасьев, А. Шмеман, митроп. Иоанн Зезюлас), так и католических (А. де Любак, И. Конгар и др.).

Вся эта линия в трактовке идентичности специфически связана с христианской концепцией личности и с христианской (исихастской) реализацией парадигмы Духовной Практики, основанной на прин-

---

<sup>5</sup> Руссифицируясь, данный термин неизбежно меняет свой женский род на мужской.

<sup>6</sup> Виртуальное общение в Сети можно считать как разновидностью эмпирического общения, так и самостоятельной парадигмой; но, вне зависимости от этого, суть его противоположна парадигме общения в Духовной Практике: если второе есть возведение эмпирического общения к бытийному, то первое — его низведение к еще более неполной, недоовощенной, почти иллюзорной форме. Не исключено, впрочем, и появление неких компенсирующих факторов, неких своих нюансов, оживляющих эту форму; для окончательной оценки дело требует более подробного анализа.

ципах синергии и обожения. Прежде, говоря о парадигме Духовной Практики, мы не отмечали различий между ее разными воплощениями, но теперь это сделать необходимо — в проблеме идентичности различия выступают с крайнею резкостью. Это вполне понятно. Тринитарная идентичность есть, разумеется, специфическое свойство телоса христианской практики; и для всякой духовной практики ее мета-антропологический телос является конститутивным элементом, определяющим все ее отличительные особенности. Мы здесь не можем развивать общую классификацию практик в соответствии с их телосом, однако никак нельзя не сказать, что в аспекте идентичности практики образуют весьма поляризованный спектр, на одном полюсе которого — модель идентичности, отвечающая телосу христианской (исихастской) практики, на другом — позиция, отвечающая телосу практики буддийской, т.е. состоянию нирваны. Эту последнюю позицию мы не назвали «моделью идентичности», поскольку за нирваной усиленно утверждается совершенная несообщаемость, невыразимость, неопикуемость, и буддийские тексты принципиально не дают дискурсивных разработок предикатов нирваны, в том числе, и ее отношения к предикату идентичности. Но, несмотря на эту, говоря христианским языком, сугубо апофатическую установку, вполне ясно, что позиция буддизма — это позиция анти-идентичности. В нирване нет ни малейшего места ни для статической (субстанциальной), ни для динамической (тринитарной или иного рода) идентичности. Резкое и всецелое отрицание субстанциальности во всех ее видах — субстанциальной идентичности, души, субъекта... — ядро и корень буддизма, самоопределявшегося по оппозиции брахманизму с его субстанциалистскими базовыми концепциями атмана и Пуруши. Динамичность же, всякая и любая, изгнана из нирваны, главный и определяющий принцип которой — полное прекращение всякой процессуальности, динамики и полное отсутствие внутренних разделений и различий. Вместе со всем прочим, данный принцип исключает и инобытийную динамичность перихорисиса, являя собою крайний предел прекращения, растворения, исчезновения всей деятельностной стихии, всех проявлений и различий, вплоть до различения бытия и небытия, самой нирваны и сансары.

Сделанное уточнение влечет другое. В многообразии духовных

практик, исихазм и буддизм выделяются не только полярностью своих телосов, но и важными общими чертами, отчего стоит сказать полней об их отношениях — актуальных, к тому же, в нынешней духовной ситуации. Буддизм (прежде всего, тибетский тантрический буддизм) и исихазм — наиболее глубоко отрефлектированные мета-антропологические стратегии; они построены на наиболее выверенных методиках организации, проверки и истолкования духовного опыта. Зоркость и методичность этих стратегий, купно с общею принадлежностью парадигме Духовной Практики, не могли не повлечь существенных совпадений в их видении реальности. Они дают сходную феноменологическую дескрипцию наличного бытия и эмпирического человека, рассматривая последнего как энергийное и потокообразное сущее — последовательность моментальных энергийных конфигураций, не заключающих в себе никакого субстанциального субъекта, никакого принципа личности или (само)идентичности, но все же несущую некие элементы структуры и упорядоченности<sup>7</sup>. Можно разглядеть, хотя бы отчасти, каковы именно эти элементы, из которых складывается образ «энергийного человека». Хотя, как подчеркнуто, здесь нет субъекта, однако субъект, как чеширский кот, оставил здесь некие следы.

Ключ к следам — в слове *опыт*. У «энергийного человека» есть опыт, и есть способности и активности, позволяющие ему собирать этот опыт и довольно многое делать с ним; и это значит, что, не будучи субъектом, он тем не менее выступает как центр (точка, локус) и как принцип собирания, интеграции опытных данных: говоря кратко, как «точка зрения». Это и есть оставшийся «след субъекта»: не улыбка, как у кота, но взгляд, «оптика» субъекта, определенный угол,

---

<sup>7</sup> Было бы поспешным сказать, что в этом энергийном видении человека выражается восточный взгляд, в отличие от субстанциалистского и эссенциалистского западного взгляда. В индийской мысли буддизму предшествует субстанциалистское учение брахманизма; в китайской традиции присутствуют также оба типа учений, субстанциалистский конфуцианизм и энергийный даосизм — и в свете этого, наличие в христианстве «субстанциалистского» (сравнительно) католичества и «энергийного» православия говорит не о противопоставленности, а, напротив, о параллельности духовных миров, универсальности их важнейших структурных особенностей и *ergo* — о единстве разума Человека.

под которым представляется реальность, определенные способы и принципы объединения и упорядочения опыта. Все перечисленное вкуче объемлется в феноменологии понятием «субъектная перспектива». В современной философии все эти следы часто обозначаются термином «субъективность» или предпочтительней (ввиду лишних коннотаций этого термина) «субъектность»; часто они также относятся к концепту «Я», выступающему как «чистое Я», то бишь как род матрицы, ненагруженной содержаниями, могущей быть и гуссерлевым феноменологическим Эго, и «энергийным человеком». В итоге, эпистемологическая ситуация философии после «смерти субъекта»<sup>8</sup>, а также и энергийной антропологии может быть резюмирована в формулах: «Нет субъекта, однако есть субъектность», или же «Я есть субъектность, но не субъект». Это — емкие формулы, за которыми уже довольно отчетливо сквозит некий образ внесубъектного человека. Опытный материал и его анализ в духовных практиках с высоко развитыми методиками организации опыта позволяют убедиться, что эти практики действительно обладают в своем аппарате субъектной перспективой<sup>9</sup>. При всех своих кардинальных различиях, исихазм, говорящий о «райской лестнице» восхождения человека к энергийному обожению, и буддизм, говорящий о человеке — потоке дхарм, структурированном на пять скандх, равно реализуют энергийную антропологию «субъектности без субъекта».

Но далее обе стратегии расходятся, принимая диаметрально разные установки по отношению к энергийному человеку. Ориентируясь к телосу личного бытия-общения, христианская практика стремится к соработничеству с энергиями этого бытия (синергии), в ходе которого энергийные структуры человеческого существа трансформируются уникальным образом — ступенчато восходят к совершенному соединению с Божественными энергиями. «Субъектность» же лицетворится и возводится, претворяется в личность со всею полнотой идентичности. Ориентируясь к телосу нирваны, буддийская практика стремится

---

<sup>8</sup> См. разностороннее обсуждение этой ситуации в сборнике: «Who comes after the Subject?» Ed. by E.Cadava, P.Connor, J.-L.Nancy. N.-Y.1991.

<sup>9</sup> Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной Практике и в феноменологии Гуссерля проделан в нашей книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998).

к прекращению всех аффективных проявлений, в ходе которого энергетические структуры человеческого существа трансформируются также уникальным образом — ступенчато нисходят к уничтожению, более полному чем физическая смерть, обрывающему кружение сансары и уж заведомо исключаящему личность и идентичность. «Субъектность» со всеми ее начатками идентичности растворяется в Ничто. Эти две установки — чистое воплощение двух типов религиозности, отвечающих религии космоса и религии личности. Пред нами — бытийная бифуркация, онтологический выбор, причем этот выбор стоит вне оппозиции Истинное — Ложное: предмет выбора — отнюдь не «предмет», суждения о котором могут быть истинны, либо ложны, а бытийная стратегия с открытым, непредрежденным исходом. Ответ станет известен в конце: только сам исход, когда он наступит, — выявит, «обличит» смысл всего пути, став, тем самым, Страшным Судом. Страшным, ибо ни в чем нельзя уж будет изменить ни иоты.

Стоит заметить также, что в духовной ситуации наших дней сложились определенные факторы, благоприятствующие буддийскому выбору. Буддизм начинает с того же, чем заканчивает на сегодня постмодернизм: с усиленного и полемического (в противовес, соответственно, брахманизму или западной классической метафизике) утверждения смерти субъекта, иллюзорности всех субстанциальных опор и основ, с утверждения безличного человека, видимого как поток состояний. В Восточном христианстве отнюдь нет этого пафоса негации: здесь также отсутствует субстанциальный субъект, но он отсутствует изначально, и никакой драматической смерти его не происходило; напротив, здесь царит пафос Новой Жизни, открываемой Событием Христа. В итоге, возникает взаимное притяжение и избирательное родство, *Wahlverwandschaft* двух танатоцентричных дискурсов: для постмодернистского сознания буддизм легко видится как естественный дальнейший шаг, как прямой путь углубления достигнутого и пережитого опыта. Живые примеры сегодня изобилуют вокруг нас, заставляя вспомнить прогноз Карла Юнга: в исторической перспективе, важнейшей чертой XX века окажется выход буддизма в западную культуру.

Однако буддийская тяга к анти-идентичности — заведомо не самая массовая и не ведущая в «тяжбе борющихся качеств» современ-

ного сознания. Раскрыв связи проблемы идентичности с Духовной Практикой, мы можем сделать и общий вывод о том, что источником идентичности человека является Антропологическая Граница. Отсюда, проблема идентичности выступает как определенный аспект темы о стратегиях Границы (альтернативных стратегиях), и судьбы этой проблемы определяются судьбами Альтернативы. В прошлой беседе мы выделили некоторое решающее явление в современной ситуации Альтернативы, назвав его «онтической редукцией»: оно состоит в размножении и господстве стратегий, реализующих не онтологическую, а всего лишь онтическую Альтернативу. Главные виды таких стратегий суть паттерны безумия (стратегии, индуцируемые из бессознательного) и виртуальные практики; и нетрудно увидеть, что те и другие, действительно, порождают свои модели «онтически редуцированной» идентичности. Закономерным образом, им присущ ущербный или искаженный характер: идентичность, осуществляемая в паттернах безумия, отвечает расколотому, лишенному связности сознанию; в виртуальных же практиках осуществляется, точнее говоря, не модель идентичности, а тот или иной род отсутствия, недостачи идентичности — в соответствии с нашей общей трактовкой виртуального опыта как опыта привативной (недоволенной, недостроенной) антропологической реальности. Но эти ущербные формы дают, вместе с тем, простор для вариаций и комбинаций, для запутанных, нередко опасных и жестоких, современных игр идентичности. С ними напрямую связаны, скажем, пирсинг и боди-арт, актом обретения или удостоверения самоидентичности — разумеется, редуцированной — может оказаться любой акт трансгрессии, до террористического акта и самоубийства включительно; и т.п. В сегодняшней масскультуре подобные стратегии идентичности подаются как банальность; в СМИ привычно мелькают заголовки в духе, скажем, вот этого: «Дело Чикатило: преступление как путь к идентичности».

Имеется и еще одна, притом самая распространенная, модель онтически редуцированной идентичности: общеизвестная «групповая» или «партийная» идентичность, обретаемая в итоге (само)идентификации — акта или процесса, в котором человек делает своим полным и исчерпывающим определением принадлежность к той или иной эмпирической людской общности — нации, партии, кружку, секте... Такая

модель есть, со всей очевидностью, псевдо-идентичность, поскольку человек, независимо от собственного желания, репрезентирован в ней лишь некой частью. Ввиду огромной массовости этой модели, и литература и кино в изобилии изображали таких индивидов, добровольно участивших себя, — можно вспомнить тут хотя бы бесчисленные образы революционеров. Философское содержание данной темы бедно, но в социокультурном и социоантропологическом плане тут разнообразный и важный материал. К примеру, существуют определенные свойства, параметры, которые придают сообществам высокую способность формировать идентичность (редуцированную, конечно): такой высокой способностью наделены, в частности, криминальные и маргинальные сообщества, группы в экстремальных условиях. В предельном случае, полную идентификацию способна создать ячейка из двух человек, как это с блестящею убедительностью показывает «Бонни и Клайд». Весьма поучительно также, что групповая идентичность может прививаться насильственно, нормативно-приказно, под давлением, и опыт истории заставляет подозревать, не самый ли это эффективный путь к идентичности. Это лишь малая часть вопросов, рождаемых групповой идентичностью. Нетрудно понять, какие формы полноценной, онтологической идентичности подвергаются в ней редукции. Ближайшим образом, это евхаристическая (соборная, церковная) идентичность: группа, служащая для (само)идентификации, выступает как онтическая редукция или симулякр Церкви; границы же группы — своего рода симулякр Антропологической Границы.

Сравнительно с неурезанной, онтологической идентичностью человека, редукции идентичности обладают одной особенностью, играющей важную роль в современном обществе: они порождают специфический феномен «меньшинств» и тип «меньшинственного» самосознания. Прежний человек, будь то подвижник или любой «раб Божий», в своей самоидентичности, самосознании был — просто человек, не более и не менее. Его идентичность имела мета-антропологический источник, а мета-антропологическое соотносимо с антропологическим как таковым, в целом. «Раб Божий», обычное иудеохристианское самоназвание Человека, — не менее смелое утверждение достоинства Человека, чем вся риторика Ренессанса: оно означает, что Человек определяется одним только Инобытием — и ничем мень-

шим, ничем из всего сущего. Поэтому человек в Духовной Практике, вне зависимости от масштабов своей традиции, был репрезентант (все)человеческого в его ориентации к мета-антропологическому телосу, а отнюдь не репрезентант группы, составляющей традицию. Но человек с редуцированной идентичностью, источник которой — некая сфера сущего, в своем самосознании — репрезентант лишь некоего «меньшинства», группы носителей данной идентичности. Определяющее отношение для такого «меньшинственного» самосознания — это отношение или отношения с другими, соседними меньшинствами. Ввиду сосуществования в ограниченном пространстве, в таких отношениях неизбежно превалируют элементы конфликта, столкновения интересов, борьбы за ресурсы всякого рода. И когда редуцированная идентичность всех видов становится господствующей формой идентичности, происходит *меньшинизация* человечества, его превращение в набор междоусобствующих меньшинств — в их свору, погруженную в перманентную свару. Успела обойти мир шутка — или трезвый прогноз? — о том, что Третья мировая война будет меж лесбиянками и лилипутами. Выбор меньшинств в шутке заменим по вкусу. Так вышло, что я пишу эти строки в Белграде, где, возвращаясь из центра в особнячок для гостей Института Физики, каждый день вижу гигантские граффити на путепроводе:

NACISTI I PEDERI ODJEVITEZ!

Подпись: PANKI.

Конечно, между меньшинствами существуют также и элементы общности, тенденции сближения. Для придания им доминирующей роли, для поддержания лада между меньшинствами изобретена специальная дисциплина, именуемая политической корректностью. Это радует. Мы успокаиваемся за человечество и только в заключение хотим взглянуть, какие же формы общности бывают в мире меньшинств. У человека с онтологической идентичностью сферу общего составляло «высшее назначение», мета-антропологический вектор человека (отношения разных духовных практик непросты, и мы не будем пытаться в двух строках их раскрыть; однако за счет мета-антропологического вектора, они принципиально иной природы, чем отношения враждующих меньшинств, и взаимные распри духовных

традиций — безошибочный показатель их редукции). Но у человека с онтической, редуцированной идентичностью его «высшее», его дефиниция и природа, переходит в сферу взаимных различий меньшинств. Общность же теперь конституируется не сверху, а снизу, она — не по «высшему назначению», а по тому, что «есть у каждого», по тривиальному минимуму, нижней черте. Она, грубо говоря, не в том уже, что всем нужен Бог, а в том, что всем нужны унитазы (как пророчески указал Марсель Дюшан). Или психоаналитики, что приблизительно то же. И придать такой общности доминирующую роль, дабы между меньшинствами был лад, значит не что иное как сделать нижнюю черту — обязательной нормой. Рецепт оказывается неожиданно знаком. Мы уже это слышали, только подано было неудачно, с русским раздрызгом: «Цицерону отрезается язык, Шекспир побивается камнями...» Дать шигалевщине импозантное имя политической корректности — такой отличной идее от души позавидовал бы Петр Верховенский.

### ***5. Пластичность человека в пределе и беспределе***

«Заблудился я в небе. Что делать?»

*О. Мандельштам*

Наш цикл интенций движется к концу. Каждой интенции, как легко заметить, не удастся стать полноценным интенциональным актом: в каждой мы успеваем совершить лишь первоначальное усмотрение предмета, слишком беглое и бедное, но еще далеко не добираемся до выстраивания эйдоса предмета, до clara et distincta visio. И все же в купе эти несовершенные узрения постепенно достигают некой отчетливости. Начал выступать и очерчиваться предмет всего цикла: и мы видим, что это — некоторый образ Человека, близкий и древности и современности, но явно расходящийся с классическим и привычным (до сих пор) Субстанциальным Человеком европейской метафизики и культуры. Сжато можно сказать, что этот выступающий образ есть *Энергичный Человек, определяемый Антропологической Границей*; поскольку же Граница понимается также в дискурсе энергии, как совокупность определенных стратегий, практик, паттернов и режимов

активности, то данной формуле равносильна другая: *Энергийный Человек как ансамбль стратегий Границы*.

Нас, разумеется, интересует, что нового несет этот образ, в чем его отличия от образа прежнего, от субстанциальной антропологической модели. Рассматривая Энергийного Человека в ситуации современности, мы отмечали уже немало явлений, не отраженных в прежних антропологических концепциях. Самым существенным из всего подмеченного была «онтическая редукция», феномен вытеснения стратегий, ориентированных к онтологической Границе, к трансформации самого способа бытия человека, — стратегиями, ориентированными к Границе онтической, выводящей не к Инобытию, а лишь к иным сферам сущего. Однако надо заметить, что онтическая редукция отнюдь не является непременной чертой Энергийного Человека; энергийная модель всего лишь дает удобный язык для описания этого феномена. Сама же по себе онтическая редукция есть черта современности; хотя в малой мере с нею были знакомы и прошлые эпохи, но, скажем, в даосской или исихастской энергийной антропологии мы не найдем никакой речи о ней. Если же поставить вопрос о специфических отличиях Энергийного Человека от Субстанциального Человека, то мы увидим, что пока узнали о них совсем немного, причем, в основном, в общефилософской части — в проблеме идентичности, в отношениях к бытию и сущему. Меж тем, самые выпуклые и наглядные отличия в иной сфере. По самому смыслу субстанциальности, с отказом от субстанциальной модели должна радикально сокращаться область устойчивого, незыблемого в человеке, того что всегда и неотъемлемо ему присуще; и напротив, должны столь же радикально расширяться пределы изменчивости человека. За счет отсутствия субстанциального ядра, Энергийный Человек наделен заведомо большей способностью к изменениям, и это возрастание изменчивости не может не выливаться в ощутимые, масштабные проявления. Оно, следовательно, и должно быть самой заметной отличительной чертой энергийной модели человека. Попробуем рассмотреть эту черту пристальней.

Есть множество понятий и терминов, выражающих способность к изменениям: помимо изменчивости — трансформируемость, вариативность, эластичность, текучесть, гибкость, протеичность, пластичность... Из них именно пластичность кажется наиболее пригодной,

адекватной в антропологической сфере. Это одновременно техническое и эстетическое понятие, свойство материала и свойство художественного предмета, — человек же является и тем и другим. Есть и более важный момент. По смыслу, пластичность — не то же самое что просто изменчивость как таковая, ни от чего не зависящая, полностью произвольная и не знающая никаких ограничений. Пластичным мы называем предмет, который способен меняться, трансформироваться легко, в широких пределах, однако при этом — *оставаясь самим собой*; если предмет попросту перешел во что-то иноприродное, не имеющее ни внешней, ни внутренней связи с прежним, мы не станем приписывать ему качество пластичности. Иными словами, пластичность есть такой род изменчивости, в котором изменчивость сопряжена с неким противоположным началом, сдерживающим и ограничивающим ее, полагающим ей пределы. И ясно, что изменчивость человека именно такого рода. Идет ли речь о субстанциальном или энергийном человеке, но изменчивость его — это изменчивость *человека*, она включает такие изменения, в которых он *остается человеком*, сохраняет некое качество «человечности». Сразу приходит мысль, что это сохраняющееся качество не что иное как идентичность; однако наш разбор идентичности в прошлых беседах показал, что идентичность человека — свойство без отчетливого определения, имеющее целый ряд видов, форм — и априори мы вовсе не можем утверждать, что любые возможные изменения человека сохраняют незатронутую его идентичность. Правильнее поэтому более общая позиция: считать, что идентичность человека является не пределом его пластичности, а скорей принципом, разделяющим все происходящие с человеком изменения на два рода — соответственно, сохраняющие и не сохраняющие его идентичность. Как мы увидим, это деление играет первостепенную роль в картине сегодняшних антропологических изменений.

Итак, вопрос о специфических отличиях Энергийного Человека приводит к анализу его пластичности — сравнительно с пластичностью Человека Субстанциального. Чтобы понять природу и пределы этой пластичности, следует привлечь, прежде всего, категорию *формы*, которая связана с пластичностью еще тесней, нежели категория идентичности. Вне технического контекста, понятие пластичности до сих пор относили к сфере эстетики, где оно рассматривается как пре-

дикат формы. Отправляясь от этой привычной трактовки, будем соотносить пластичность человека с формой, как она выступает в антропологии. В двух антропологических моделях тогда будут фигурировать, соответственно, *пластичность энергийной формы* и *пластичность субстанциальной формы*. Антропологическая форма в субстанциальной модели — обычная аристотелева форма, служащая выражением определенной сущности (эссенциальная форма). По основным свойствам она не отличается от эстетической формы и, соответственно, связанная с ней антропологическая пластичность сохраняет основные свойства формы в классической эстетике Винкельмана–Лессинга. В сегодняшнем искусстве трактовка формы, равно как и трактовка пластичности, ушли неизмеримо далеко от этой классической модели. Стало, в частности, архаикой деление на искусства пластические, пространственные, и непластические, временные; от кубизма и футуризма к перформансу и видеоарту идет, нарастая, непрерывная тенденция изобразительности сделать своей материей время, своими предикатами динамику и движение; звук, напротив, стремится стать пространственным, и т.д. и т.п. И это значит, что из искусства — а следом за ним и из искусствознания — уходит концепция статической и эссенциальной формы, сменяясь формой динамической и энергийной (в кино же, разумеется, форма изначально не могла быть иной). Такую смену, без сомнения, обуславливают перемены в самой реальности, и среди них решающую роль (в свете «антропологического поворота») играют перемены антропологические. Однако антропология сегодня — отсталый дискурс, в котором и язык, и идеи фатально отстают от реальности меняющегося человека. Как мы уже сетовали в прошлых заметках, здесь до сих пор отчасти еще бытует старая модель, отчасти же муссируется в разных аспектах ее крах, меж тем как основательной замены ей нет.

Основные отличия пластичности энергийной формы связаны с судьбой *нормы*. Эссенциальная форма с необходимостью ассоциировалась с нормой и имплицировала нормативные дискурсы: она есть выражение сущности, а всякое соотношение на уровне сущностей, согласно самим Аристотелю и Платону, отражается во всех эмпирических реализациях этих сущностей, т.е. является для них нормативным, задает априорную (что значит внутреннюю и безусловную, а не

конвенциональную) норму. Разумеется, эта нормативность дискурса никак не равносильна его тоталитарной принудительности; в искусстве от века известна тонкая диалектика отношений между началами нормы, канона и творческой свободы (из массы сказанного об этом напомним одного Флоренского: «В канонических формах дышится легко»). И тем не менее есть самая принципиальная грань между дискурсами нормативными и ненормативными; энергичная же форма порождает именно последние. С этой формой не ассоциируется никакой нормы или норм. В отличие не только от винкельмановских, но и от платоновских концепций, в дискурсе энергии, порождающем понятие энергичной формы, нет никакой «идеи-сущности», которая бы «воплощалась в явлениях». Энергичная форма человека конституируется не сущностью, а телосом антропологической стратегии и представляет собой некую единственную, уникальную конфигурацию всех энергий человеческого существа, диктуемую данным телосом. Поэтому для нее нет ни априорных норм, ни всеобщих законов и она не имплицитно подразумевает никаких нормативных дискурсов. Следствия из этого достаточно кардинальны. По отношению к структурам субстанциальной модели, энергичная форма означает нарушение, если не прямое уничтожение, снятие всех их законов. Эти структуры следуют древней трихотомии человека, без существенных изменений сохраняемой в субстанциальной модели; и в каждом из разделов трихотомии, в духовной, психической и физической сфере, переход от субстанциальной (эссенциальной) формы к энергичной несет драстическое возрастание пластичности человека.

В сфере духовной новый диапазон пластичности, быть может, особенно выпукло проявляется в этике. Понятно, что с субстанциальной моделью был связан нормативный этический дискурс, предполагавший сакраментальный Кантов (или Конфуциев) «нравственный закон в нас» и строивший этику на основе абсолютных законов и норм. Опыт современности (еще даже не постсовременности) был осознан самым широким сознанием как находящийся в кричащем противоречии с таким дискурсом, и после Второй мировой войны это сознание противоречия выразилось в серии вопрошаний: «Как возможно богословие — культура — любые гуманистические ценности — после Освенцима?» По смыслу, такие вопрошания значили: не является ли

пережитый опыт, квинтэссенция которого есть Освенцим, доказательством полного краха, банкротства всей этики как таковой? Бесспорным было, что этот опыт несовместим именно с нормативной этикой, этикой абсолютных нравственных законов; так что в итоге, вопрос сводился к тому, существуют ли альтернативы подобной этике. Ответ на такой вопрос сегодня амбивалентен. Готовой альтернативной этики, столь же развитой, разработанной на языке европейского сознания как традиционная западная нормативная этика, до сих пор нет. Однако издревле существуют иные принципы построения этики, иные типы этического дискурса, обладающие не меньшей онтологической и антропологической универсальностью и обоснованностью.

Главный пример этики иного типа доставляет именно этический дискурс, отвечающий энергийной антропологии. Что это за дискурс, как он возникает и строится? В наших терминах, человек здесь — «ансамбль стратегий Антропологической Границы»; Границу же образуют три ареала — духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики (имеющие меж собой перекрытия — «гибридные топики»), каждому из которых отвечает определенный тип антропологических стратегий. Духовные практики, отвечающие онтологической Границе, конституируются мета-антропологическим телосом и в силу этого являются *полномерными* антропологическими стратегиями, охватывающими все уровни и все измерения человека. Поэтому каждый мета-антропологический телос является, в числе прочего, также и порождающим принципом аутентичного, универсального этического дискурса. Напротив, виртуальные практики и паттерны безумия, отвечая онтической Границе и не имея мета-антропологического телоса, являются, как мы не раз убеждались, стратегиями частной или ущербной самореализации человека; в частности, они не могут породить универсальный этический дискурс, а порождают лишь ущербную этику расколотого сознания, либо недоактуализованную, недействительную «виртуальную этику».

Итак, в энергийной модели человека возникают свои полноценные типы этики, отвечающие духовным практикам (и не вполне полноценные, отвечающие другим ареалам Границы). Мета-антропологический телос практики необходимо имеет этическое измерение и выступает как производящий принцип этического дискурса. Как мы

видели, это — заведомо не- (или же сверх-)нормативная этика, отличная от этических систем Запада: *основанием дискурса здесь служит не система сущностных положений, но энергийная связь с телосом*. Здесь нет ни норм, ни законов, и потому широкий простор для парадоксальных стратегий, каковы, скажем, юродство или многие формы дзена. Основные примеры таких дискурсов — буддийская этика космоса, конституируемая телосом нирваны, и христианская этика любви в ее православной транскрипции — как этика, конституируемая телосом обожения. В подобной этике, лишенной «нравственного закона», не может возникнуть «проблемы Освенцима»: пластичность Энергийного Человека столь велика — и отсюда, принципы энергийной этики столь широки — что наличный опыт, включая любой опыт современности и постсовременности, заведомо не войдет в противоречие с этими принципами. Вот что утверждают они: если человек — вне особого режима держания связи с телосом (т.е. вне стратегии духовной практики), то, выпадая из этой связи, он выпадает и из сферы действия этики (энергийной), все ее установки отнюдь не затрагивают его. «Если захочешь погибнуть, никто тебе не противится и не возбраняет», — говорит св. Макарий Египетский (IV в.) в прямом противоречии с Кантом-Конфуцием, но в полном согласии с опытом нашей эпохи. Точно так в субстанциальной модели вне этического дискурса — неживая природа.

Налицо, однако, парадоксальное — или диалектическое — сочетание универсального, общечеловеческого существа энергийной этики с ограниченностью ее сферы узкой областью максималистской антропологической стратегии, альтернативной всем стратегиям обыденного существования. При столь узкой сфере, данная этика сама по себе не может выполнять социальных функций — а их принято считать среди главных для всякой этики как таковой. Но в обществах, где наряду со сферой духовной практики существует и русло религии спасения, ориентированной к тому же мета-антропологическому телосу, традиция духовной практики распространяет свое воздействие на это широкое русло. Данное воздействие также носит не нормативный характер, а энергийный, подобный излучению: это — непосредственное влияние живых лиц, тех участников традиции, что оказываются посредниками между ней и окружающим обществом. Своим

личным общением и примером, излучением личности, эти посредники создают живой механизм или лучше, личностную среду трансляции, трансляции энергийных дискурсов духовной практики — вовне, в широкую среду неальтернативных обыденных стратегий. Классическим примером такой *личностной среды трансляции* служило русское старчество, в излучении которого транслировались энергийные дискурсы исихастской аскезы и, прежде всего, ненормативная — или лучше сказать, сверхнормативная — этика любви Христовой. В субстанциальной модели ее нормативные дискурсы тоже нуждаются в трансляции, в «доведении до каждого», но здесь механизмы трансляции также нормативны и имперсональны: будь то «заповеди чучхэ» или «права человека», они не излучаются, а вменяются. Если же субстанциальная модель разрушена, но одновременно разрушена и личностная среда трансляции ненормативных дискурсов духовной практики, то в таком обществе из всех дискурсов готовней всего усваивается ненормативная лексика.

Конечно, этот экскурс в этику, цель которого лишь показать рост пластичности человека в энергийной модели, сугубо схематичен и огрублен. Два выделенных типа этического дискурса, чисто нормативный и чисто ненормативный, — скорей идеализации, задающие края спектра; в пространстве меж ними располагаются многочисленные смешанные типы. Так, в истории европейского сознания играл немалую роль «естественный человек», весьма искусственно сконструированный деятелями Просвещения. Ему приписывалась этика «природы» — абстрактно-утопический идеал этической гармонии, в которой установки следования собственной внутренней природе, ее телосу (энергийная этика) волшебным образом совпадают с абсолютным нравственным законом (т.е. нормативной этикой). Архаические формы религиозности, фольклорно-мифологическое сознание с его размытой и сливающей оптикой в нашей модели принадлежат к гибридным областям топики Антропологической Границы; соответственно, они продуцируют смешанные этические (и другие) дискурсы, сливающие энергийные и эссенциальные элементы. И этот перечень промежуточных ситуаций легко продолжить.

Пример с этикою типичен: новый диапазон пластичности человека в энергийной модели связан, в первую очередь, с тем, что в этой

модели исчезают все нормативные дискурсы, которыми диктовались пределы пластичности в модели субстанциальной. В отсутствие нормативных рамок человек сразу оказывается текуч, ускользающ, переливчат, неуловим — в том числе, и для себя самого; пластичность Энергийного Человека перманентно грозит выйти из берегов. Однако в системе духовной практики существует и целая сфера специфических методов контроля и интерпретации опыта. В терминах Фуко, эта сфера — «герменевтика себя», составляющая существенный раздел духовной практики как «практики себя»; я же в моих текстах именно эту сферу («внутренним органом») опыта практики. Назначение данной сферы — не в том, чтобы обуздывать пластичность, сузить ее диапазон, но в том, чтобы сделать ее прозрачной, наделив человека средствами координации и навигации в ее пространстве.

\* \* \*

Пора наконец описать это пространство энергийной пластичности. Его общие очертания определяются топикой Антропологической Границы: диапазон пластичности Энергийного Человека очерчивается возможностью его пребывания в ареале духовной практики, ареале бессознательного и виртуальном ареале — как ареалах, исчерпывающих собою Границу. (Наряду с ними, есть, разумеется, обширный мир стратегий обыденного существования; он нас не занимает, ибо, не будучи предельными, эти стратегии не выявляют человека в его основоустройстве). Иными словами, человек — существо, изменяющееся в пространстве, очерчиваемом тремя ареалами. Важно, что это пространство располагается в измерении энергии, бытия-действия: его образуют стратегии, практики, сценарии деятельности человека. Не менее важно, что сама энергия понимается неклассически, не по Аристотелю и Плотину: она не ставится в обычную взаимно-однозначную связь с сущностью (всякая энергия актуализует некоторую сущность, всякая сущность несет определенную энергию), но может быть свободной от сущности, «де-эссенциализованной». За счет этого возрастает отличие энергии от акта: событие, энергия которого не актуализует сущности, отвечает еще не сформировавшемуся, не ставшему, а лишь зачавшемуся акту; это лишь начинательный импульс,

почин, росток или завязь акта, акт-у-корней. Такое понимание энергии ведет, в частности, к признанию существования особой стихии мысли-у-корней, еще не принявшей словесную форму. Так понималась проблема мысли и языка у Выготского, а за тысячу лет до него — в аскезе: созданная ею практическая наука о сознании имела в центре понятие «помысла», отчетливо отличаемое от «мысли» или «акта сознания» и отвечавшее первичному и едва уловимому, дословесному, вообще говоря, зародышу, эмбриону мысли. Здесь очень наглядно выступает радикальное различие энергийной формы и классической пластической формы: по Лессингу, сама сущность пластических искусств в том, что они изображают исключительно законченные, завершенные действия, тогда как ключевой элемент энергийной формы в антропологии — помыслы и всевозможные прочие эмбрионы действий. — Итак, пространство энергийной пластичности — отнюдь не то же что пространство актов, оно несоизмеримо шире него.

Еще более ясно, что это пространство несоизмеримо шире и пространства пластичности Субстанциального Человека, строимого на базе классической формы Аристотеля и Лессинга и очерчиваемого не Антропологической Границей, а нормативными дискурсами всех видов — в логике, эпистемологии, этике, эстетике... Новые пределы пластичности проявляются в массе следствий, начиная с уже отмеченного: они создают прихотливую переливчатость, неудержимую текучесть состояний и характеристик человека. Из других следствий укажем сейчас одно лишь, самое общее. Расширение диапазона изменчивости сужает сферу неизменного; и это тривиальное соображение значит для нас нетривиальную вещь: для Энергийного Человека иной является сфера *общечеловеческого*. Как легко видеть, она не просто сужается в объеме, но и наполняется иным содержанием. В субстанциальной модели она заполнялась на основе тех же нормативных дискурсов. Нехитрая логика «восхождения от частного к общему» без труда увенчивала каждый такой дискурс понятиями настолько общими, что уже всеобщими, и сфера полнилась достойными и возвышенными вещами: там были Благо, Истина, Красота, общечеловеческие ценности, права человека и еще много замечательного, чего столетиями хватало с лихвой на трактаты, эссе и речи гуманистов всех профилей, от властителя дум до милиционера. Для Энергийного Человека все

эти сущности не непременно пустые фикции, но любая из них может быть пустой фикцией (если не является телосом антропологической стратегии, что заведомо возможно), и потому все они не принадлежат к «общечеловеческому». Что же принадлежит, сначала кажется лишь минимумом голой фактичности, близким к идее всеобщей истины по Вернеру и Печорину (помните, «в одно прекрасное утро я умру... в один прегадкий вечер я имел несчастье родиться»). Но затем мы замечаем, что все же есть и некая специфически энергийная общечеловечность. Она рождается именно из отсутствия сущностной общечеловечности, представляя собой как бы оборотную сторону ее недостатка, и эта оборотная сторона есть — *обреченность свободе*. Свободе с трудом мыслимого и чрезвычайно дискомфортного размаха: свободе бессущностного, словно безвоздушного, энергийного пространства о трех ареалах. Отсюда возникает и большее: эта свобода сказывается на фактуре существования, сообщая ему хотя и не сущностные, но совершенно реальные общечеловеческие характеристики. Как свойства фактуры, они странны для философии: окраска, тональность, звук и запах, паттерны необходимости и случайности, как игра светотени... — однако искусство их знает давно. Знал Лермонтов, конечно: начав с отрицания «общечеловеческих сущностей», его герои в самом этом отрицании обретают насыщенную фактуру общения. Отнюдь не утверждая взамен каких-то иных сущностей, они разделяют между собой содержательный и глубокий *опыт лишения*, опыт открытия и переживания мнимости якобы прочных устоев окружающего их мира. В минувшем веке, выявление и утверждение бессущностной общечеловечности — лейтмотив поэзии и эссеистики Ива Бонфуа. В кино, мне кажется, эту стихию совершенней всех передал Антониони. Но философии и антропологии этот иной облик общечеловеческого почти неведом еще. Экзистенциализм, определенно искавший путей к нему, застрял где-то на полдороге.

«Вещи, достигнув своего предела, претерпевают превращение». Эта древняя китайская истина имеет прямое касательство к нашей теме. Мы бегло увидели пространство пластичности Энергийного Человека; но не менее важно — разглядеть пределы этого пространства. Полнота и предел разворачивания пластичности означают — дойти, изменяясь, до самой границы изменения, до самоутраты: претерпеть

превращение, претвориться в Иное. Как явствует отсюда, предел пластичности человека есть достижение Антропологической Границы. Но при этом надо специально оговорить: все время до самого превращения человек должен *оставаться собой*. Иначе кто же будет претерпевать, предел чьей пластичности будет достигаться? будет ли это претворение? Отсюда следует, что полнота и предел, подлинное «исполнение» пластичности человека — это, конечно, достижение Границы («превращение», претворение в Иное), но при этом такое достижение, что в его процессе, на всем пути к превращению, человек в максимальной степени сохраняет идентичность. Какие-то формы идентичности присущи всем ареалам Границы, но лишь в ареале духовной практики у человека в обладании вся цельность и полнота, полнота самосознания, и его акт самоуверенности, установления самоидентичности принимает наиболее полноценную форму. Посему именно в данном ареале достигается подлинный предел пластичности человека. Здесь сам человек, владея своею способностью пластичности (как и всеми способностями), максимально «оставаясь собой», в то же время устремляет собственную пластичность к пределу, самоутрате. Духовная практика оказывается такой стратегией, в которой пластичность и идентичность, полярные силы личности, достигают равновесия, и их противостояние делается сотворчеством. И телос практики, претворение самого способа бытия человека, — общий творческий апофеоз обоих борющихся начал (хотя нельзя забывать, что сама движущая энергия не принадлежит человеку!).

Вспомним, однако, что аспект идентичности в духовной практике связан с ее телосом, и если телос христианской практики означает обретение полноты самоидентичности, то телос буддийской практики означает такую же полноту отрешения от идентичности, анти-идентичность. Прочие дальневосточные практики, в частности, даосизм с его телосом Великой Пустоты, в данном пункте совпадают с буддизмом. Встает вопрос, не относится ли наша дефиниция предела пластичности, как достигаемого лишь в присутствии самоидентичности, к одной только христианской (исихастской) практике? Этот вопрос полезен: он позволяет не только уточнить смысл дефиниции, но и заметить существенную черту духовной практики. Эта практика направленной и методической аутотрансформации человека, вне за-

висимости от ее телоса, необходимо предполагает собирание, концентрацию, «фокусировку» сознания и всего существа человека, требует отчетливого самонаблюдения и самоконтроля — и ясно, что все эти установки имплицитно и необходимое присутствие самоуверенности, самоидентичности в ходе практики, на пути к телосу. В случае восточных практик это замечание раскрывает их парадоксальную, антиномическую структуру: телос этих практик — отрицание идентичности, но продвижение к нему, как мы видим, требует максимального присутствия, максимальной развитости последней. Это практики, в которых вся доступная степень самоидентичности человека используется для отказа, отрешения от самоидентичности. Но и такой телос есть также предел пластичности человека. Вот приближение к телосу даосской практики: «Когда я дошел до предела всего, что было внутри и вовне меня, мое зрение стало подобным моему слуху, мой слух — подобным моему обонянию, мое обоняние — подобным вкусовым ощущениям. Мое сознание стало собранным воедино, а тело — расслабленным, плоть и кости срослись воедино... я скитался вместе с ветром на запад и на восток, подобно листку, сорванному с дерева или высушенной мякоти, и даже не знал, ветер ли гонит меня или я подгоняю ветер»<sup>10</sup>. Едва ли можно показать ярче предел пластичности человека. Но предел может быть и иным, он может иметь не космически-нирваническую, а личностную природу. Вот каков он тогда: «Человек уже ничего физического не воспринимает... Не может он после сказать, был ли он в теле или вне тела... всё внутри и вне освещено, ничто иное кроме Света не зрится, и себя видишь как свет... Свет сей есть совершенно особая любовь... в этом Свете наше общение со Христом, “личное”, лицом к Лицу... беседует естеством Бог с теми, кто рожден от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом... Действием Света сего внутри кающегося раскрывается Персона-Ипостась... всё соделается световидным, но... Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом»<sup>11</sup>. Полярность двух пределов наглядна. Так человек, обреченный свободе, распоряжается своею пластичностью.

<sup>10</sup> Ле-цзы. // Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. В.В.Малявина. М., 1995. С.300.

<sup>11</sup> В этом свидетельстве нами соединены Макарий Великий (IV–V вв.), Симеон Новый Богослов (X–XI вв), авва Софроний (Сахаров, 1896–1993).

Но в заключение нам осталось сказать, что с человеком возможно и другое: когда не он распоряжается своею пластичностью, а она распоряжается им. В самом начале мы отметили, что пластичность человека априори может включать и такие изменения, в которых его идентичность не сохраняется. Сейчас видно уже, как осуществляется такая возможность. Определенные типы (само)идентичности человека соответствуют ареалам Антропологической Границы; но изменчивость Энергийного Человека отнюдь не такова, что человек всегда пребывает в одном и том же ареале. Мы выше упоминали «гибридные топики» — области, где ареалы Границы перекрываются между собой: так, область меж ареалом духовной практики и ареалом бессознательного включает разнообразные психотехники — симулякры духовных практик; область меж ареалом бессознательного и ареалом виртуальности включает «стратегии идиотии», у которых большое будущее, и т.п. Кроме того, возможны и отнюдь не намеренные, непроизвольные переходы, «соскальзывания» из одного ареала Границы в другой (лишь в ареале духовной практики нельзя оказаться непроизвольно) — переходы, остающиеся неосознанными и нераспознанными самим человеком. Во всех этих явлениях идентичность человека явно утрачивается. Как мы подчеркивали, лишь сам человек может установить собственную (само)идентичность; но здесь человек «не знает, где он», не ведает истинного характера своей идентичности и не может совершить акт самоудостоверения. Конечно, состояния «утери себя» неизбежны в существовании человека, нередко они составляют органический элемент его творческой стихии — свидетельств на сей счет предовольно, и так, в частности, утверждал знающий человек Пушкин. Но мы говорим не о состояниях, а о стратегиях, о цельном процессе существования; и если этот цельный процесс таков, значит человек не владеет уже своей пластичностью; напротив, она владеет им и ему неведомо, куда она его увлекает. Такие явления очень отличны от тех, которые мы выше определили как «предел пластичности»: в них пластичность достигала предела в равновесии и сотворчестве с идентичностью. Если в старой субстанциальной модели идентичность подавляла пластичность, то теперь перед нами противоположное — *победа пластичности над идентичностью*. Пластичность выступает здесь в еще более крайних проявлениях, чем в описанном

«пределе», она делается бесконтрольным, беспредельным началом, так что весьма к месту ходкий неологизм: с утратой самоидентичности человека, разыгрывается *беспредел пластичности*. Человек же становится неким антропологическим — или антропоидным? — «образованием», блуждающим по Антропологической Границе. Что то же — влачимым по Границе: с исчезновением подлежащего, активный и пассивный залого неразличимы... Наряду с явлениями онтической редукции, сегодня подобные явления — из самых актуальных и характерных. И ясно, что забвение бытия в них еще глубже.

Пластичность человека — излюбленная идея Ренессанса, одна из главных опор его гуманистической утопии. В прославленном текстеманифесте «О достоинстве человека» Пико делла Мирандола писал: «Когда человек входит в жизнь, Отец дарует ему семена всех родов и зародыши всех жизненных стилей. Кто же не восхитился бы подобным хамелеоном?» Ренессанс оказался совершенно прав относительно горизонтов пластичности: они обнаружили даже более необъятными, чем это предносилось ему. Но вот касательно восхищения...

## **6. Эвтанасия**

Полвека тому назад, умирая от туберкулеза в бараке воркутинского лагеря, русский философ Лев Платонович Карсавин написал сочинение «Об апогее человечества». По кончине философа оно сберегалось его солагерником и учеником. При одном из обысков оно, однако, было утрачено; до нас дошли всего несколько страниц. Карсавин значил немало в моем философском развитии. Сначала я был под его влиянием, потом резко отбрасывал это влияние, потом... но известно от века, как это все бывает; опуская перипетии, скажем как говорит собеседник г-на Тэста: «потом мы вместе состарились». Осталась признательность. В знак памяти, я попробую сейчас возродить идею Карсавина об апогее человечества. Конечно, не подражая ему — разве в том память?

На первый взгляд, «апогей человечества» — бравурная формула, прямо противоположная теме нашего заглавия: «эвтанасия» и «апогей» — сочетание странное, даже дикое. Тем лучше, в тексте возникает интрига. Правда, несложная, на поверку. Если человечество достигает апогея, то затем оно волей-неволей его минует, движется дальше,

и этот дальнейший путь — неизбежно спуск, спад, не так ли? У этого нисходящего процесса могут быть разные сценарии, разные исходы, и в их числе нельзя априори исключить и некое подобие эвтанасии. Как часто бывает, дикое оказывается естественным. Апогей предполагает перигей, как зенит — надир; только человек привык отворачиваться от этого обратного полюса, как то неопровержимо доказывает наша речь, в которой зенит и апогей назойливо лезут в уши, меж тем как «перигей» и «надир» спят на страницах словарей.

Так мы подходим к смысловой сути понятия. Чтобы она очертилась, надо начать с еще более общего: где вообще он бывает, апогей? когда, в каких случаях мы о нем говорим? Тут сразу появляется первое отграничение: понятие явно малоуместно для чисто природных, физических процессов — в их течении скорее бывает «пик», «максимум» и т.п., смысл же апогея включает ценностные и личностные моменты, мотивы свершения и успеха, победы и торжества, и выражения такие как «буря достигла апогея» несут в себе неявный элемент одушевления стихии. Основная сфера понятия — антропологические, исторические, социальные стратегии и процессы, в которых достигаются цели, воплощаются ценности, где есть побуждения, стремления — в том числе, и устремления к трансцендентной цели, «телосу». И здесь, в этой сфере, возникает важное различие. Высший взлет, апогей процесса может означать как полное и абсолютное достижение, воплощение некоторых целей и ценностей, так и всего лишь относительное приближение к ним (хотя и максимальное в рамках данного процесса). Так, парадигма Духовной Практики, предполагая актуальное достижение телоса, под этим углом зрения может рассматриваться как сценарий апогея, которому отвечает апогей первого рода, совершенный «апогей-исполнение» (в старом значении слова, как «преисполнение»); а, скажем, кампания Ганнибала во Второй пунической войне, с блистательной победой при Каннах, но финальным разгромом, — сценарий, реализующий несовершенный «апогей-приближение».

Погодим далее углубляться в понятие. Из того немногого, что сказано, уже видны соответствия — с чем? — а сразу со всем, что мы обсуждали в нашем цикле: с тем целым, которое вырисовывается из наших размышлений о судьбе Альтернативы. Каково, в самом деле, это целое? Мы увидели бытийную Альтернативу в определенной антропо-

логической (и мета-антропологической) стратегии, в облике «парадигмы Духовной Практики», существо которой — глобальное собирание и возведение (либо низведение!) всего человека, чрез иерархию энергийных структур — ко всецелому претворению в Инобытие, к достижению мета-антропологического телоса. Мы увидели, что эта всецелая, холистическая фокусировка человеческого существа к трансцендированию — не утопия, не абстрактное измышление, не проект, но реальное достояние древних духовных традиций. В их лоне вековыми усилиями вырабатываются тонкое искусство и точная дисциплина, делающие человека прозрачным для действия энергий Иного («Внеположного Истока») и иницирующие в нем альтернативную энергетику, спонтанную генерацию иерархии энергоформ, восходящей к телосу, к бытийной Антропологической Границе. Этот специфический опыт наделен собственной герменевтикой, строгим органом проверки и истолкования, за счет которого мы можем удостовериться, что предпосылки Духовной Практики осуществимы и налицо.

Чудесно. Только Альтернатива не в том, чтобы удостовериться в возможности Альтернативы. Разбирая в предыдущих интенциях антропологическую ситуацию наших дней, мы нашли, что альтернативные стратегии — понимаемые как стратегии предельные, реализующие отношения человека с его Границей, — решительно выдвигаются на первый план, становятся определяющим фактором глобальных антропологических процессов. Однако одновременно происходит кардинальная смена репертуара таких стратегий, отражающая столь же кардинальную смену характера и природы Альтернативы, ее образа в сознании человека. Существо этой смены — или подмены — мы передали понятием «онтической редукции Альтернативы»: в сознании человека, в его стратегиях изначальная бытийная, онтологическая Альтернатива все больше вытесняется Альтернативой онтической, замкнутой в горизонте сущего и уже не связанной с онтологической Границей. — Но какую же цельную картину мы получим, соединяя эту новейшую фазу с предшествующими?

Нетрудно увидеть, что общая картина вполне будет соответствовать сценарию апогея, притом определенного рода. Можно отчетливо проследить, как, начиная с древнейших явлений примитивной религиозности, первых опытов человеческого вопрошания о себе и о

бытии, у человека уже присутствует и о себе заявляет «гнездящийся импульс», тяга к бытийной Альтернативе, как эта тяга постепенно находит или создает для себя формы выражения и как в напряженном поиске этих форм мало-помалу складывается парадигма Духовной Практики. Как мы не раз подчеркивали, появление зрелого «метабиологического организма», который представляет собой двуединство духовной практики и духовной традиции, всегда плод многовековых усилий и когда оно происходит, это событие можно рассматривать как подлинный антропологический рубеж. Формирование Духовной Практики означает открытие возможностей, создание предпосылок реализации Альтернативы, причем Духовная Практика включает в себя интенцию и визуализацию, умственное узрение путей воплощения Альтернативы. Образно говоря, здесь словно достигается некая вершина, с которой становятся видны бытийная Граница, ее подступы и пути выхода к ней. Такая интерпретация Духовной Практики в ее антропологическом и историческом значении может рассматриваться как определенное развитие концепции «осевого времени» Ясперса.

Однако в дальнейшем (чего нет уже в концепции Ясперса) Духовная Практика не становится магистральной антропологической стратегией. Ход вещей таков, как если бы открывшийся путь оказался слишком узок и труден. Мы видим, как вслед за длительной творческой работой создания мета-антропологической парадигмы наступает иная фаза. Некие «облегченные версии» этой парадигмы — формы религии Спасения, адекватные сфере массовой религиозности, — существовали изначально и, как мы говорили, их связывают с Духовной Практикой отношения своеобразного симбиоза, основанные на общности телоса. Новую же фазу в истории Альтернативы составляют совсем другие явления — стратегии или паттерны, которые утверждают себя как альтернативные и предельные, но при этом уже не имеют мета-антропологической ориентации, *сменяют телос*. Как мы описывали, эти «онтические редукции» Альтернативы, ориентированные не к онтологической, а к онтической Границе (т.е. к ареалу безумия или ареалу виртуальности), играют все большую роль в антропологической ситуации: они возникают во множестве и разнообразии, обретают популярность и решительно вытесняют Духовную Практику, будучи связаны с нею отношениями не симбиоза, а взаимоисключе-

ния, несовместимости, ввиду различия телоса (хотя нередко несовместимость маскируется, ибо многим, в особенности, гибридным редукциям присущи черты подмены и самозванства). И это значит, что созданные в Духовной Практике предпосылки реализации Альтернативы не используются и путь, который открылся с вершины, не проходит. Картина вполне ясна: история Альтернативы складывается в сценарий с несовершенным апогеем. Формирование Духовной Практики, завязывание реальной и удостоверяемой связи с Внеположным Истоком — это «апогей-приближение», высшая точка, вслед за которой отношения человека с Альтернативой и мета-антропологическим телосом, не достигнув полноты Исполнения, начинают снова от него отдаляться. (Такая локализация точки апогея не так уж далека от позиции Карсавина, который точкою апогея считал событие Боговоплощения и личность исторического Христа Иисуса.)

Стоит взглянуть пристальнее, что же такое эта постапогейная фаза истории Альтернативы, тем паче что мы пребываем в ней. По самой природе несовершенного апогея, то, что идет за ним, — нисхождение, спуск. Для совершенного апогея это не так: там нет нисходящей ветви, ибо подобный апогей, как преисполнение, одновременно есть и финал, если не эмпирический, то сущностный, смысловой. В нашем же случае, нравится это нам или нет, речь об апогее должна сменяться речью о перигее. Ближайший вопрос ставится теперь так: куда, к чему направляется это постапогейное нисхождение? На общем уровне ответ уже дан нами в формуле «онтическая редукция»: область ведущих предельных стратегий человека перемещается от онтологической Границы к онтической, к ареалам безумия и виртуальности. Мы говорили уже немало о стратегиях этих ареалов, но сейчас надо взглянуть на них под новым углом. Коль скоро они предстают как итог пути, надо отчетливей рассмотреть телос этих стратегий — их смысловой исход, финал. Иными словами, речь должна идти о *сценариях конца*.

\* \* \*

Можно лишь удивляться, как дискурс конца не возник у нас раньше. Неявно он всегда был рядом: весь арсенал наших понятий — Антропологическая Граница, предельная стратегия, телос — теснейше свя-

зан с концом, все они включают конец в свою семантическую и смысловую структуру. Но сейчас, желая представить глобальную картину, весь ход развития отношений человека с Альтернативой, мы должны выделить аспект конца въявь. Пришло время взглянуть на драму Альтернативы *sub specie finis*. Тем паче, кончается и наш цикл — не уместно ли, господа, в конце поговорить о конце?

Концепт конца в нашей «предельной антропологии» возникает в двух разных видах и смыслах. Прежде всего, Антропологическая Граница — граница горизонта человеческого существования, и всякая стратегия, ведущая к ней, ведет, тем самым, к пределу, концу последнего; что то же, представляет собой некоторый сценарий конца. Однако «человеческое существование» тут понимается отнюдь не тождественно биофизиологическому. Граница — вообще говоря, совсем не граница жизни человека, не смерть, и во всех ее ареалах составляющие ее стратегии — вовсе не стратегии умирания. Но, с другой стороны, в антропологической сфере как главное проявление предиката конечности здешнего бытия выступает именно конец-смерть. Как знали задолго до Хайдеггера, этот конец конститутивен для человеческого существования во всех его измерениях; и если Граница и ее стратегии не включают его прямо, они тем не менее неизбежно формируются им, складываются во взаимодействии с ним. Итак, в нашей антропологической модели присутствуют и «обобщенный конец», входящий в сами понятия Границы и предельной стратегии, и конец-смерть. Дискурс конца должен выстраиваться как выяснение отношений этих двух обликов конца. Заранее очевидно, что отношения оказываются различными для разных ареалов Границы.

Телос любой духовной практики принадлежит Инобытию и потому означает не актуализацию конечности здешнего бытия, но ее преодоление, трансцендирование. Именно в этом суть и назначение Духовной Практики как онтологической Альтернативы, и осуществляемый ею сценарий конца есть сценарий преображения; даже нирвана как превосходение здешнего бытия есть также преображение *sui generis*. Для стратегий онтической Границы дело иначе, разумеется. Эти стратегии замкнуты в здешнем бытии и реализующийся в них «обобщенный конец» человеческого существования несет в себе конец-смерть; сценарий конца является здесь и сценарием смерти. Сле-

дует ожидать, что принадлежность стратегии к определенному ареалу Границы сказывается на этом сценарии, придавая ему некие специфические черты, так что каждому ареалу онтической Границы отвечает собственный сценарий смерти. Ради краткости оставляя в стороне гибридную топику, попробуем очертить главные из них: смерть Человека Безумного и смерть Человека Виртуального.

Ареалом безумия мы называем область антропологических стратегий, паттернов (по преимуществу, циклических), индуцируемых из бессознательного, питаемых его энергиями. Отношения этих стратегий со смертью насыщены, запутанны, нередко темны; но здесь мы в сфере психоанализа, и сам его основатель выделил главный принцип, которому подчиняются эти отношения: *влечение к смерти*. Это позднее (1920) нововведение Фрейда — «одно из самых спорных понятий психоанализа», как говорит стандартный словарь (Лапланша–Понталиса), и заведомо неоправданно принимать его сегодня в том качестве, в каком его пытался утвердить Фрейд: в качестве верховного первопринципа, равно антропологического и биологического, лежащего в основе и человеческой природы как таковой, и всей биосферы в целом. Но, отвергая эту мистифицированную интерпретацию, было бы, думается, неверно отрицать самое существование принципа. Такая интерпретация стала возможна оттого, что Фрейд, при всем новаторстве своего гения, был изрядно в плену системно-монистического мышления XIX века — и, если говорить в наших терминах, упорно пытался отождествить ареал бессознательного со всей Антропологической Границей, всем человеком. Для нашей модели это нонсенс: человек здесь — полифоническое существо, и три ареала его Границы не сводятся ни к какой монистической схеме или системе в духе XIX столетия. Ареал бессознательного здесь всего лишь один из ареалов топики Границы, ограниченная область процессов, в которых достоверно идентифицирована зависимость от бессознательного. И в пределах этой епархии психоанализа, заведомо не объемлющей всего многообразия предельных стратегий, можно, я полагаю, довериться мнению отца психоанализа и принять его тезис: в паттернах данного ареала дискурс конца, отношения с концом управляемы влечением к смерти. Это немедленно дает нам ответ. Яснее ясного, что за сценарий смерти выстроит влечение к смерти. Влечения, учит

психоанализ, способны фантастически накапливать и сгущать энергию, разряжаясь в экстатических, оргазмических, взрывных актах и механизмах. И смерть Человека Безумного — а точнее, его жизнь, взятая как сценарий его смерти, — есть экстатическая смерть, экстаз самоуничтоженья, оргазм аннигиляции, смерть, что стремится стать космическим взрывом... Сценарий, притягательный для многих сегодня. Я думаю о гекатомбе 11 сентября, о смерти девятнадцати — и семи тысяч: не проступает ли в ней девятнадцатилетний образ смерти Безумного Человека?

Виртуальная смерть — прямой контраст всему этому. Как мы говорили, определяющий признак виртуальной реальности — ее привативность, отсутствие тех или иных измерений, структурных элементов или основных предикатов «настоящей» реальности. Главный принцип привативности — энергичный: ключевое отличие виртуального явления от его реального прототипа — кардинально пониженный диапазон формостроительной энергии, за счет которого остается неактуализованной, невоплощенной часть характеристик явления, определяющих его связей и законов, остается несформированной часть уровней организации и структуры и т.п. Но этот общий принцип оставляет простор для великого разнообразия. Задолго до всех речей о виртуальности, соотношение виртуального и реального миров точно передал Тютчев: «Как океан объемлет шар земной, так наша жизнь кругом объята снами». Представим: ведь недостающими, недостроенными могут быть априори любые измерения любого явления, снятыми — любые связи, ограничения, законы; и это значит, что любое явление, как и вся целокупная реальность, «кругом объята» облаком своих всевозможных виртуализаций. С поэзией абсолютно согласна строгая наука: в квантовой физике каждая реальная частица окружена облаком виртуальных частиц. Из необозримого множества виртуальных миров человек открывает и осваивает пока лишь отдельные островки; но хватит и одного интернета, чтобы оценить настоящую и будущую роль ареала виртуальности в нашей жизни. Нас сейчас занимает антропология виртуальности, отличительные черты виртуальных антропологических стратегий — т.е. прежде всего, свойства психологической виртуальной реальности, виртуальных режимов деятельности сознания. Механизмы и техники виртуализации, выводящие в такие режимы,

весьма грубо можно разделить на два типа (впрочем, часто сочетаемые). Снятия части свойств и законов реальности можно достигать путем изоляции, конструирования обособленной виртуальной сферы, либо путем трансформации сознания и восприятия в определенную сторону — к «размытой оптике», частичному отключению, расслаблению функций контроля, управления, аналитического мышления. В обоих случаях виртуальное сознание не включает в себя полноценного сообразования с окружающей реальностью, полной системы связей с ней, и это значит, что с позиций этой реальности виртуальные стратегии лишены координации и ответственности. Надо отметить также, что виртуальному сознанию почти никогда не удастся целиком устранить деструктивное для него, мешающее присутствие «настоящей» реальности, и это присутствие вносит в него ряд специфических оттенков: признание своего мира всего лишь «миром по-нарошку», миром имитации и игры, фрустрацию и протест против своей вторичности, отсюда — парад негативных, разрушительных импульсов... Фундаментальным остается факт: виртуальный мир не создает своих форм и вынужденно ограничивается манипулированием с готовыми формами. Максимум его самостоятельности — разрушение этих форм; в виртуальном мире становится истиной кредо Бакунина: «страсть к разрушению есть страсть творческая». Отсюда идут нити ко многим современным явлениям... — Однако не будем отвлекаться. Сказанного довольно для нас: мы видим, что образ реальности, восприятие реальности для виртуального сознания несут элемент ирреальности, условности, подвопросности.

Отсюда очевидны особенности виртуальных дискурсов конца и смерти. В их основе — виртуализация самих этих первофеноменов: конец и смерть предстают в размытой оптике виртуального сознания. Сакраментальный вопрос: «Неужели я настоящий и действительно смерть придет?» не может получить здесь утвердительного ответа, лишь отрицательный, либо неопределенно-туманный. Конец и смерть не доводятся до сознания в своей грубой определенности и неизбежности. Будучи виртуализованы, они порождают дискурс или мир виртуального умирания, где все сопутствующие феномены также предстают полупризрачными и подвопросными, обретают оттенок ирреальности, имитации, быть может, игры. И здесь нельзя не заме-

тить, что наше описание в точности отвечает эвтанасии. Что, в самом деле, значит эта практика, упорно пробивающаяся на авансцену в современной культуре смерти? Ее можно определить как создание особого мира-для-умирания: такого мира, откуда умирание и смерть во всех их негативных проявлениях были бы устранены. Этот мир должен быть не просто иллюзорным, он должен полностью замещать реальность в сознании и существовании человека — что в точности значит, он должен быть психологической виртуальной реальностью: виртуализацией умирания. Итак, смерть Человека Виртуального — а точней, его жизнь, понятая как сценарий его смерти, — есть эвтанасия (как и обратно: эвтанасия есть виртуализация смерти).

Набросанные сценарии конца — два конкурирующих варианта финала истории Альтернативы. Заметно, куда склоняется ход этой конкуренции. Виртуальные практики — главнейший новый феномен в антропологической реальности; с небывалою быстротой они расширяют свой спектр и достигают поистине глобального распространения. Они выдвинулись совсем недавно и еще не созрело время для выводов; но можно, конечно, ожидать, что именно ареал виртуальности будет доминировать в репертуаре предельных стратегий Человека, в его отношениях с Границей. Шансы — за сценарием эвтанасии человечества. В этом есть логика: история Альтернативы тогда рисуется как последовательный путь вниз, спадание по топике Антропологической Границы в ареалы с меньшей и меньшей творческой, формосозидательной энергией — вплоть до предела, которым и является колеблющаяся, полуреальная виртуальная реальность.

Может явиться мысль, что эта картина, этот «сценарий несовершенного апогея» попросту воспроизводит (на тарабарском наречии) обычнейшую картину жизни, парадигму жизненного процесса, проходящего фазы расцвета, упадка и умирания. Однако совпадение кажущееся. Для биологической особи событие порождения новой особи, отличной от себя и одновременно неотличимой, ибо у особи нет свойства самоидентичности, — есть подлинное событие трансцендирования, претворения в Иное, и в нем достигается совершенный апогей жизненного процесса. Жизнь совершенна в себе, ее парадигма в себе включает ее преисполнение, ибо последнее совпадает с производением потомства. Но для существования человека это, увы, уже не

так. Критическая грань, разделяющая две сферы, имеет много имен; в наших рассуждениях она выступает как самоидентичность. Человек обнаруживает себя наделенным залогом самоидентичности — и по сей день решает, что с этим залогом делать. Перепробовав ряд хлопотных и энергоемких решений, недавно он с энтузиазмом открыл самый приятный и легкий путь.

Отсюда может явиться другая мысль: не следует ли из всего сказанного, что «проект Человек» — неудачный опыт? Вопрос далеко не праздный, но как, по чему надлежит судить об удаче или неудаче? Нет ни научной, ни философской постановки таких вопросов. В русле наших идей у нас возникло понятие Исполнения. Оно могло бы стать исходной опорой для постановки; однако при этом необходимо существенное расширение контекста. Исполнение соответствует парадигме онтологического трансцендирования — претворения в Иное, самопревосхождения, причем понимаемого не интеллектуально, как в старой метафизике, а холистически. Ключевой элемент этой парадигмы — некоторое неопределимое и уникальное, в каждом случае сугубо свое, сочетание стратегий интровертных и экстравертных, реализующих отношения сущего, имеющего исполниться (или не исполниться), с самим собой и с окружающей реальностью. Такое уникальное сочетание интровертных и экстравертных стратегий создано в Жизни и, разгадывая тайну Исполнения, мы можем смотреть на братьев наших — которые, конечно, старшие братья, ибо уже нашедшие свой путь к Исполнению, а вовсе не меньшие, как пел Есенин. Однако все наши рассуждения пока никак не затрагивали ни поисков данного сочетания, ни вообще экстравертных стратегий Человека. Их рассмотрение заставило бы войти в совсем иной круг проблем и понятий, касающихся Природы и Космоса, времени и вещества, связи космологической и антропологической ситуации...

И тем не менее выход в этот расширенный контекст ситуации Человека в Универсуме совсем не является необходимостью, если нас занимает лишь вопрос об оценке сценариев онтической редукции. Как показывает весь наш анализ Альтернативы и Антропологической Границы, требуемое для Исполнения сочетание стратегий обладает одним неперменным свойством: оно должно строиться на основе парадигмы Духовной Практики. Духовная Практика — стратегия ауто-

трансформации человека, тем самым — стратегия его отношений с собой, интровертная стратегия. Как мы заметили, холистическое событие Исполнения не может не затрагивать и ситуации Человека в Природе и Космосе, требуя, в силу этого, и экстравертных стратегий; но в сфере стратегий интровертных оно связано именно с Духовной Практикой. Мы не можем сказать, каких «экстравертных дополнений» к ней, каких, возможно, ее развитий, глобализаций или экстерииоризаций может потребовать актуальное трансцендирование бытия человека; но мы знаем, что она составляет неустрашимое антропологическое ядро этого трансцендирования. Итак, Духовная Практика — ядро и залог Исполнения; и когда, как в сценариях онтической редукции, она уходит из репертуара стратегий Человека, — путь к Исполнению невозможен.

Что следует, однако, отсюда? Мы охотней воздержимся от категорического вердикта о «неудачном опыте». Пускай сценарий господства виртуальных стратегий исключает Исполнение, то есть *по бытийному счету* подобный сценарий есть неудача, крах. Но тут ведь бывают просто настолько разные критерии! С одной стороны — да, если побеждает этот сценарий, Человек скользит по своей Границе вниз, так и не обретя Исполнения, *не сбывшись*. А с другой — кто его видал, этот бытийный счет? По счетам зримым, осязаемым все иначе. Нельзя же отрицать сказочный технологический прогресс. И успехи в освоении ближнего космического зарубежья. И неуклонный рост мирной мощи РККА, то есть тьфу, НАТО. Как говаривал Зоценко, ватерпасы изготавливаются. Так что в данном пункте мы ни на чем не настаиваем. Кому как.

Существеннее совсем другое. Все, что мы говорили, максимально далеко от любой прогностики, и я никак не берусь пророчить о действительном грядущем, какое устроит себе Человек. Мы двигались в обычной логике, взвешивающей понятия и факты, оценивающей тенденции и пытающейся расчислить следствия. Желая хоть немного подняться над этой линейной логикой, подходящей более для суждений о механических апельсинах, мы пробовали рассуждать и в поэтике синопсиса: свободно отбирая акты, события, изменения и располагая их в разнообразные сценарии. Это отвечает реальности, топология, ткань которой сплетается из всех возможных и мыслимых сценариев,

и эта многоцветная ткань гораздо богаче железной решетки линейной логики. Только от истинной грядущей реальности эта ткань может отличаться еще сильнее, нежели от железной логической решетки. Нет ничего более чуждого любой предопределенности, предопируемости, чем эта реальность. Куда бы нас ни несло в топике Границы, однако действительность покуда не уставала демонстрировать нам, что она была и остается непредсказуемой и для нашей логики, и для наших сценариев — и мы еще, слава Богу, в открытом мире — в открытом море — и бытийная тяга, изначально гнездящаяся в Человеке, может найти подлинное, а не редуцированное Исполнение. Человек неотменно свободен быть или не быть: редуцировать или не редуцировать себя — а если потребуется, то и де-редуцировать. Открытость онтологическая значит и открытость, неутрачиваемость возможности вернуться в открытость. Связь с реальностью и грядущим устанавливает не построение сценариев, а *жест возвращения в открытость*, де-редуцирования себя. Это жест истокового обращения, чающего услышать ответ: быть помянутым. И как архетипальный духовный жест де-редуцирования себя, в истоки нашего мира входит молитва разбойника:

ΜΝΗΣΘΗΤΙ ΜΟΥ ΟΤΑΝ ΕΛΘΗΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΣΟΥ

2001

**ТРИ РАЗГОВОРА**  
**(Интермедия)**

## ПРАКТИКА СЕБЯ

(Разговор с Татьяной Иенсен 3 октября 2000 г.)

**Т.И.** Сергей Сергеевич, как известно, в последние годы вы занимаетесь изучением исихазма — особой аскетической практики восточного христианства. Что означает практика исихазма, в чем она заключается?

**С.Х.** Исихастская традиция имеет своим ядром определенную молитвенную практику, школу молитвы. Молитвенное делание совершается здесь в форме непрерывного творения Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Подобное делание также называется умной молитвой, именно так — с ударением на втором слоге. Умный — это, как мы понимаем, наделенный умом, а умной — это не наделенный умом, а производимый умом, где сам ум выступает как некий совершающий инструмент.

Эта молитвенная практика включает в себя не только произнесение молитвы как таковое, но и достаточно сложно построенный аппарат молитвенного опыта, включающий в себя прежде всего *хранение молитвы*. Во время молитвы ум должен функционировать в совершенно определенном режиме, который не держится сам собой. Это известно каждому, имеющему хоть малый опыт. Не только с Иисусовой молитвой, но и с любой молитвенной практикой теснейше связан такой фактор сознания, как концентрация внимания. Молитва должна сопрягаться с определенной дисциплиной внимания. Задача внимания — как бы обвести молитвенное действие защитной стеной, создать особое молитвенное пространство и охранять его от вторжений, от внешних помех. И когда молитва ограждена надлежащей стражей внимания, с человеком делаются возможны очень специальные явления; он входит в особый непрерывный процесс, который духовная литература описывает в терминах восхождения.

Здесь существенны все мельчайшие детали. И то, что текст молитвы имеет именно такую длину, и то, что он включает в себя именно такие слова. Краткость Иисусовой молитвы сочетается с невероятной полнотой содержания, включающего в себя в сжатой форме все богословие, все христианское вероучение. И путем непрерывного повторения этой молитвенной формулы, при страже внимания совершается уникальная аккумуляция и фокусировка энергии, достигающая такой степени, когда начинаются качественные превращения, или, как физики скажут, «фазовые переходы», в молитвенном процессе. Духовное восхождение как раз и обеспечивается соединением этой найденной в традиции уникальной молитвенной формулы и очень развитого аппарата внимания, который охраняет молитвенный процесс, создавая особое молитвенное пространство, замкнутое для эмпирических помех, отвлечений — и за счет этого размыкающееся, открывающееся навстречу иному бытию, Богу. По слову преподобного Филофея Синаита (IX век), «внимание и молитва, вместе соединяясь, образуют подобие огненной колесницы Илии, возносящей человека к Богу». И «огненная колесница» здесь — очень многозначительная метафора.

**Т.И.** Как, по-вашему, является ли этот религиозный опыт актуальным в общем контексте современной культуры?

**С.Х.** Для начала я бы переставил акценты. Вопрос звучит так, будто солидная вышестоящая инстанция — Общий Контекст Современной Культуры — призывает «этот религиозный опыт» отчитаться и представить справку об актуальности. Но по собственным же его ощущениям и оценкам, «общий контекст современной культуры» скорее жалок, в нем нет мощных русл нового творчества, но есть масса «кризисов жанра»: чем дальше от чистой техники, от исполнительства и чем ближе к кардинальным проблемам творчества и культуры, тем больше бесплодия и тревожной нужды в новой ориентации, новых родниках. Корни этого — в происходящем с человеком, в антропологической ситуации: идут новые, резкие антропологические процессы, они разрушают классические европейские представления о человеке, гуманистическую модель человека, и именно здесь, в представлениях

о человеке, в понимании происходящего с ним необходимо радикальное продвижение.

Что же до религиозного и аскетического опыта, то религиозный опыт как таковой актуален всегда: религиозное измерение в человеке существует и не денется никуда, откуда человек есть человек. И как опыт о человеке сегодня он более актуален, чем прежде. Опыт же аскетический выделяется еще особой сосредоточенностью на человеке, он весь строится как развитие некоего активного подхода к антропологической реальности. Здесь перед нами пример отчетливо поставленной и очень цепко, методично решаемой задачи о человеке. Благодаря этой отчетливой отрефлектированности и методической строгости, древняя школа исихастской аскезы — с виду предельно узкий, частный подход к человеку — несет в себе на проверку цельный взгляд на человека, цельную антропологическую модель. Модель эта основана на иных общих интуициях, иных понятиях, чем классическая европейская модель, она строится в ином дискурсе и потому сегодня представляет собой новый и неосвоенный ресурс европейского сознания в его усилиях разгадать происходящее с человеком. Узость оказывается шириной, древность — современностью. И в нашей беседе нам надо увидеть, как это достигается. Я кратко опишу исихастскую модель — и мы попытаемся затем уловить связи, выстроить мостик между этой моделью и проблемами нынешней антропологической и культурной ситуации.

Уже самый первый трактат, где описывается исихастская аскеза, носит название «Лествица». Это означает, что опыт выстраивается как строгая последовательность ступеней, возводящих человека к определенной духовной цели. Иоанн Лествичник выделяет тридцать ступеней. Это число никогда не считалось заданным строго и однозначно — но, вместе с тем, существует набор важнейших структурных составляющих духовного опыта, которые неперемненны, неотменимы.

Вначале основное внимание, основная энергия подвижника обращаются на отношения с мирской стихией, которую он решил оставить, но которая не оставляет его. Затем встает центральная, ключевая задача — задача восхождения.

Дело в том, что восхождение человека по ступеням духовной Лествицы должно вести к совершенно особому устройению всех устрем-

лений и помышлений, всех энергий человека: к такому устройению, которого человек не может достичь только «своими средствами», теми, что он распоряжается. В силу этого, такой внутренний подъем представляет собой совершенно особую деятельность, отличную от всего, что делается в обычном человеческом существовании, — иначе говоря, *альтернативную антропологическую стратегию*. Об этой деятельности и повествует подробно аскетическая «Лествица»; здесь описываются возникающие в данной духовной практике способы устройства всех человеческих импульсов, помыслов, эмоций. Благодаря этим способам осуществляется трансформация всего существа человека, однако взятого не в своем субстанциальном составе, своих косных материях, а в своей энергийной стихии. Практика работает с энергиями человека.

Всякая эмоция, всякий помысл — это не субстанциальная, а энергийная величина. Духовная практика видит человека как совокупность всех его разнообразных энергий или, выразимся наукообразно, как проекцию человека в энергийное измерение: человеку сопоставляется некий его «энергийный образ». С ним-то и совершается переустройство.

Понятно, что человеческие энергии можно различать, выделяя среди них чисто физические, эмоционально-душевные, интеллектуальные и т. п. Но энергии могут различаться и по цели, к которой они направлены, — мы можем их мыслить в качестве векторов, приписывать им некоторые направления (конечно, не в физическом пространстве, вообще говоря). То есть человек как совокупность энергий — это некий «ежик», энергии которого топорщатся во все стороны. Энергии рассеяны, их направленность определяется смутным, разноречивым миром, который «обстоит» нас: ежик — в тумане. И вот аскеза с этой разнонаправленной, невнятной совокупностью энергий начинает систематически работать.

Исаак Сирийский говорит, что расположение человеческих энергий бывает *естественным*, когда человек действует в мире и его воля, склонная рассеиваться, направляет одни его энергии к одним мирским целям, другие к другим, какую-то долю, возможно, к Богу... Это — естественное состояние рассеянности человека по стихиям мира сего.

Наряду с этим, существует *противоестественный* способ устроения энергийного человека, когда появляется замкнутость, одержимость одной целью; человек навязчиво устремлен только к ней, и такая доминанта устойчиво, циклически воспроизводится. Это называется страстью, или страстной привязанностью. Типические примеры — простейшие страсти, которые выделялись и в древности: жадность, скупость, похоть и т.п. Каждая из них обладает тем свойством, что, покорившись ей, человек лишается свободы, не той даже онтологической, бытийной свободы, о которой говорят религии, но свободы нормально действовать в мирской плоскости.

Есть и еще один, третий, способ существования, когда все энергии человека устремлены к Богу, соединены с Его энергиями. Достичь такого существования — в этом и состоит цель аскетической практики. Исаак Сирин определяет такое устроение энергий как *сверхъестественное*. И ясно почему.

Как нельзя самому себя вытащить из болота за волосы, так нельзя и достичь Богоустремленного устроения энергий собственными силами и средствами, за счет лишь своих внутренних энергий. Человек сам по себе не может изменить свою природу, он способен только осуществлять ее, о чем разумно говорит гуманистическая традиция. Гуманизм настаивает на том, что цель человека — полностью раскрыться, полностью реализовать себя. Аскеза утверждает иные, альтернативные цели. Здесь нет гуманистского восторга перед наличной природой человека — но, однако, нет и стремления ее проклясть и отбросить, отсечь или умертвить, в пользу некоего чисто духовного начала. Такие стремления в эпоху конца античности были весьма присущи гностическим и иным сектам, и ранняя Церковь активно боролась с ними. Девиз аскезы — «превосхождение естества»: нужно не просто раскрыть человеческую природу, но пойти дальше — не согласившись с ней, трансформировать ее. И добиться этого лишь своими, естественными средствами человек не может; тут требуется другой источник энергии. Без собственных энергий человек, конечно, тоже ничего не достигнет, но их одних недостаточно, они не могут сообщить человеку силу восхождения по духовной вертикали.

Тут существенно одно философское различие, к которому мы прямоком подошли. Философия различает бытие и сущее, онтологи-

ческое и онтическое. Когда мы говорим об онтологическом восхождении, мы имеем в виду изменение самого способа (образа, горизонта) бытия человека. И оно действительно неосуществимо изнутри. Разумеется, есть обширный диапазон изменений вполне радикальных, но остающихся в рамках здешнего горизонта бытия. Такие изменения называются в философии онтическими. Есть область онтологического, относящегося к бытию, и область онтического, относящегося к сущему. И подъемная — онтологическая — сила может принадлежать только иному, нездешнему плану бытия. Православие оперирует именно этой логикой: оно говорит о том, что подъемную силу дают человеку божественные энергии. В иных терминах задача обретения онтологической подъемной силы обозначается как *стяжание благодати*.

Благодать — это божественная энергия, стяжание благодати — соединение человеческих энергий с божественными. Благодать не может не обладать абсолютно иными свойствами, о ней нельзя говорить тем же позитивистски-описательным языком, в том же дискурсе, в каком мы говорим о наших собственных, человеческих энергиях. Но это не значит, что мы вообще ничего не можем сказать о благодати. Мы не можем строить априорные философские конструкции на этот счет, но аскетическая традиция существует, и есть материал самого аскетического опыта, который замечательно выражен и описан с очень высокой степенью артикулированности. Язык его описания необычен, но разработан чрезвычайно точно. Если научиться его понимать — а для этого надо перейти от чисто внешней позиции к «участной», позиции общения в опыте — о стяжании благодати можно узнать многое.

Достичь стяжания благодати — главная задача аскезы. Далее же идут высшие ступени, то есть те, на которых действие благодати становится преобладающим. Аскетический опыт признает, что действие благодати, еще скупое и сокровенное, необходимо и на низших его ступенях. Но чем дальше, чем выше, тем действие благодати становится все более ощутимым. И постепенно благодать начинает все явственнее преобладать над действием естественного, «только человеческого» энергийного репертуара. Начинается подлинная трансформация человеческого существа. В финале, на высших ступенях Лествицы, исихастская аскеза приводит к тому, что православная тра-

диция обозначает словом «обожение», *теозис*, и квалифицирует как совершенное соединение человека с Богом в Его энергиях.

Что означает такое соединение? Оно означает, что все собственные энергии человека сообразуются, соработничают с божественной, нетварной энергией; это определяется известным православным понятием *синергии*. Опыт пребывания на высших ступенях Лествицы исихасты утверждали как опыт «созерцания Света Фаворского». Такая позиция закреплена была в богословии Григория Паламы и в решениях церковных соборов — и тем удостоверялось, что аскетический опыт есть действительно опыт обожения, приобщающий к тому полному единению божественного и человеческого, которое явлено в личности Христа. Преображение на горе Фаворе — евангельское священное событие, в котором исихазм видит связь, соединение специфически аскетического пути с общецерковным, общехристианским.

Описав таким образом аскетическую практику, мы уже подошли и к обобщающему разговору о ее антропологическом значении. Мы описали эту практику как некую стратегию, которая выводит человека из границ эмпирического способа существования, из границ личного бытия. Точнее сказать, выводит его к границе, за которой кончается собственно человеческое существование. В философии общий способ определения предмета заключается в том, чтобы очертить его границу. Соответственно, философски оправдано, чтобы способ человеческого существования получал определение от своей границы, которую мы назовем *антропологической границей*.

Духовная практика исихазма выводит, таким образом, к антропологической границе. Но это не единственный путь. Есть и другие способы достичь этой границы. И первый уровень обобщения состоит в том, чтобы посмотреть на исихазм как на одну из известных человечеству духовных практик. Все эти практики могут характеризоваться какими-то общими чертами, позволяющими определить их как стратегии, ведущие к антропологической границе.

Если мы возьмем, например, тибетский буддизм, то вновь увидим некоторую методически выстроенную практику, которая тоже работает с человеческими энергиями, тоже переустраивает энергийный образ и мир человека и тоже устремлена в этом переустройстве к пределам, к границе человеческого существа. Но в то же время, различия

между христианством и буддизмом радикальны. Финальная духовная цель в буддизме диаметрально противоположна христианской — но при этом данная цель тоже относится к области антропологической границы. И мы заключаем, что существует некий комплекс явлений, которые могут быть очень различны между собой, но при этом все принадлежат антропологической границе.

Отсюда далее возникает вопрос: а какова вся в целом область таких явлений? Ответ дал бы возможность полностью описать отношения человека со своей границей. Это — следующий уровень обобщения. Духовные практики ведут к антропологической границе. Но только ли они? И тут мы замечаем, что наряду с духовными практиками человек может оказаться на границе и в целом ряде других ситуаций, в результате целого ряда других стратегий. Вообще в современной философии одна из самых модных и разрабатываемых тем — это именно тема о предельном опыте, о предельных ситуациях. Но эти предельные ситуации, как правило, отнюдь не те же, что достигаются в опыте аскезы. Обычно речь идет совсем о другом. Скажем, некоторые предельные практики проектировал и отчасти осуществлял Арто: в рамках театрального искусства он жаждал решить гораздо более общую задачу, антропологическую. Антропология «театра жестокости» также испытует пределы человека, его границу — но это не аскетическая антропология.

Становится ясно, что на антропологической границе можно найти какие-то различные области. Естественно встает вопрос: а как граница выглядит вся, целиком? Такой подход близок к научной методологии и парадигме психоанализа. К явлениям в сознании психоанализ любит подходить «картографически», он составляет топику, говорит о территории, о карте; и понятно, что в той логике, в которой мы сейчас разговариваем, подобный подход оправдан и плодотворен.

Мы видим, что антропологическая граница вырисовывается у нас как нечто, обладающее развитой топикой. Есть одна область, куда попадают через духовные практики, есть другая область, куда попадают, допустим, через перформанс, и есть область, тоже явно предельная для человеческого существования, куда ведет безумие. Слово «безумие» я употребляю в широком, лакановском смысле. Лакан говорил о безумии с той же степенью обобщенности, с которой мы говорим

о духовных практиках. Он утверждал, что человеческое бытие нельзя осознать вне безумия, тоже понимая безумие как некую область границы. Это подход вполне философский и корректный: с основанием утверждают, что безумие есть граница человеческого способа существования и определить человека — это значит разобраться в его отношениях с безумием. Но, как правило, зачарованные безумием не хотят замечать, что человеческое бытие точно так же нельзя понять вне обожения! Граница человека не только там, где безумие, но и там, где Бог.

Звучит просто — но опыт истории говорит, что человеку отчего-то ужасно трудно видеть в себе и то и другое, признавать в их правах, в истинной их природе обе топики своей границы. С каждой из топик связан тип сознания, убежденного и утверждающего, что Человек весь исчерпывается одной данной топикой, и другого человека не может быть потому что не может быть никогда. Не столь давно, выступая как беззаветный рыцарь безумия, Мишель Фуко показал нам всем, как долго христианская Европа не понимала безумия, в упор не желала видеть его и относилась к нему с вопиющей бесчеловечностью. Но на другой стороне нас встречает зашоренный и ослепленный взгляд Фрейда и фрейдизма на религиозное сознание, их категорический отказ понять и признать, что духовная практика — занятие здоровых, а не больных, и вне территории безумия лежит иная, с иными законами земля Человека. Нас встречает идеологическое и тоталитаристское, глубоко ненаучное стремление аннексировать и религиозного, и вообще всего Человека в сферу своей науки, отождествить «человека психоанализа» с Человеком как таковым — и мы меланхолически констатируем, что слепота и тоталитарность, сменяя лишь формы, остаются стойкими свойствами просвещенного сознания...

Человек сложен, «удобопременчив» (старинный аскетический термин). Он может выбирать как стратегии, ведущие в область безумия, так и стратегии, ведущие в область обожения. Вдобавок он может запросто перескочить из одной стратегии в другую, даже не заметив этого. Может полагать, что стремится к Богу, и в то же время скатываться в безумие. Ситуация, очень запутанная в теории и очень опасная в жизни — но ценно, что мы нашли, по крайней мере, некий угол зрения и некий язык, что позволяет говорить о проблеме в целом.

Мы видим, что можно нарисовать некую карту антропологической границы, и на ней будет область безумия и будет область обожения или духовной практики. И мы получим реальную возможность говорить об их взаимоотношениях, о том, как не спутать одно с другим, какие существуют, как я называю, гибридные стратегии, гибридные практики, основанные именно на смешении, на подмене... Мы опять попадаем в необычайно актуальную современную проблематику. Известно, что существует устойчивая тенденция современного сознания к волевому, форсированному достижению антропологической границы, к достижению предельного опыта, расширенного сознания, измененных состояний сознания и т.д. В тяге к таким состояниям, как правило, и смешиваются мотивы. Человек ведь не хочет безумия. Он желает попасть в другую область антропологической границы — скорее всего, туда, где обожение или, может быть, где нирвана. Но, чтобы достичь этого, он выстраивает некие волевые, форсированные стратегии — использует, например, наркотики — и в итоге оказывается в сфере безумия. И дело не в наркотиках даже. Специфика духовной практики — в отсутствии всякой расчисленной стратегии или техники, следование которой с гарантией приводило бы к цели. Цель такова, что гарантии ее достижения попросту не принадлежат человеку. И потому любая цель, которую ставят и гарантируют обеспечить бесчисленные нынешние психотехники и психоаттракционы, заведомо не может быть целью истинной духовной практики — *мета-антропологической* целью.

Со всем этим нужно разбираться. И прояснению этого способствует отчетливая картография антропологической границы, которую необходимо разрабатывать, чтобы идентифицировать виды стратегий, установить различия между ними и хоть как-то содействовать распутыванию всех тех противоречивых узлов, всех тех гибридных энергичных образований, которые выстраивает современная культура и еще больше — массовая культура.

Мы видим, что сегодня отношения с собственной границей, как никогда раньше, выступают для человека на первый план. Прежде человек достаточно уютно существовал внутри своего горизонта, но сегодня это, по-видимому, уже не так. Возможно, дает о себе знать грань эпох, грань тысячелетий, но отношения с границей становятся

в порядок дня уже не как маргинальная тема существования, но как основополагающая. Поэтому, вспомнив о всегдашнем способе определения предмета — определить значит очертить границу, — можно сказать, что *современный человек есть ансамбль стратегий, ведущих к антропологической границе*, или же совокупность отношений со своей границей. Напоминаю, мы говорим о человеке в его *энергичном* аспекте, поэтому сама граница понимается нами не материально и не пространственно, а как то, к чему выводят определенные режимы деятельности, определенные способы устройства всех энергий, то есть мы ее понимаем энергично и деятельностно.

Сегодня с определенностью можно сказать, например, что виртуальная реальность — это тоже граничная реальность. Здесь тоже обрывается область нормального, обычного эмпирического существования. Это не полноценная, не вполне достроенная реальность, она не обладает всей совокупностью признаков, или, говоря философски, предикатов человеческого существования. Но она существует, виртуальный опыт — часть сегодняшнего опыта, притом часть, которая расширяется так быстро и так разнообразно, что мы не в силах за ней уследить. Виртуальный опыт — тоже опыт границы.

Тем самым, на антропологической границе мы заметили уже третью область. Понятно, что сам способ бытия здесь тоже не меняется, человек не приобретает никаких признаков бытия божественного, то есть в настоящем, онтологическом, полновесном смысле — *иного* по отношению к бытию человека. Такого в виртуальном опыте не происходит. Мы скорей не приобретаем что-то, а чего-то не добираем, имея здесь неполный набор признаков человеческого существования.

Имеются аргументы в пользу того, что других независимых видов граничных процессов уже нет, и таким образом, рассмотрев духовные практики, область безумия, виртуальный опыт, мы, может быть, грубо, общо, но описываем границу человека уже целиком. И видим, что только в опыте духовной практики человек выходит на настоящую, в подлинном смысле онтологическую границу.

**Т.И.** Вы говорите о том, что современное искусство тоже использует стратегии, выводящие к антропологической границе, и что не все они приближают к Богу, а некоторые ведут и к безумию. Но вообще

совместим ли аскетический подход в духовной жизни с феноменом искусства, с кинематографом в частности?

**С.Х.** Тут надо, в первую голову, напомнить, что аскетическая стратегия имеет безусловным требованием своего начала — исход из мира, стало быть, и из мира искусства. Однако мир и человек, как мы подчеркивали, тут понимаются энергично, так что и этот исход — не физический уход, не материальное отстранение, а переход к иному, не-мирскому устройству себя, своего энергичного образа. Лишь потому, что это переустройство столь радикально, ради содействия ему, создания благоприятствующих условий избирается «удаление в пустыню». И все же, хотя это не суть, а вспомогательное условие, на первых порах едва ли можно без него обойтись. В дальнейшем, при зрелости и искушенности духовного опыта, может достигаться — и сама исихастская традиция стремится к этому — выход в мир, «аскеза в миру», сочетание полноценной аскетической практики с активностью в мире. Это высокий и предельно личный жребий, раскрыть анатомию которого мы сейчас пытаться не будем.

**Т.И.** Получается, что аскеза несовместима с художественным творчеством.

**С.Х.** Вопрос сложнее. Вспомним, прежде всего, хрестоматийные эпизоды контактов русской художественной культуры с аскетической культурой. В России возник такой оригинальный феномен аскетической культуры как *старчество*, как раз и выражавшее обращенность исихастской традиции к миру, установку участливого внимания к жизни, к проблемам мирского человека. И обнаружилось при этом, что при взаимной и встречной обращенности, в установке обоюдной участности (тут уместен этот бахтинский термин), для мирского существования — а, в частности, и для культурного творчества — открываются возможности плодотворного общения с Традицией, возможности просвещения аскезой, выстраивания существования и творчества — как существования и творчества в присутствии аскезы, в лучах аскезы. Были и отдельные общеизвестные случаи, и даже, пожалуй, целая тенденция тяготения людей творчества к связи с аске-

тической традицией, к питанию от нее. Тенденция, идущая от Гоголя и Киреевского до Флоренского, Нестерова, Лосева... Но как всегда в сфере личности и общения, такая связь неосуществима форсированно, для нее нет общих рецептов и образцов, а есть, напротив, множество тонких предусловий. Киреевский и Хомяков были соратниками, сообща открывавшими новую страницу русской православной мысли; но если Киреевский истово занимался «выстраиванием существования и творчества» в свете Оптинской аскезы, то Хомяков и не думал делать этого, относясь к исихазму даже с известным скепсисом.

Если же говорить не о питании и влиянии, а об истинном следовании путем аскезы, то здесь необходимо взглянуть на суть этого пути. Аскеза — это «практика себя», есть такой современный антропологический термин. Это предельно творческий подход, но прежде всего — к собственной внутренней реальности. Ты что-то с ней делаешь, очень продуманно, очень творчески, но с ней. И выражается это в трансформации ее же. Соответственно, это не эстетическая деятельность, хотя и искусство: одно из самоназваний аскезы — умное искусство. И артистизм здесь не то что показан — необходим. Однако сфера, в которой он реализуется, — не внешняя, но внутренняя человеческая реальность.

В каком-то смысле ближе всего к этому актерское искусство. Оно тоже есть внутреннее вылепливание себя. Но целевые установки другие. И потому издревле существовала антитеза между церковью и актерством. Именно актерское, театральное искусство, лицедейство рассматривалось как прямо противоположное, даже враждебное аскетическому, церковному пути. Причина понятна: ты занимаешься той же работой, вылепливаешь какие-то, в терминах нашего разговора, энергичные образы — однако совсем не те, что ведут по Лестнице духовного восхождения! Помимо того, сомнение вызывало и воплощение, разыгрывание иных, чужих личностей, надевание чужих да еще сменяющихся масок — здесь, как опасались, расточается уникальность собственной личности и судьбы, утрачивается собственная духовная идентичность. В большой мере, эти сомнения и опасения — тенденции архаичного религиозного сознания, тяготеющего к языческой парадигме сакрализации. Действительные отношения театра и с христианством, и с духовными практиками тоньше и сложнее. Возь-

мом, к примеру, актерскую систему Михаила Чехова: он сумел соединить актерство с духовной практикой определенного — антропософского — типа. Но это Михаил Чехов, гениальный актер. И синтез достигнут им был далеко не сразу. Сперва он научился быть вполне актером, потом он научился быть вполне антропософом, а потом он научился соединять то и другое. Обычному человеку каждой из этих задач хватило бы на целую жизнь.

Что же касается феномена искусства вообще, то человек в нем вполне может рассматриваться в традиционном святоотеческом ракурсе, как некий фокус, где сходятся все возможности, все стратегии. Человек — энергичный и деятельный центр, из которого могут исходить стратегии духовного возрастания, стратегии безумия, стратегии виртуальные... И специфическая ценность искусства в том, что оно способно представить человека именно в качестве такой универсальной связки, уникальной точки мироздания, которая чревата, беременна, насыщена всеми возможностями — возможностями обожения, безумия, ухода в какие-то виртуальные миры... Уловить и явить эту полноту человека — и тем самым хранить и воспроизводить ее, — на мой взгляд, специфическая задача искусства. Ни наука, ни религия этим не занимаются, у них задачи другие.

И если переходить уже к большей конкретике эстетического выражения, то в таком синтетическом подходе к человеку язык кино обладает, я думаю, наибольшими возможностями, поскольку кино синтетично *par excellence*. И, просто исходя из личного опыта, могу сказать, что, когда я пытаюсь размышлять не о какой-то частной антропологической проблематике, а именно о сочетании всего, всех возможностей в человеке, я часто ловлю себя на том, что мне хочется сделать фильм, что это сочетание лучше всего передаваемо именно так. Ведь человек как совокупность энергий, стратегий — «животное сценарное», несущее в себе зародыши не просто разных сценариев, а сценариев, лежащих в разных измерениях бытия. И здесь есть опять-таки близость к аскетике, которая построена на том ощущении, которое передает максима Макария Великого, одного из первых аскетов IV века: «как Бог свободен, так свободен и ты». Диапазон свободы — от неба до ада. И в изображении такого вот предельного диапазона кино наделено максимальными возможностями.

Должен сказать, что мой интерес к кино абсолютно не связан с темой «христианство и кино», религиозной темой в кинематографе и т.п. (К сожалению, именно в этих темах кино всего слабей и малоинтересней.) Для меня существен способ видения, который здесь достигается. Я бы рискнул сказать, что аскетическое и кинематографическое видение человека имеют несколько важных общих черт: они оба динамичны (дают человека в движении и изменении, как деятельность-энергичное образование) и холистичны (дают человека как цельную, едва ли расчленимую совокупность всех его помыслов, эмоций, перцепций). Такой синтетический подход, во-первых, современен, а во-вторых, имеет особую ценность для антрополога. Мне было всегда понятно: антропологическая задача, как скажут математики, неаддитивна: задачу о целом не разложить на отдельные более простые задачи о частях целого. Можно по очереди описать все аспекты человеческого существования — интеллектуальные задачи, сферу перцепций, затем сферу эмоций и так далее. Но до сути мы так не дойдем. Синтетичный подход необходим, потому что есть какая-то суть, которая идет поперек всех этих измерений и открывается лишь тогда, когда каким-то образом одновременно учитывается и фиксируется и то, и это — все в человеке. И, мне кажется, ухватывать суть, идущую поперек всех этих отдельных аспектов и измерений, дано именно кинематографу с его средствами выражения; это задача того специфически кинематографического мышления, которое я в такой живой и великолепной практической демонстрации нахожу у Эйзенштейна. Когда я его читаю, я вижу это синтетическое видение и синтетическое киномышление в действии.

**Т.И.** Читаете или смотрите?

**С.Х.** И то и другое. Просто фильмы приходится редко смотреть, а читаю я его практически каждый день, что называется, держу книжку у изголовья.

Вот и сейчас ваш диктофон стоит на томе его автобиографических заметок. Эйзенштейн — один из моих постоянных интеллектуальных спутников. В высшей степени чуждый для меня человеческий тип, достаточно антипатичный, но я ценю его в качестве даже не оппонен-

та, а собеседника, с которым, как ни странно, в большинстве случаев соглашаюсь. И не просто соглашаюсь, а соглашаюсь с энтузиазмом! Это великолепный ум, чрезвычайно мне близкий как по ключевым темам размышлений, так и по путям решения этих тем. Заметим, прежде всего, что пресловутые Большие Темы Эйзенштейна — Экстаз и Пафос — понимались им именно как темы о предельных феноменах, представляющих собой к тому же некоторые (в моих терминах) типы энергийного устройства человека. И в видении человека, утверждающем ключевую роль экстаза и пафоса, мне приятно опознать прообраз подхода, реконструирующего топику Антропологической Границы, — и, пожалуй, даже прообраз моей «энергийной предельной модели человека». Далее, разногласия с умным собеседником еще плодотворней совпадений. «Экстаз», по массе причин, входит в которые тут не место, сомнителен как адекватный базовый концепт для изучения предельных феноменов (недаром его теории у мэтра так, кажется, и не вышло). По отношению же к духовной практике исихазма он — заведомо и резко иное, не совпадающее с ее искомым. «На Елисейских полях экстаза мы встретились», — пишет где-то Эйзенштейн. Мы же с ним на этих полях разошлись.

Итак, Эйзенштейн (и надо добавить, еще и Джойс — важная и нас соединяющая фигура!) пытается развить гибкий, системно-динамический, холистически-синтетический, энергийный взгляд на человека. Как человек кино, а не абстрактный философ Эйзенштейн обладает особой, кинематографической постановкой ума, что направлена на осмысление антропологической реальности в целом: как движется и что собой представляет то многомерное целое, которое есть действующий человек — человек в действии, включая его разум, его эмоции, перцепции, а также, несомненно, и соматику, тело. Все это сложное целое, над которым я размышляю как антрополог, Эйзенштейн видит необычайно продуктивно и эффективно. И все, что он говорит о том, как человек действует, чувствует, думает, воспринимает, — всегда, без дураков, ясно, эффективно и, как правило, на 99 процентов совпадает с тем, как вижу это я. Что не исключает диаметральных расхождений в самом общем.

**Т.И.** В чем именно?

**С.Х.** Про «экстаз» я сказал уже, но это не главное. Главное же — на поверхности и всем отлично известно, ибо он сам это явно вскрыл и даже демонстративно выпятил.

Вот в этой книжке его мемуаров самый большой раздел озаглавлен «Светлой памяти маркиза», то бишь де Сада. И вся анатомия при-сущего Эйзенштейну садистического типа личности здесь деконструирована. Ясность видения антропологической реальности не изменяет Эйзенштейну и тогда, когда его взор обращается на себя самого. Помните, у Пушкина: «...и с отвращением читая жизнь мою...» и так далее. Вот эта острота видения себя у Эйзенштейна вполне достигает пушкинской. Только у Пушкина отношение к вскрываемой ауто-реальности — в ключе «отвращения», что есть, разумеется, вариант христианской установки покаяния. У Эйзенштейна же нас с первых страниц встречает вызывающая и похабная декларация удовлетворения, сублимации, с позволения сказать, своего садизма. Достаточно допустимо назвать и эти первичные побуждения, что бурлили в его личности (побуждения насилия, садизма, жестокости), и его отрефлектированное отношение к ним сатанической установкой. Только надо добавить и учесть, что он в сатану не верил. Это значимый момент для наших оценок. Без этой веры его реализации своих импульсов в своем искусстве все же получают иную направленность и перспективу, они не служат утверждению несуществующей антибожественной фигуры, противостоящей Богу.

**Т.И.** Что значит несуществующей? Ведь о существовании дьявола говорится и в Ветхом, и в Новом Завете. Он искушал не только Адама и Еву, но и Самого Иисуса Христа.

**С.Х.** Тут надо говорить о дискурсе Нового Завета, о том, как его читать и понимать, и эта герменевтическая тема велика есть. Но в любом случае известно твердо: и Новый Завет, и Ветхий Завет — вовсе не манихейские тексты, где реальность Бога утверждается и преподносится в том же дискурсе, что и реальность сатаны. Это разные уровни, никакой полярности, противопоставления в одном плане здесь нет. Наличие двух полюсов — манихейство, а не христианство.

**Т.И.** А как же слова Христа: «Да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”, а что сверх этого, то от лукавого»? Разве это не полярное противопоставление?

**С.Х.** И в молитве Господней, произнесенной самим Спасителем, есть слова «избави нас от лукавого». И эти, и им подобные речения никогда не носят характер тезисов о существовании сатаны в том же бытийном плане, с той же онтологической полнотой, как и существование Бога. Для их понимания нужен труд экзегезы и герменевтики, он и всюду в библейско-евангельских темах необходим, но тут — вдвойне, без него наше истолкование легко может забрести в дебри старинных заблуждений.

В аскетическом опыте, например, «бесы» — одно из первейших понятий, и разговор о низших ступенях аскезы почти целиком относится к демонологии. Разумеется, это некая реальность. Вопрос — какая? В философской постановке, такой вопрос снова приводит нас к теме Антропологической Границы; и мы видим, что вариантов ответа отнюдь не много. Ясно, что род этой бесовской реальности — не тот же что у обычных эмпирических явлений, иначе говоря, эта реальность мета-эмпирична. Но, вместе с тем, она не может иметь статуса подлинного Инобытия: это и было бы манихейской онтологией, утверждающей, наряду с Божественным бытием, некий противостоящий горизонт анти-Божественного бытия. Не допуская такого бытийного горизонта, христианское учение о бытии равным образом не допускает и никакого третьего рода бытия, помимо Божественного и тварного. И, стало быть, та реальность, с которой имеет дело аскетическая демонология, является мета-эмпирической, но при этом не *онтологически* инаковой эмпирическому бытию. Тем самым, инаковость этой реальности по отношению к горизонту существования человека — лишь онтическая, а не онтологическая, то есть, в наших терминах, она отделена от этого горизонта онтической антропологической границей. Описанная же выше топика границы говорит нам, что онтическая граница — это «область безумия», область процессов, индуцируемых из бессознательного. Опыт человека есть опыт его сознания; и сфера бессознательного, будучи *per definitionem* вне досягаемости сознания, лежит, тем самым, и за пределами опыта: *ergo*, это и

есть та же самая *онтически мета-эмпирическая* область бесов и демонов аскетического опыта. При этом, бессознательное, оказываясь конституирующим принципом феноменов аскетической демонологии, выступает как своего рода парадигматический коррелат сатаны. Это важный вывод, и именно он составляет смысл известного афоризма Лакана: «Истинная формула атеизма — это не “Бог умер”. Истинная формула атеизма — “Бог бессознателен”».

Как видим, мы оказываемся в близком соседстве с весьма известной современной наукой. Область явлений и процессов, связанных с бессознательным, признана областью психоанализа, который стал в XX в. едва ли не главенствующей наукой о человеке и который трактует эти явления как мании, фобии, неврозы и прочие аномалии психики. Но было бы непростительной — и ненаучной! — поспешностью решить, что психоанализ и представляет собой готовую теорию феноменов аскетического опыта, и нам остается лишь подвести эти феномены под те или другие психоаналитические категории (хотя для этого — заметим в скобках — «есть тьма охотников»). Мы лишь констатируем, что аскетический дискурс, когда он говорит об определенных низших ступенях пути подвига (именно, ступенях борьбы со страстями, «Невидимой Брани») и дискурс психоаналитический относятся к одной и той же сфере реальности — сфере бессознательного, или же «онтического метаэмпирического». И отсюда еще решительно не следует, что второй дискурс дает корректное осмысление первого, что их можно рассматривать как, соответственно, означаемое и означающее. Не следует, прежде всего, потому что психоанализ далеко не является собой некую «общую научную теорию» сферы бессознательного. Это экспериментальная наука, изучившая некоторые виды явлений и процессов в этой сфере, пока лишь частично сумевшая их концептуализовать и отнюдь не притязующая на то, что ей известны все виды таких процессов и все хотя бы важнейшие их закономерности. Затем, существует и целый ряд очевидных отличий двух сфер — в частности, связанных с тем, что пути подвига присущи свои специфические мотивации, как равно и специфические приемы, борьбы со страстями (о некоторых из них мне приходилось писать в книге «К феноменологии аскезы»). Поэтому, вместо готовых суждений, нужно поставить и рассмотреть вопрос: как соотносятся феномены аскетического опыта

с процессами, изученными в психоанализе? Данный вопрос — часть обширного проблемного поля, отвечающего отношениям аскетического и психоаналитического дискурсов. Исследование этого поля должно, прежде всего, признать, что каждый из сопоставляемых дискурсов имеет под собой весьма основательную базу, как опытную, так и концептуальную. И в свете этого, можно предполагать, что, если отношения двух дискурсов не будут строиться в застарелых стереотипах взаимоотрицания и идеологической войны, то между ними станут возможны плодотворное общение и обмен.

И чтобы закончить об Эйзенштейне: для меня существенно, что в его последний, предсмертный период бурлившие в нем стихии оказываются уже в известной мере духовно переработаны. Я никогда не изучал специально ни его биографию, ни теорию. Эйзенштейн в чем-то настолько мне близок, а в чем-то настолько далек, что подход академический — не для меня. Так что, повторяю, в чисто биографическом плане могу ошибаться, но, по моему чувству, по восприятию, в этот последний период он был «на связи» с Пушкиным. Пушкин для него становился все более значимым. А сближение с Пушкиным — это и есть приближение к совсем другому, духовно проработанному отношению к собственной внутренней реальности. Выход к Пушкину — это уже выход к словам «и с отвращением читая жизнь мою». И, как мне представляется, Эйзенштейн все же двигался в этом направлении. Для меня это важно.

Это можно связать и с общехристианским воззрением на историческую реальность, ее фактуру. Христианство с самого начала видело историческую ткань событий таким образом, что весь смысл заключен в конце, в финале — и из этой точки финала, в обратной перспективе (тут полная параллель пространственной обратной перспективе в иконе), — совершается наделение смыслом всего хода явлений. Соответственно, финал пути обретает особенную смысловую насыщенность. Христианский дискурс — не дискурс судьбы, но единственное место, где о судьбе можно говорить, — это как раз финал.

**Т.И.** Это связано с распятием?

**С.Х.** Да, с распятием, и не только Иисуса, но и благоразумного раз-

---

бойника на соседнем кресте. Это архетип той именно модели существования, где смысл раскрывается в конце. Вот человек прожил жизнь разбойник разбойником, а решает все финальный миг. Это нас возвращает и к нашей главной теме, теме духовной практики и Границы: конец наш — не просто очередной момент времени, он уже мета-антропологичен. И потому способен вместить в себя такую смысловую нагрузку, которая уравнивает все предшествующее, каким бы оно ни было.

## **НОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**(Разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)**

**А.Г.** ...что случилось со старой антропологией, что потребовало изобретения новой?

**С.Х.** Налицо острый кризис, и притом двоякий, в теории и на практике: как в научном понимании человека, так одновременно и в том, что с человеком происходит.

Кризисные явления в происходящем заключаются, прежде всего, в том, что с человеком начали совершаться какие-то неожиданные и резкие изменения. Человек перестал быть прежним, казалось бы, вполне знакомым предметом, неизменным в своей основе, — и вместо этого стал предметом каких-то активных перемен, интенсивной антропологической динамики. К ее явлениям, например, принадлежат экстремальные, трансгрессивные, виртуальные практики, суицидальный терроризм; и такие явления все более ширятся и множатся. К этому добавляется, что все существующие теории и концепции оказываются не в силах описать и объяснить эту новоявленную динамику. Это касается даже самых общих, базовых элементов европейской концепции человека. В своих ведущих, фундаментальных характеристиках человек рассматривался как субъект и индивид, ему приписывалась твердо определенная сущность, у этой сущности выделялся целый ряд неизменных компонент — сущность духовная, нравственная и еще многие. Каждый аспект сущности воплощался в определенной разновидности субъекта, человек был нравственным субъектом, правовым субъектом, хозяйственным... И всю эту стройную схему, все ее понятия в современном мире приходится признать неработающими. Они не объясняют того, что реально делается с человеком. В духе интеллектуального климата и стилистики последней эпохи, эти обстоя-

ательства были выражены с вызовом и с помпой, рекламой, начали провозглашать «смерть субъекта», затем и вообще «смерть человека». Но, независимо от манеры выражения, к тому были основания по существу. Классическая европейская антропология действительно отказала. Явилась необходимость поиска.

**А.Г.** Вы скомпоновали в последних фразах два представления, которые мгновенно рождают такую ассоциацию. Вы сказали: «современная европейская антропология не может...» — напрашивается вопрос: а восточная, скажем, может? И вы упомянули «антропологическую практику». Мгновенная ассоциация — что есть некие практики, быть может, восточные, которых мы должны придерживаться сегодня для того, чтобы понять, что, собственно, происходит с человеком, то есть с нами. В чем заключается современная антропологическая практика, с вашей точки зрения?

**С.Х.** Я несколько разверну, детализирую вашу логику. Если мы констатируем, что некая модель, которая служила ранее рабочей моделью, отказала, — тогда, в первую очередь, мы начинаем смотреть вокруг в поисках иных ресурсов, иных моделей.

Разумеется, совершенно не исключено, что путем подобного обзора и поиска мы также не найдем ничего подходящего; — и тогда нам придется измышлять нечто принципиально новое. Но все-таки прежде этого нужно посмотреть, что же существует еще, кроме той модели, которая отказала. И тут нельзя не заметить сразу: все отказавшие позиции были выработаны в классической европейской метафизике, в философской и религиозной мысли Европы, и по преимуществу, Европы Нового времени. Имеется ли что-либо вне этих пределов? — Имеется достаточно много, прежде всего, духовность Востока. И в этом направлении поиски ведутся самым активным образом — притом, уже несколько десятилетий, так что сегодня эти поиски света с Востока всерьез не назовешь уже новым направлением и новой антропологией.

Сначала и главным образом, европейский человек обратился в данную сторону не на теоретическом, а на самом практическом уровне. Как мы знаем, уже заметное время налицо массовые увлечения восточной духовностью — именно как некоторым практическим вы-

ходом для человека, как антропологической практикой. Интерес к философии, к восточной мысли налицо также, но его масштаб куда меньше. В первую очередь, западный человек ощутил, почувал, что в восточных традициях для него лежит некий привлекательный антропологический путь — и начал заниматься восточной духовностью как практической антропологией.

**А.Г.** Прикладной, по сути.

**С.Х.** Как прикладной антропологией. Однако тем самым — хотя это могло и не сознаваться отчетливо — собственная классическая антропология как раз и признавалась неработающей, утратившей адекватность. И здесь мы наконец переходим к основной теме нашей беседы. Мы обсудим один из путей подобных поисков антропологического обновления, антропологической альтернативы. Но отличие в том, что такая альтернатива обнаруживается не столь далеко, в пределах, действительно, уже не западной, однако еще христианской традиции. Обнаруживается определенное поле, как практическое, так и концептуальное, которое до сих пор совершенно недостаточно учитывалось в происходящей работе антропологической мысли.

Поле, о котором я говорю, являет нам традиция Восточного христианства. В ней можно найти богатый источник антропологических ресурсов: новых (хотя и древних!) подходов к человеку, новых принципов и приемов его описания и осмысления. И, разумеется, Восточное христианство может доставить эти новые пространства мысли, новые пространства для теоретической антропологии лишь в силу того, что в нем наличествует богатая практическая антропология. В его сфере издревле развита определенная антропологическая практика, во многом родственная тем самым дальневосточным практикам, которыми так увлекается в последние десятилетия европейский человек. Однако есть и глубокие различия. Наиболее важны из них различия религиозного рода, но в нашем контексте надо особо отметить один культурный аспект: в отличие от (дальне)восточных практик, Восточнохристианская практика пользуется европейским дискурсом, выражает себя на языке европейского мышления. Хотя это и не язык западной, классической философской традиции, но это

еще язык, также восходящий к греческим, античным основам европейской мысли.

Поиски в сфере дальневосточных антропологий, дальневосточных практик сразу же сталкиваются с очень серьезной проблемой непереводимости. Как источник чисто практических методик, эта сфера эксплуатируется не только активно, но и относительно успешно (хотя доля искажений, вульгаризаций, редукции к примитиву достаточно велика). Но теоретическое ее осмысление сразу же сталкивается с тем, что исходный язык настолько отличен здесь от тех слов, тех понятий, в которых всегда себя понимал и расшифровывал европейский человек, от тех общих идей, на которых строилось здание европейской мысли, — что соединить одно с другим, выстроить некую синтетическую философию и теоретическую антропологию на базе дальневосточных практик оказывается не только затруднительным, но и, пожалуй, невозможным. К этому миру можно лишь примкнуть, но плодотворно воспользоваться им для обновления оснований европейской философии человека не удастся. Разве что психологи научились извлекать некоторые восточные богатства; но в целом, сегодня мы вынуждены считать язык классических восточных практик в его базовых понятиях непереводимым.

Меж тем, с Восточнохристианской традицией это совершенно не так; и потому антропологический поиск, когда он обращается к Восточнохристианскому полю, может быть достаточно плодотворным. Но здесь пора указать еще одно важное обстоятельство: подходить к полю духовных практик столь внешним, утилитарным образом, стремясь только к их эксплуатации для своих целей, — равно неуместно и бесполезно. Ничего подлинного такой подход не сможет извлечь, входить в этот мир с корыстными целями безнадежно. Это очень особый мир, он требует особых процедур погружения, вхождения. Там своя шкала ценностей, свои формы опыта. Я не хочу сказать, что откровенно прагматичный подход, желающий лишь извлечь нечто для пополнения арсеналов философии и науки, не сможет заполучить для себя никакой добычи. Однако добытое будет заведомо сомнительно и заведомо далеко от истинного существа, истинной жизни духовной традиции. Проникнуть к ним можно лишь на путях приобщения и доверия, с забвением всяких заданных корыстных целей.

**А.Г.** Мы уже достаточно заинтригованы для того, чтобы вы сказали, что, собственно, за практику вы имеете в виду.

**С.Х.** Сначала хотелось бы немного поговорить об этой духовной практике ради нее самой, как о самоценном явлении, а не подспорье для антропологии. Практика, о которой идет речь, составляет квинтэссенцию Восточного христианства. Восточное христианство, Православие имеет своим духовным ядром именно определенную антропологическую и, выразимся так, мета-антропологическую практику: мета-антропологическую, ибо выходящую уже за пределы собственно человеческого горизонта — к горизонту, отвечающему иному образу бытия (сверхъестественному, Божественному). Эта практика именуется с древности *исихастской традицией*, от греческого слова «исихия», что означает «священное безмолвие». В значении буквальном, это — покой, безмолвие; но по тому содержанию, которое с самого начала вкладывалось сюда, это не просто безмолвие, эмпирическое молчание, а безмолвие, посвящаемое духовной работе, наполненное определенной духовной деятельностью. Развертывание этой деятельности и есть исихазм — и попробуем его вкратце описать.

Прежде всего, раскроем его духовные цели. Откуда, как все это началось? Началось с того, что Христа не стало уже на земле; некоторым исходным рубежом можно полагать священное событие Вознесения, когда Христос покинул горизонт эмпирического существования. Но остался его завет. Согласно этому завету, содержанием, назначением человеческой жизни должна была стать новая жизнь во Христе, в соединении со Христом. В подобном соединении-общении с Ним пребывали Его первые ученики, апостолы, — однако что же могло означать «соединение со Христом», когда Христа уже не было в здешнем бытии? Это было совершенно неясно; но как бы соединение ни понималось, оно было, в первую очередь, практически невозможно. Человек существует в своем способе или горизонте бытия. Христос в этом горизонте отсутствует, и потому соединение с Ним самым очевиднейшим, прямым образом невозможно. Но в то же время оно входит в основное задание человека! Задание оказывается парадоксальным, загадочным.

И тем не менее Восточнохристианское сознание не отказалось от

этого задания, оно отнеслось к нему не только с серьезностью, но и с глубокой буквальностью. Оно не перестало считать, что целью человека остается подлинное соединение со Христом. Но в новых условиях, в новой реальности это уже означало соединение с некоторой целью, находящейся не в здешнем бытии, не в нашем бытии, а в бытии, от него отличным, ином: в «Инобытии». Возникла невозможная цель, невозможное духовное задание соединения с Инобытием. Исполнению этого задания и посвящалась та антропологическая практика, которую начало выстраивать Православие. Практики такого рода обычно именуются «духовными практиками». Но следует пояснить, отчего я здесь говорю именно о Православии, о Восточном христианстве.

Дело в том, что, хотя в первые века своей истории христианство и представляло собой единое духовное целое, но в западной и восточной, латинской и греческой его частях очень рано начали складываться заметные различия типа религиозного сознания, различия в ориентации, в стратегии этого сознания. Для западного сознания ключевая и главная задача виделась скорее в развитии христианства как учения, которое могло бы ответить обоснованным образом на все доктринальные вопросы. А для православного, Восточнохристианского сознания, хотя оно и было ведущим в создании догматики христианства, в центре стояла не теоретическая задача развития учения, а практическая задача достижения определенного опыта: именно этого таинственного опыта соединения со Христом, которое стало уже соединением с Инобытием.

**А.Г.** Речь идет о благодати?

**С.Х.** Да, разумеется. Достаточно рано было осознано, что искомое соединение невозможно и недостижимо собственными силами человека, человека замкнутого в себе, но однако же оно возможно, оно оказывается возможным путем некоторой внешней помощи: помощи того самого Инобытия, к соединению с которым устремляется человек. Пускай та сила, что способна осуществлять соединение человека с Инобытием, — движущая, совершающая сила — не может иметься у человека. Однако не может ли она прийти, быть поданной человеку оттуда, от самого Инобытия, как Его благой дар, как *благодать*?

Так начинали проясняться контуры встающей антропологической и духовной задачи. Человеку нужно было открыть себя действию благодати — как приобщающего присутствия Инобытия, сделать себя разомкнутым навстречу этому действию, этому присутствию. Но практический способ этого вначале оставался непонятен, неведом.

И суть всей практики — законченное формирование которой заняло ни много ни мало тысячелетие, с IV-го века и до XIV-го! — все-го вернее определить именно как *бытийное размыкание человека*. Для достижения этого потребовалось развить особое антропологическое искусство: именно таким образом, в художественных, эстетических терминах (скорее чем в богословских или тем паче философских, научных) сама практика описывала и понимала себя, ее самоназванием было «умное искусство». Человеку было необходимо сделать с самим собой нечто, абсурдное для обыденного рассудка: превратить себя в живое существо, разомкнутое для присутствия Инобытия, «прозрачное для благодати», по православному выражению; и это непостижимое самопреобразование самими исполнителями его, подвижниками, воспринималось как близкое по своей природе к искусству.

Однако одновременно оказывалось, что процедура бытийного размыкания человека включает в себя ряд очень строгих ступеней, этапов. В невозможном пути обнаруживалась своя железная объективность. И внутреннее, смысловое содержание истории исихазма заключается именно в последовательном открытии и освоении тех ступеней, которыми совершается восхождение к Инобытию. Сейчас, когда этот путь восхождения давно проложен и основательно описан теми, кто проторил его, изнутри, его строение можно описывать с разных позиций, в разных терминах. Для нас удобен язык антропологических стратегий.

В начале пути требовалось в полной мере осознать, что искомая цель — Инобытие, она не лежит нигде в здешнем мире, не имеет никакого отношения к его вещам, предметам, явлениям. Чтобы ориентировать, направить себя к такой отсутствующей, запредельной, нездешней цели, человеку было необходимо создать у себя *чувство бытийной альтернативы*: чувство отталкивания от всего порядка, всего горизонта здешнего бытия, чувство устремления в ином направле-

нии, прочь от него. Для такого задания была органична вертикальная метафора, было естественно сказать, что человек должен стремиться «не долу, а горé», по старинному выражению, должен осуществлять себя не в плоскости здешнего бытия, а вырываясь, отрываясь от этой плоскости. Но подходит здесь и системно-теоретический язык: мы можем сказать, что человек должен у себя создать некоторый «блок отрыва», отрыва от всего здешнего как такового. И притом, отрыв должен быть резким, радикальным, ибо человек принадлежит здешнему всем своим естеством, всем сложившимся укладом мирского существования.

Неизбежно, резкий отрыв достигался резкими, даже крайними средствами. Из иудейской духовной традиции, склонной к крайним, экспрессивным формам духовной жизни, как мы знаем из Ветхого Завета, была заимствована культура покаяния. Это по-настоящему радикальная, экстремальная антропологическая практика: в ней практикуются резкие выражения эмоций, отчаяние, сокрушение, слезы. Весь этот арсенал оказывался необходим для того, чтобы человек смог оторваться от привязывающей стихии здешнего бытия, и в его ориентации, его стратегии появилась вертикальная составляющая. Необходимо было — в особенности, на ранних стадиях — также и удаление от эмпирического социума, навязывающего свои занятия, свои нормы, не дающего выстраивать новую антропологическую реальность: и потому происходил уход в пустыню, складывалась знаменитая дуполярность древнехристианского мира, «Империя и Пустыня». — Вслед за тем, когда установка вертикальной устремленности была воспитана, создана, возникла следующая, не менее тяжелая и непонятная задача. Оказывалось, что по этой вертикали еще и нужно восходить, подниматься. Но каким образом подниматься? Собственных сил, собственных энергий для этого у человека нет, его энергии могут лишь разворачивать его данность, реализовывать его природу. Превосходить же, преобразовать эту природу, восходя к Инобытию, человек если и способен, то не своею собственной силой, а упоминавшейся уже энергией самого Инобытия, благодатью.

Требовалось, таким образом, создать самое ядро практики, своего рода антропологический — и мета-антропологический! — подъемный движитель, «мотор», который доставлял бы возможность подни-

маться по ступеням духовной практики, словно по лестнице, ведущей к претворению человеческого существа в Инобытие. Созданию такого ядра посвящен был центральный период развития исихастской практики, имевший длительность в несколько столетий, приблизительно с VI–VII-го и до IX–X-го века. Тогда, в частности, был создан первый систематический исихастский трактат — и нисколько не удивительное, что он носил название «Лествица».

Автор его вошел в историю православной духовности как Иоанн Лествичник. Там была подробно описана, проанализирована вся лестница «вертикального», бытийного восхождения человека к соединению с иным бытием. Отчетливо представало там и то главное, ключевое, что мы указали выше: уникальный антропологический и бытийный движитель, таящий в себе способность «вертикального» возведения человека. На сегодняшнем научном языке мы скажем, что духовная практика изобрела или обнаружила в человеке определенный антропологический ресурс, суть которого — в сопряжении, сведении воедино некоторых двух активностей. Именно это сопряжение оказывалось имеющим чудодейственную силу возведения человека вверх или точнее, размыкания человека к тому, чтобы в нем начала действовать возводящая его внешняя, не ему принадлежащая энергия.

Две сопрягаемые активности назывались Внимание и Молитва. Что касается молитвы, то она, разумеется, присутствовала в духовной практике с самого начала. Всегда было самоочевидно, что устремление к Богу есть тот или иной образ вхождения с Ним в общение, и общение в данном случае есть именно молитвенное общение, молитва. Однако на опыте было познано, что молитва, вместе со всем человеком, тоже должна восходить по духовной лестнице — постепенно приобретать иные, новые формы. И в первую очередь, молитва должна сделаться непрестанной. Чтобы человек мог доподлинно восходить к иному бытию, к актуальному претворению своей прежней, ветхой природы, он ни на миг не должен терять, утрачивать своего устремления к Инобытию, выражаемого молитвенным обращением. Но это невозможно для него, человек рассеивается. Он многосложно, разнообразно устроен, и разные уровни его существа вовлечены в разные собственные активности, которые требуют внимания к себе.

Итак, вторым ключевым элементом оказывается именно внимание: умение управления вниманием.

Человеку необходимо суметь так собрать, сконцентрировать свое внимание на молитве, молитвенном общении, чтобы достигнутое общение могло бы не прерываться. Установившись в молитвенном устройении, надо было установившуюся молитву зорко стеречь. Подобная дисциплина внимания именовалась хранением или стражей. Она явно близка к хорошо знакомой философии — а особенно, философской феноменологии — проблеме концентрации внимания на определенном внутреннем объекте. Но в данном случае объектом служил сам человек в его целостности: человек должен был зорко следить за всем собой, так чтобы не прерывалась непрерывная богоустремленность. И вот когда эти два элемента, внимание и молитва, прочно и подлинно сопрягались, сцеплялись между собой, — оказывалось, что с человеком начинаются неожиданные антропологические эффекты. Непрерывная молитва оказывалась уникальным способом аккумуляции человеческой энергии, в ней достигалась невероятная, немислимая прежде сосредоточенность, сфокусированность человека на нужном ему устремлении.

Притом, эта сосредоточенность энергии была особого рода. Достигался отнюдь не экстатический, эмоциональный порыв, но порыв, строго управляемый вниманием: такой, который путем внимания зорко следит, держит в фокусе сознания все уровни человеческого существа и ориентирует их в нужном направлении. И за счет этого, подобная аккумуляция энергии оказывалась реально преобразующей человека: *формостроительной*. Начинал совершаться реальный процесс трансформации человека; и, как выяснялось при этом, данный процесс тоже носил ступенчатый характер, следовал некоторыми закономерными ступенями. Образ Лествицы точно отвечал сути дела, человек поднимался по Лествице духовного восхождения. Каждая ступень Лествицы оказывалась определенным способом, режимом устройства всех энергий человека, всех его активностей, проявлений — не только интеллектуальных, психических, но в том числе, и телесных, тело также вовлекалось в бытийное устремление.

Такова была центральная стадия — ядро, суть практики, когда человек оказывался весь собран воедино, в поле сцепленных актив-

ностей внимания и молитвы, и совершал действительный бытийный подъем. По достижении этой стадии, далее человек входил и в высшую область, когда с ним начинало совершаться реальное преобразование его существа. Он в самом деле уже оказывался преобразуем, преображаем некими энергиями, которые на православном языке называются благодатными, божественными энергиями. С одной стороны, он реально воспринимал эти энергии, их воздействие, с другой стороны, столь же реально осознавал, что они не принадлежат ему, что их источник не в нем и не где-то в его горизонте бытия, а за пределами этого горизонта, — так что эти энергии в настоящем смысле инобытийны.

К зрелому, систематичному освоению этих высших стадий, их пристальному наблюдению, размышлению над ними, духовная традиция подошла очень нескоро — в последние столетия Византийской империи. Этот этап, называемый Исихастским возрождением XIV-го века, начался со знаменитого исторического эпизода, называемого «Исихастскими спорами». Исихасты говорили, что на высших духовных стадиях, достигаемых в практике, у человека доподлинно открываются иные способности, иное зрение и начинаются некоторые восприятия, которые уже не относятся к здешнему бытию, а относятся к Инобытию, причем в духовном опыте Инобытие воспринимается как свет: особый род света, не совпадающий со светом физическим, природным, но совпадающий с тем светом, что сиял учеников Христа в евангельском событии Преображения на горе Фаворе. Развернулась дискуссия о свете, созерцавшемся исихастами. Противники исихастов утверждали, что это лишь некие иллюзорные эффекты, и созерцаемый свет имеет здешние, естественные источники. Однако имевшие опыт практики утверждали, что это не так, и никаких естественных источников, равно как естественной природы, у этого света нет. Природа его инобытийна, и воспринимает его не естественное зрение человека, а некое иное восприятие, рождающееся у человека в духовном опыте. Позиция исихастов была подтверждена, богословски обоснована в писаниях св. Григория Паламы, и принята в 1351 г. поместным собором Константинопольской Церкви.

Далее перед традицией вставали следующие, иные задания, касающиеся, в первую очередь, возможностей исихастской практики за пределами монашества, в мирской жизни. Однако пришло крушение Византии, и развитие исихазма надолго замерло. Мы же сейчас отметим еще только один момент в нашей краткой характеристике традиции. Мы описывали духовную практику как индивидуальный процесс, совершаемый определенным адептом практики, аскетом-подвижником. Однако в действительности пройти путь практики индивидуально нельзя; он проходится лишь в лоне духовной традиции. Причина этого в том, что путь требует метода, а метод этот таков, что не вырабатывается индивидуальными средствами. Он вырабатывается и хранится, транслируется из поколения в поколение только в некотором объемлющем, сверх-индивидуальном целом, которое и есть духовная традиция. Поэтому феномен духовной практики должен быть осмыслен в неразрывной связи с явлением духовной традиции, они образуют неразрывное единство. Практика индивидуальна, но она существует только в объемлющей среде традиции. Именно традиция осуществляет проверку всякого индивидуального опыта, она идентифицирует, верифицирует и толкует его, создавая для этой цели высокоорганизованный методологический аппарат. Лишь исключительно из традиции, из этого сверх-индивидуального, соборного целого, можно надежно удостоверить подлинность опыта, отсеять опыт ложный и констатировать, что достигается истинный опыт, а не психическая иллюзия.

Из нашего беглого рассказа мы уже можем заключить, что духовная практика — и ближайшим образом, исихазм — несет в себе существенные антропологические уроки. Мы видим, что здесь создается свой подход к человеку, и это такой подход, который не свойствен классической западноевропейской науке. Во-первых, практика не говорит о каких-то идеальных чертах человека, она не приписывает ему какой-то отвлеченной сущности, не характеризует его какими-то принципами или началами. Она работает исключительно с человеческими энергиями и преобразует эти энергии. Таким образом, речь идет об *энергичной* антропологии. Классическая европейская антропология, описывая человека как субъекта и приписывая ему определенную сущность, по-латыни «эссенцию», *essentia*, развивала эссенциальный

подход к человеку. Духовная же практика развивает энергийный подход к человеку, имеющий принципиальные отличия и открывающий другие возможности.

Есть и еще одна важная особенность. Духовная практика устремлена к Инобытию — и тем самым, она выдвигает на первый план, считает определяющими в человеке такие его проявления, такие энергии, в которых человек оказывается открыт, разомкнут для иного образа бытия. В подобных проявлениях человек подходит к пределу своего горизонта бытия, и поэтому их естественно называть предельными проявлениями. Можно сказать, таким образом, что антропология духовных практик ориентируется, в первую очередь, на предельные проявления человека, придает им определяющее значение — и в этом смысле, является *предельной* антропологией. Именно это и суть две главные черты, два главных антропологических урока из духовных практик.

Придя к этим выводам на материале исихазма, мы можем затем проанализировать под таким же углом и другие мировые традиции духовной практики: суфизм, йогу, тантрический буддизм, даосизм — и мы убедимся, что обе главные найденные черты и там налицо. Есть некоторая, удобно так выразиться, универсальная антропологическая парадигма духовной практики. На практическом уровне она несет в себе, воплощает альтернативный подход к человеку, сравнительно с европейской антропологией субъекта и сущности. Выявив и рассмотрев этот подход, мы можем подойти к нему с теоретической рефлексией и концептуальными задачами — тем самым, открывая пространство альтернативной антропологии.

**А.Г.** Но вы сами в начале вашего повествования об этой практике сказали, что нельзя подходить с меркантильными мерками. То есть, если я правильно понял, вы имели в виду веру, эта практика невозможна без того, чтобы человек верил; и в данном случае, он должен верить во Христа?

**С.Х.** Совершенно верно. Но мы, на поверку, отнюдь не вошли в противоречие с начальными предостережениями. Путь, пройденный нашим рассуждением, это не путь утилитарного сциентистского

подхода. Мы говорили о благодати, о вхождении человека в диалог с Инобытием, и это — не язык позитивистской науки. В известной мере, это уже «внутренняя информация» духовной традиции — и это значит, что мы подходим к ней с доверием, с установкой, как говорил Бахтин, «участного», разделяемого опыта.

**А.Г.** Да, согласен, но мне почему-то представляется при поверхностном взгляде на современного человека, особенно человека западного, что дефицит веры и составляет главную проблему и самоосмысления и осмысления горизонтов собственной жизни. Нет ли здесь некоего противоречия, а если есть то как его избежать? С одной стороны, эти практики были бы выходом к осмыслению последнего горизонта событий — но где его взять, если нету?

**С.Х.** Я надеюсь, в конце мы еще скажем немного о современной антропологической модели: что такое сегодняшний человек, какова картина его устремлений. Дефицит веры — очень неточная оценка. Правильней говорить, что налицо опасная тенденция к дегенерации, к вырождению и измельчанию веры: то есть дефицит веры подлинной, но при этом — преизбыток веры убудочной, преизбыток легковерия и суеверия.

**А.Г.** Согласен.

**С.Х.** Человек готов поверить массе совершеннейшей бессмыслицы.

**А.Г.** Да, лишь бы получить результат.

**С.Х.** Лишь бы получить результат. Есть дефицит веры и есть жажда этой веры, которая готова удовлетвориться всевозможными суррогатами, это существенная нынешняя черта. Именно она и создает любым практикам, что возникают на рынке, толпы адептов, людей, которые готовы к ним примкнуть, готовы попробовать и этот путь. Хотя они понимают, что этот путь специфический и попробовать его значит поверить в него. Они готовы поверить.

Если же вернуться к общим следствиям, то мы сумели извлечь тот урок, что на базе духовных практик возможна иная антропология, у которой будет два ведущих принципа. Во-первых, это энергичная

антропология: она не берется рассуждать о сущности человека, а смотрит лишь на его всевозможные проявления, энергии. Энергии понимаются очень широко — интеллектуальные энергии, психические, эмоциональные, соматические... — и именно с «энергичным человеком» эта антропология работает.

Во-вторых, это предельная антропология: она считает, что среди всех энергий, всех проявлений человека, играют определяющую роль и, в частности, формируют идентичность человека, — предельные проявления, те, в которых он разомкнут для воздействия «иного» (т.е. того, что внеположно горизонту его существования) и способен войти в соприкосновение с «иным».

Далее можно сделать следующий теоретический шаг. Мы замечаем и учитываем, что «иное» человеку, внеположное горизонту его существования, имеет не единственный вид, оно разнолико. Иное человеку это не только Бог, человек способен очень по-разному смотреть на себя и на иное себе. Когда он смотрит на себя как на определенный род бытия, тогда иным себе он осознает иной род бытия, и реализует себя в духовной практике, выстраивающей, «тематизирующей», выражаясь философски, его отношение к Инобытию.

Но горизонт человеческого существования имеет и другие фундаментальные характеристики. Для современного европейского человека естественно и типично смотреть на себя как на носителя сознания, как на существо, определяемое наделенностью сознанием. Иное же сознанию — это *бессознательное*. Это фундаментальное понятие современной мысли по определению обозначает нечто лежащее за горизонтом сознания; и если человек определяется через сознание, то это есть тоже «иное» человеку. И вообще говоря, человек может открывать себя, размыкать навстречу воздействию и такого иного. Очевидно, что это будет совсем другой род практик, другой род человеческого опыта — но также предельный.

И наконец, человек наших дней в своих проявлениях и практиках все чаще склонен себя осознавать и определять как нечто «реальное» или «актуальное», от которого отличается и которому противопоставляется «виртуальное». В данном случае, очевидно, в качестве «иного» человеку выступает сфера виртуального, виртуальная реальность; и таким образом, оппозиция реальное (актуальное) — виртуальное есть

еще одна, уже третья реализация отношения «Человек — Иное»<sup>1</sup>. Реализуя эту оппозицию, осознавая себя как нечто актуальное, противостоящее виртуальному, и погружаясь в виртуальную реальность, человек осуществляет виртуальные практики, сегодня тоже необычайно размножающиеся. И это также — предельное проявление.

Итак, «человек и его иное» — универсальная формула, которая раскрывается не одним способом, а тремя. Здешнее бытие — иное бытие: реализация такого отношения с иным есть духовная практика. Если человек избирает ведущую оппозицию как оппозицию «сознание — бессознательное», тогда это человек, отношения которого с иным описывает психоанализ. Здесь обширнейший ассортимент антропологических практик — неврозов, комплексов, психозов, маний, и это также обширнейшая сфера предельных проявлений человека. Если же определяющей антропологической оппозицией служит оппозиция «актуальное — виртуальное», то отношение человека и иного реализуется в виртуальных практиках.

Все это подводит нас к очень важному понятию *полной совокупности всех предельных проявлений человека*. Эту совокупность естественно именовать «антропологической границей». С появлением этого понятия и термина, у нас возникает уже первый строительный камень новой антропологии. Отсюда уже может начинаться ее развертывание — в форме энергичной предельной антропологии. Это развертывание может продвигаться в многочисленных направлениях, и в заключение я упомяну два из числа наиболее актуальных.

Прежде всего, мы получаем возможность единого обозрения «человека в целом», во всем диапазоне доступных для него вариаций, изменений. И сравнительно со старыми представлениями о человеке, этот диапазон поражает своей громадной, необозримо широкой. Три способа размыкания человека, три антропологические оппозиции дают три его принципиально разных определения, в каждом из

---

<sup>1</sup> Можно ли, однако, рассматривать виртуальную антропологическую реальность как полноценное «Иное» актуальной антропологической реальности? «Иное», в частности, должно обладать способностью конституировать идентичность — обладает ли такую способность недоволощенная, привативно определяемая виртуальная реальность? Вопрос этот требует более тщательного анализа.

которых у человека иная конституция, иной способ формирования идентичности и т.д. — так что есть основания говорить, что человек — собственно, три разных существа. При этом, однако, каждый отдельный человек способен быть любым из этих существ, превращаться из одного в другое, в третье... — и предстающая весьма по-новому картина человеческого существования дает богатую почву для размышления и исследования.

Далее, мы получаем возможность и для описания антропологической динамики. В качестве главной характеристики антропологической ситуации у нас естественно выступает доминирующий, преобладающий (в данный момент или данную эпоху) тип размыкающего отношения и предельных практик; и соответственно, главным содержанием антропологической динамики оказывается эволюция этого доминирующего типа. Взглянув под этим углом, мы увидим, что вплоть до новейшего времени антропологическая ситуация оставалась относительно стабильной: в течение многих веков истории, человек признавал своим определяющим отношением — отношением к Инобытию. Безраздельная доминантность этого способа определения человека впервые поколебалась новоевропейским процессом секуляризации общества; но только в XX веке преобладания достиг другой вид предельных практик, определяемый бессознательным. Через несколько десятилетий началось бурное развитие виртуальных практик, которые сегодня, в свою очередь, уже продвигаются к доминирующей роли.

Вместе с этою сменой антропологических доминант, мы замечаем и еще одну чрезвычайно специфическую черту современной антропологической динамики. Выдвижение новых предельных практик не устраняет со сцены старых, но лишь потесняет их — так что в конце концов, все их возможные виды и разновидности начинают присутствовать одновременно. Поскольку же человек свободен реализовывать себя в любом из этих видов, равно как способен переходить из одного вида в другой, подобная ситуация означает не что иное как антропологический хаос, чреватый смешиванием, спутыванием и разрушением структур идентичности человека. В отношениях между тремя существами, что вкупе образуют существо «Человек», всё смешивается — утрачивается всякий порядок, строй, исчезают цен-

ностные критерии... — и в результате, Человек испытывает глубокую дезориентацию, растерянность. Он больше не знает, не может понять, кто он такой, кем он проснулся утром Третьего тысячелетия — как известный герой Кафки. Также подобно герою Кафки, он пока лишь осознает происходящий с ним антропологический беспредел и не имеет средств справиться с ним. Ему предстоит найти эти средства — в противном случае он разделит судьбу Грегора Замзы до конца.

Таков предварительный диагноз, который наша модель позволяет поставить современной ситуации и происходящему антропологическому кризису.

## СУДЬБА АДАМА И СУДЬБА ИВАНА (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)

**С.Ш.** По замыслу, я хотел бы поговорить о том, как представляется вам Россия в середине XXI века. Но не в плане конкретной политики или социологии, а скорей — с учетом ваших занятий — в более глубоких аспектах, философских, духовных...

**С.Х.** Ученый всегда начинает скучно, с метода. Позвольте и мне для начала методологическое замечание. Как можно и как нельзя говорить о будущем облике России? Когда речь идет о духовной реальности, личном бытии, рисовать картины будущего с конкретными сроками и периодами — в том числе, и на середину этого века — чистая глупость или шарлатанство. О сроках могут говорить утопии и научная фантастика, сроками могут снабжаться экономические прогнозы — но все это не моя сфера, да к тому же для сегодняшнего мира и макроэкономического прогноза с надежностью дать нельзя. Философ же может корректно говорить лишь о *тенденциях* или *сценариях* развития ситуации, отнюдь не давая им конкретной хронологической привязки. В таком плане мы и будем с вами беседовать. Притом, в наше время разговор о России должен начинаться с более широкого контекста: с глобальной ситуации, универсальных факторов. И в этом глобальном контексте я нахожу нужным выделить, в первую очередь, антропологический фактор: происходящее с Человеком.

**С.Ш.** Что же, начнем с проблемы Человека. На ваш взгляд, она сегодня приобрела какую-то новую, особую важность?

**С.Х.** Вы вправе тут заподозрить, конечно, типичную aberrацию: специалисту всегда кажется, что его область — важнее всех. Геофизик вас

будет убеждать, что самое главное — то, что творится в земной коре, а нейрофизиолог — в коре головного мозга. Но мне отвести подозрения легко: сегодня во всех секторах культурного сообщества, включая уже и журналистов, вы услышите формулу: *антропологический поворот*. Понимают, правда, ее туманно, так что стоит ее отчетливо разъяснить. Имеется в виду поворот — или даже переворот! — в относительной роли, важности разных уровней глобальной реальности. В целом, эта реальность устроена как то, что в науке называют «многоуровневая иерархическая система» — система явлений и процессов разных масштабов: выделяют уровень мировой, планетарной макродинамики — экологических, экономических, политических макропроцессов; затем идут процессы в масштабах локальных цивилизаций, этносов, государств, далее — уровень меньших групп, культурных, религиозных, корпоративных... — и так, снижаясь, дойдем до антропологической реальности, Человека. На каждом уровне сей структуры — свой тип процессов, своя динамика. И привычно было считать, что роль и важность отдельных уровней для всей Глобальной Системы — в прямом соответствии с их масштабом: решающее значение имеют макропроцессы, а самое наименьшее — антропологические, идущие в человеке. Больше того, полагали часто, что на этом последнем уровне вообще нет самостоятельной, собственной динамики, тут все существенное производно, вторично по отношению к высшим уровням — как по марксистской догме «человек есть продукт общественных отношений».

Вот с этой позицией и совершился переворот. Считать антропологические процессы делом незначительным, производным оказалось больше нельзя. Самые характерные явления наших дней, определяющие их облик, занимающие полосы СМИ, — антропологической природы. Вот самая острая проблема — терроризм; но его новейшая и опаснейшая форма, терроризм самоубийц, есть антропологическое явление — экстремальная практика из обширного разряда практик трансгрессии (преступания норм). Почти столь же остра проблема наркотиков: она означает, что современный человек в массовом плане практикует все и любые средства трансформации сознания, вплоть до разрушающих личность и смертельных. Еще глубже заходят генетические и гендерные эксперименты: они вторгаются в генетическую

программу, в сам код человека, базовые механизмы продолжения рода, причем на данной стадии вторгаются наобум, без плана, без знания возможных последствий. Список легко продолжить, и вывод из него — однозначный. Человек стал резко, неконтролируемо, опасно меняться, менять себя, и эти изменения, эта неведомая и непонятная антропологическая динамика явно становятся главным, решающим во всей Глобальной Системе, ее динамике.

**С.Ш.** Тогда на первый план, видимо, выходит вопрос об этой антропологической динамике? Ее можно как-либо описать, понять?

**С.Х.** В этом и состоит магистральная задача для современной мысли! Отвергнув прежние позиции европейской антропологии, классическую модель человека-субъекта Аристотеля-Декарта-Канта, она — в антропологическом поиске: как древний Диоген, с фонарем ищет человека. «*Кто приходит после субъекта?*» — так назывался коллективный сборник, выпущенный виднейшими европейскими философами лет десять назад. Облик этого Приходящего можно передать только новыми понятиями, и они не выдумываются из головы, они рождаются с погружением в фонд всего совокупного антропологического опыта, от древних духовных традиций до новейших экстремальных практик. В этой проблеме у меня свой подход; как говорили старые французы, «бокал мой невелик, но из него лишь пью я». Обращаясь к феномену человека, я исходил из самого неотъемлемого — из его *границы*, которая для любого феномена служит тем, что определяет его (напомним хотя бы: «Лишь благодаря своей границе нечто есть то что оно есть» — Гегель).

Я попытался систематически описать границу Человека, границу горизонта его существования. С отказом от старых понятий субъекта, сущности, эту границу тоже нельзя описывать через какие-то сущности (и уж тем более нельзя ее понимать пространственно, вещественно и т.п.); но можно ее описать на том языке, каким с древности пользуются духовные практики: на языке человеческих проявлений, энергий. И тут возникает важнейшее для антропологии понятие *Иного*. Оправданно говорить, что к границе человека принадлежат все те его проявления, в которых реализуется его отношение к чему-то, что

по тем или другим основаниям нельзя уже полагать лежащим в горизонте человеческого существования; и это внеположное «что-то», отношения с чем определяют человека и формируют его границу, и есть Иное. Осуществляя свои граничные, предельные проявления, входя в отношения с Иным, человек совершает *размыкание* себя, своего горизонта навстречу Иному<sup>1</sup>.

Дальше мы замечаем, что Иное человеку, внеположное горизонту его существования, может носить разный характер. Если человек выступает носителем, репрезентантом некоторого рода, образа бытия, тогда иное ему — это иной род бытия, «Инобытие»; и коль скоро бытие человека («здесь-бытие») характеризуется конечностью и смертностью, то Инобытие — бытие абсолютное, а отношения с Иным — не что иное как отношения с Богом: религиозная жизнь, духовная практика. Но отлично известно, что отнюдь не всегда и не обязательно определяющее, конституирующее отношение человека — отношение к Богу. Напротив, для этого требуются непростые условия: надо, чтобы человек был «онтологически полномочен» — был подлинным репрезентантом, «полномочным представителем» здесь-бытия, — а это, в свою очередь, значит, что для него не должно быть никаких закрытых, недоступных областей, лакун, дыр в пределах соответствующего бытийного горизонта, не должно быть границы нигде в этих пределах. Меж тем, такая граница очень даже может иметься. Фундаментальные характеристики человека — мышление и сознание, и горизонт человеческого существования — горизонт сознания. И, начиная с Фрейда, современная мысль приняла и усвоила новое базовое понятие — понятие *бессознательного*: некоторой сферы, отнюдь не относимой к иному, абсолютному бытию, но тем не менее недоступной, непроницаемой для сознания. Прочно усвоено и то, что существуют целые классы, виды человеческих проявлений (а именно, неврозы, психозы, фобии, комплексы и т.д.), в которых реализуются отношения человека с этой сферой. Т.о., бессознательное — также Иное человеку, еще один род Иного; проявления, с ним связанные,

---

<sup>1</sup> В трех дальнейших абзацах я сокращенно воспроизвожу описание антропологической границы в работе «Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности» (см. ниже, с. 333–336).

входят в состав границы Человека, образуя еще одну ее область, или «топику»; и отношения с ним — еще один способ размыкания Человека. И наконец, можно обнаружить и еще одну область границы, еще один, последний уже, способ размыкания. Этот способ своеобразен, он заключается не в завязывании отношений с Иным, не в выходе к Иному, а в выходе в недостроенное, недовоплощенное существование — в виртуальную реальность. Философия и наука отчетливо отличают этот род реальности от обычной, «актуальной» реальности человеческого существования, так что виртуальные практики, в которых осуществляется выход в виртуальную реальность, тоже надо рассматривать как принадлежащие к границе Человека.

В итоге, мы указали, перечислили основные элементы границы. Этим мы решили, если угодно, задачу, сходную с расшифровкой генома человека; но, как и в случае генома, главное еще впереди: надо расположить эти элементы в осмысленную картину и увидеть их в работе — то есть в диахронии, в реальном историческом существовании Человека. Прежде всего, мы замечаем некую упорядоченность найденных элементов, или «топик» границы: в их серии налицо последовательное убывание того, что можно назвать формостроительной энергией или способностью Человека. С переходом от первой топки — естественно ее называть онтологической — к топике бессознательного утрачивается «онтологическая полномочность» человека, его способность собрать воедино весь ансамбль своих проявлений, репрезентирующий здесь-бытие как таковое, и совершить устремление, размыкание этого ансамбля к Инобытию. Виртуальная же топика отличается утратой, так сказать, уже и эмпирической полномочности человека: ее проявления не суть полноценные, актуальные феномены, им всем недостает до полной актуализации тех или иных элементов формы, структуры внутренней или внешней.

Обращаясь же к реальной истории, мы сразу вынуждаемся к неутешительной констатации: в тех стратегиях, что были определяющими для Человека, в его доминирующих способах размыкания, история являет нам смену, эволюцию — и эта эволюция отвечает именно описанному убыванию формостроительной энергетики. Долгие эпохи в отношениях Человека с его границей царила стабильность: консти-

тулирующим Человека отношением незыблемо и неоспоримо служило отношение к Богу. Затем в эпоху Ренессанса это безраздельное господство онтологической топикой пришло к концу. Началась антропологически весьма любопытная эпоха, когда Человек мнил себя безграничным: предназначенным к познанию бесконечного Космоса, и в этом бесконечном познании бесконечно же усвершенствующимся. Такое отрицание границы — главный догмат всего мировоззрения Ренессанса и Нового Времени — было, однако, простою ошибкой, близорукостью; и эта ошибка зрения открывала дорогу беспрепятственному развитию, усилению проявлений из топикой бессознательного. В самом деле, если отношения с Инобытием устанавливаются лишь сознательным усилием человека, то отношения с бессознательным, напротив, возникают и развиваются сами, бессознательно — и лишь сознательными усилиями можно воспрепятствовать их разрастанию. Постепенно история подошла к тому, что топика бессознательного стала доминирующей; было наконец открыто, идентифицировано наукой само бессознательное — и взамен «человека безграничного» на авансцене истории оказался человек психоанализа. Особенно ярко он себя проявил в искусстве. Для оценки его эпохи надо учесть, что феномены или, как часто говорят, паттерны, фигуры бессознательного суть феномены разнообразных психических аномалий — феномены безумия, в обобщенном, широком смысле. Но эпоха этого человека не была длительной — антропологическая динамика явственно стала ускоряться. После нескольких тысячелетий человека религиозного и нескольких столетий человека безграничного, под знаком человека психоанализа прошел не более чем один XX век. К концу этого века уже появился человек виртуальный. Темпы его продвижения необычайны, невиданны, антропология не знала таких — и сегодня мы уверенно заключаем, что если еще не настоящее, то будущее определено за ним.

Так могла бы строиться «Краткая история Человека», если бы я взялся ее писать, по аналогии с «Краткой историей Времени» Стивена Хокинга. Понятно, что здесь намечается и ответ на вопрос об антропологической динамике: в крупном, *grosso modo*, эта динамика определяется господствующей топикой границы Человека, и смена топик — смена типа динамики. Сегодня, в частности, перед нами переход из

топики бессознательного в виртуальную топику, когда налицо явления, отвечающие и той, и другой. Вдобавок, надо учесть особенность виртуальной топики: в виртуальной реальности по самой ее природе не творятся новые формы, а лишь толпятся всевозможные недовоплощения существующих актуальных форм; так что антропология виртуальности — смешение, наложение недовоплощенных элементов из всех топик (вспомним, что сегодняшний человек падок и на духовные практики — на все и любые, но только в адаптациях, профанированных и облегченных версиях). Это парадоксальная антропология: в ней на поверхности — всё радикально новое, а на поверку — лишь бесконечные рекомбинации, перетасовки этих недовоплощенностей, лишь бесконечные серии, клипы (кстати, ключевая категория виртуальной антропологии!) из мелькающих кусочков, намеков, отсылов к уже бывшему. Пригота, как говорит Всеволод Некрасов...

Виртуальный человек жнет лишь там, где не сеял, ибо способности сеять, оплодотворять почву для рожденья подлинно нового, у него нет. Отсюда — его специфическое отношение к почве актуального, ярко видимое в современной культуре. После недолгого чувства превосходства от того, что он знает механику прежнего, может его развинтить как дитя часы, приходят комплексы: прежний художник, такой недалекий, имел собственное поле, а я, такой умный, могу только упражняться на чужом. Обида, озлобленность на актуальное, тянущая не просто его развинтить, а и мышшь пустить за оклад иконы, смодулировать в фекальный дискурс, — первородный грех виртуальной (в частности, постмодернистской) культуры...

**С.Ш.** Но в вашем описании антропологической динамики — пока ничего особенно тревожного, рокового. Черты несимпатичные есть у любого человека, но в целом — чем, собственно, все это плохо?

**С.Х.** Да, если хотите, ничем не плохо — демократия на планете одерживает героические победы, политкорректность внедряется, технологии прогрессируют и наш паровоз вперед летит. Одна разве что деталь: гарантия гибели и, по наблюдаемым тенденциям, не столь далекой. Поясним то и другое по очереди. Почему гарантия гибели?

Вспомним, что «фундаментальный предикат здесь-бытия» — смертность; и стало быть, Человек — не индивидуальный Иван Ильич, а человек как род, родовое бытие или существо (в философии этого совокупного человека иногда именуют условно как в древней иудео-финикийской традиции, «Адам Кадмон») — либо как-то изменит, из-будет этот свой предикат, либо же умрет. Сценарий «смертный индивид — бессмертный род» — не более чем бессмыслица, созданная близоруким разумом «человека безграничного», хотя по инерции она и сегодня еще сидит во многих сознаниях. Нет, предикат смертности принадлежит именно Адаму Кадмону, и лишь затем, вследствие этого Ивану Ильичу. Изменить этот предикат значит трансформировать, претворить себя в иной образ бытия, в Инобытие; и такое задание Человек ставит себе в онтологической топике, только в ней. Выполнимо ли оно, может ли Адам Кадмон достичь в нем успеха — вопрос открытый даже для конфессионального, верующего сознания; но когда он покидает онтологическую топикку, никаких вопросов о его жребии больше нет. Он уже не проблематизирует свою смертность, не пытается что-то с нею сделать, он принял ее — и получит смерть. Надо тут уточнить: о гибели Человека говорят часто, но всегда почти как о некой внешней угрозе, от внешних факторов — иссякнут ресурсы, Солнце остынет, комета врежется... Но наше обсуждение — на другом уровне, глубже. Как *Homo Sapiens*, человек принципиально способен парировать внешние угрозы, и суть дела не в них. Смертность его — его внутреннее качество, он носит ее в себе. «Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию», — писал Владимир Соловьев Льву Толстому. Поправим классика: больше оно уже не тяготеет. Сегодня оно, в согласии с другим классиком, Фрейдом, тяготеет к смерти.

**С.Ш.** А почему гибель «не столь далека»?

**С.Х.** Но это ведь следует уже из сказанного. Надо лишь свести вместе ряд наших выводов: определяющее Человека отношение перестало быть отношением к Инобытию, Богу, и стало вместо этого соответствовать сначала топике бессознательного, а затем виртуальной то-

пике; в этих топиках Человек не пытается проблематизировать, оспорить свою смертность и принимает ее, так что все сценарии развития в этих топиках — сценарии смерти (напомним, что фундаментальный предикат смертности относится «не столько к Ивану Ильичу, сколько к Адаму Кадмону»); и наконец, со сменами топик антропологическая динамика интенсифицируется, убыстряется. Человек — на наклонной плоскости, и наблюдаемые темпы антропологических изменений располагают думать, что многих столетий впереди уже не дано.

Финальные сценарии Адама Кадмона могут, однако, быть очень разными. Человеку психоанализа присуще, по Фрейдю, влечение к смерти; влечениям же свойственно аккумулировать большие энергии — и разряжаться во взрывных актах, экстатических, оргиастических, оргазмических... Смерть в топике бессознательного, топике безумия — экстатическая смерть, оргия самоуничтожения, оргазм аннигиляции, смерть, что хотела бы стать космическим взрывом. Такой сценарий притягателен для части землян. После 11 сентября композитор Карл Штокхаузен дал восторженное интервью, в котором говорил об экстазе гибели и эстетической ценности теракта: ярчайшее проявление топики безумия! Но смерть виртуальная — прямо противоположного рода. Господство виртуальной топики можно в известной мере рассматривать как дряхление Адама Кадмона. У «недоактуализованного» человека нет способности абсолютной концентрации и координации, и потому у него не может быть надежного контроля за всей полнотой своей ситуации. Но в техногенной цивилизации малейшая утеря контроля грозит катастрофой! Подобные катастрофы, из-за случайных, малых утрат концентрации и контроля — как у швейцарского авиадиспетчера, столкнувшего самолеты в небе, — сегодня множатся в мире. Они и будут множиться, ибо в них печать, почерк виртуального человека. Конечно, сам виртуальный человек не считает эти «случайные мелочи» предвестьем гибели и живет дальше. Он недоактуализует и свою смертность, стремится не доводить ее до сознания в ее грубой определенности и неизбежности. Существование виртуального человека не может не включать в себя и виртуализацию смерти; и виртуальная смерть — не доводимая до сознания, незаметная, мягкая — не что иное как эвтанасия.

**С.Ш.** Картины мрачные, но ведь надо спросить: а насколько они предопределены?

**С.Х.** Скажу определенно и сразу: ни насколько! Еще начиная разговор, я подчеркнул, что речь может идти только о тенденциях, сценариях, а не о предопределенном процессе, каким заведомо не является существование Человека. Мы описали движение — или, если хотите, скольжение — Человека по наклонной плоскости из одной топики в другую; но и в этом движении не было предопределенности, оно было делом выбора, делом свободы и ответственности Человека. И уж тем паче грядущее Человека является делом его свободы.

Конкретнее же, и выходы, выпадения из онтологической топики, и стратегии, позволяющие — хотя не без трудного усилия! — вернуться туда, издревле известны на уровне индивидуальной судьбы, в духовных практиках. От века было известно, что человек не удерживается неотрывно в динамике действенных отношений с Инобытием. Он рассеивается, искушается, соблазняется, постоянно выпадает из этой динамики, однако находит и возможности возврата. В православной традиции с ними связана, как известно, богатая культура покаяния. Поэтому возможны и совсем другие сценарии — можно сказать, к примеру, исправляя наше непочтительное замечание о Соловьеве, что знаменитый его сценарий в «Трех разговорах», сценарий апокалиптического оптимизма, тоже нельзя отвергать полностью.

**С.Ш.** От Соловьева естественно перейти к России. Какие тут специфические особенности в «тенденциях и сценариях»?

**С.Х.** Конечно, в крупном и главном, наши общие понятия и сценарии относятся и к России. Единство рода человеческого установлено прочно, и совокупный российский человек — окрестим его ради юмора Иваном Кадмоном — разделяет судьбу Адама Кадмона. Но местные вариации тоже могут быть существенны, даже очень. Если сначала говорить не о будущем, а об уже состоявшемся, об антропологической динамике в последний период, то первым ее отличием в России я бы назвал более ускоренный, галопирующий характер. Пользуясь

тем же образом скольжения по наклонной плоскости, можно сказать, что в этот период в России угол наклона круче глобального, среднего: Иван Кадмон скатывается быстрее, чем Адам Кадмон.

На мой взгляд, этой негативной динамике дал сильный толчок, заметно ее ускорил — ельцинский период. Ускорение было, как мы помним, одним из предсмертных лозунгов КПСС, и мало ее лозунгов было исполнено так успешно. Каким же образом это произошло? В одном из своих текстов я назвал социополитический процесс в закатные годы СССР «конвергенцией деградации». В своей исходной фазе советский социум имел четкую внутреннюю структуру: имелись советское, большевистское сознание и антибольшевистское, представленное внутренней эмиграцией всех сословий. Антибольшевистское сознание было лишено возможности действия, но при этом стойко, отчетливо, и жизнь внутренней эмиграции имела твердую этику, имела свою героику и духовную красоту (вопреки всем ее оболганиям, бывшим в числе главных идейных задач режима). Но шли годы, десятилетия, и противостояние размывалось: оба лагеря теряли четкость, твердость позиций и деградировали. Важно понять, что так было и с лагерем оппозиционным: уж не говоря о прямых репрессиях, внутренняя «первая эмиграция» была жестоко изолирована, оторвана от необходимых источников развития и заведомо не могла передать свою эстафету, осуществить смену поколений. Поэтому меж поколениями внутренней эмиграции — та же точно резкая разница, что между волнами эмиграции внешней; и в позднесоветскую эпоху как «Третья волна» уехавших, так и внутренние оппозиционеры (диссиденты, люди андерграундного искусства, умеренно оппозиционная интеллигенция) были уже в своей массе — советскими людьми. По внутреннему облику, основам личности они не являли уже никакой особой противоположности функционерам противоположного лагеря (тоже, в свою очередь, изменившимся), и те и другие были вариациями «человека загнивающего социализма». Конвергенцию, таким образом, обеспечило гниение. Кстати, эта конвергенция означала, очевидно, некоторое достижение «единства советского народа», еще одного лозунга партии. Уходя от нас, КПСС сумела в немалой мере осуществить и этот свой лозунг, весьма приблизив

советский народ к единству — в гниении. Но гниение — динамика медленная, динамика застоя, как же создалось ускорение?

В записках Н.Я. Мандельштам есть термин тридцатых годов, «спланировать»: функционер Системы, пользуясь ее властными возможностями, проделывает плавный, как на планере, перелет из одной сферы деятельности, ставшей опасной или просто невыгодной, в другую, где надежней и прибыльней. Так, скажем, чекисты планировали в литературу. Я думаю, рождение ельцинской России — самая масштабная операция спланирования. На некой стадии гниения, часть номенклатуры с наиболее гибким сознанием, свободным от пут идеологии, а также и прочих пут, мешающих эффективно оперировать, — морали, права... — вполне естественно решает спланировать в капитализм. По сложности дела, эти полит-операторы, как прежде большевики, нуждались в «буржуазных спецах»; и конвергенция деградации позволяла легко найти в другом, некогда противоположном лагере нужное число эконом-операторов с не менее свободным сознанием. Но властные возможности уже были далеко не те, и со спецами пришлось делиться (хотя, конечно, сознание полит-операторов не могло примириться с этой необходимостью и, как показывает дело ЮКОСа, сопоставимое *mutatis mutandis* с делом Промпартии, их мучительно тянет к испытанному решению в виде «вредительских процессов»). Кроме того, в качестве третьей стороны в разделе супердержавы добавились еще и прямые бандиты: в гниющем обществе криминал приобрел достаточную силу для этого. Сей тройственный цвет нации, прошедший отбор на идеальную свободу сознания, — полит-операторы, эконом-операторы, бандит-операторы — и стал новым хозяином страны. Стоит ли удивляться, что им удалось добиться ускорения в скатывании сердяги Ивана Кадмона по наклонной плоскости?

Реальные знаки и плоды ускорения — во многом, начиная с демографической катастрофы: толчок к ней был дан, бесспорно, теми мерами, в которых была заложена (а затем и воплощена) перспектива ускоренной смерти тысяч граждан, стариков и старух, слабых и немощных, оставленных зимой без гроша. Принято считать эти меры «либеральными» — не берусь спорить; но прямой всего они отвечают нравам некоторых описанных в этнографии племен: когда старых лю-

дей, в качестве теста на выживание, загоняют на дерево и трясут, если не свалишься — живи. Российские «либералы» трясли на совесть, если только это слово к ним применимо.

Не будучи специалистом, я не стану касаться экономических или социологических аспектов, но ярких черт хватает и в антропологической, культурной, духовной сфере. Эти черты можно, пожалуй, свести в одну формулу: Россия сегодня — социум невменяемый или, по крайней мере, с серьезно поврежденной вмняемостью. Повреждены, глубоко расстроены, прежде всего, наши способности адекватного видения себя, самосознания, самооценки, самоотчета, — что означает нарушение единства сознания. Причина достаточно ясна: ею служит наличие лакуны, дыры в сознании — несведенность счетов с ближайшим прошлым, отсутствие осмысленного отношения к нему. Ясна и причина этой причины: кому из хозяев нужно полное осмысление советского прошлого и честный, строгий расчет с ним? полит-операторам? эконом-операторам? или может быть, бандит-операторам? А меж тем, плата за дыру в сознании велика: тяжкая дезориентация этого сознания. Как все слышали в недавних опросах, общественное мнение, молодежь вполне одобряют широкое внедрение, засилье представителей спецслужб — тайной полиции, иными словами — во всех сферах власти, во главе общества. Общество, приветствующее тотальный диктат тайной полиции как едва ли не социальный идеал, — бывает ли более дикий бред? если даже не вспоминать, что делала тайная полиция с этим обществом совсем недавно?

Не менее важной является и нравственная поврежденность. Дезориентация общества идет рука об руку с его полной де-этизацией: страну постиг небывалый, беспрецедентный нравственный провал, когда этические координаты не сместились куда-то, а попросту вообще исчезли, и нравственный дискурс употребляется исключительно в безнравственных целях, войдя в арсенал средств надувательства. Услышишь речи о добре, любви, заботе о людях — держись за карман, да живее прочь: вот наша нравственная реальность сегодня.

И вполне органично, общество, пораженное дезориентацией и де-этизацией, обнаруживает и еще одну характерную черту: тоже, пожалуй, беспрецедентную человеческую мелкость, безличность, мелко-

травчатость культурного и политического слоя страны; черту, которую можно назвать *пигмеизацией*. Зрелище огромной страны, огромных пространств, ресурсов, вверенных произволу пигмеев, напоминает театр абсурда. Как сказал классик о Возрождении, «это время нуждалось в титанах и породило их». Продолжая его мысль, не следует ли обозначить нынешнее время России как *Анти-возрождение*?

**С.Ш.** Но неужели картина настолько одноцветна? Ведь должны быть и положительные процессы, положительные тенденции?

**С.Х.** «... вы бы ребенку теперь показали светлую сторону. — Рад показать!» — Но прежде светлых сторон мне ведь требовалось показать ускорение, крутизну той наклонной плоскости, на которой оказалась Россия. Как только мы убедились в этой повышенной, аномальной крутизне, следует утешительное соображение: род человеческий един, судьба Ивана Кадмона лишь часть судьбы Адама Кадмона — стало быть, есть, должны быть какие-то общие, универсальные факторы, которые должны выравнять, сглаживать нашу ситуацию. Сценарии судьбы Адама Кадмона тоже не очень розовы, но тут надо различать масштабы. Ориентированность этих сценариев к смерти — сравнительно долгосрочная перспектива, но катастрофические черты нашей родимой ситуации — сегодняшняя реальность и ближайшая, краткосрочная перспектива, коль скоро мы не можем указать — а я не могу — уже работающих и притом достаточно мощных положительных механизмов. Отсюда являются основания для умеренного оптимизма: в перспективе среднесрочной можно ожидать относительного оздоровления Отечества.

**С.Ш.** То есть нам следует уповать только на воздействие внешних факторов?

**С.Х.** Нет и еще раз нет! Тут недоразумение в терминах: *универсальные* факторы — совсем не то же что *внешние* факторы! Скорее наоборот: универсальные антропологические факторы — а именно о них вся наша беседа — действуют, прежде всего, как внутренние силы, импульсы, а не как внешние воздействия. Поэтому открытость миру,

связи с ним, интеграция имеют положительное значение (открытость вообще условие всякой жизни, включая жизнь духа), однако в главном, те среднесрочные процессы оздоровления, на которые мы можем надеяться, могут происходить лишь из недр самого общества — быть внутренними усилиями Ивана Кадмона. И именно усилиями: антропологическая динамика — не биологическая, это не какой-то нутряной, физиологический автоматизм, а совокупность интеллектуальных, нравственных, волевых решений и действий: сфера свободы и ответственности.

**С.Ш.** Из каких же слоев, сил общества могут идти оздоровляющие движения? Может ли, по-вашему, Церковь сыграть положительную роль в этом оздоровлении?

**С.Х.** К сожалению, меньше всего надежды на те слои, которым положено определять социальные стратегии. Для них мы придумали уже слово «пигмеизация», и надо к нему еще добавить, что корыстный их интерес, их «своя рубашка» (а она в обществе без этики уж точно ближе к телу) никак не толкают их быть поборниками оздоровления. Напротив, они блокируют возвращение социума к вменяемости, и пока эффективно, поставив на службу этой задаче и СМИ (принявшие, как всегда, заказ с готовностью) и новые мощные орудия политтехнологий и технологий обработки сознания. Замечу для ясности, что под заказчиками я совершенно не имею в виду какую-то одну, скажем, пропрезидентскую, из сегодняшних группировок; по мне, над закреплением мнимостей, симулякров в качестве политической реальности России все группировки трудятся в трогательном согласии. Дай Бог оказаться тут неправым.

Дальше идет «общественность» — наука, интеллигенция. Последний популярный термин относится целиком к прошлому, никаким социальным или социокультурным группам он не отвечает ныне в России. Та самая, знаменитая *intelligentsia russe*, что была не только и не столько социальной группой, но и неким символом, носителем определенных ценностей и особой культурфилософской категорией — так вот, она более не существует, ее нет, и ясное понимание этого — один из необходимых моментов возврата к вменяемости. Что же

касается науки, то с нею в новой России успешно разыграли сценку из Хармса. Помните: «Химик: Я химик. Ваня Рублев: А по-моему, ты говно! Химик тяжело рухнул на пол.» На полу химик пребывает и до сих пор. А где еще ему быть? Я в науке работаю всю жизнь и, как считают, не зря, кое-что сделал для отечества; и сегодня за это власти оценивают мой труд профессора — в точности в половину зарплаты дворника, что метет тротуар. Это — чисто клиническое соотношение цифр, еще один симптом невменяемости социума. За счет него сознание научного сообщества травмировано, оно не оправилось от действий Вани Рублева (тем паче что тот их продолжает и развивает дальше). И потому это сообщество едва ли способно ныне стать действенным фактором оздоровления — хотя должно бы им быть, если верно, что наука — мозг нации.

С Церковью дело обстоит все же лучше. По личному моему опыту, православная Россия сегодня — **относительно** более здоровый сектор социума. Конечно, она делила судьбу народа, и сегодня Церковь не может быть где-то вне всех опасностей и зол, какие мы отмечали в положении Ивана Кадмона. К примеру, отсутствие осмысления советского прошлого — эта опасная черта относится к Церкви, церковной среде, пожалуй, еще больше, чем к среде светской. Другая опасность, о которой много говорят, — тенденция снова, как в имперской России, занять положение государственной Церкви и официальной религии. Сегодня (не будем говорить о прошлых эпохах, бывало иногда и иначе) такая тенденция — явное искушение, классическое искушение земной властью, которому христианство и церковь подвергались постоянно в истории и которое вовсе не всегда побеждали. Существование русской Церкви в качестве госструктуры, структуры власти завершилось острейшим кризисом, дехристианизацией русского человека, и безумием было бы забывать сегодня этот урок.

Но в жизни Церкви есть совершенно иные измерения, более глубокие; и они важнее для нашей темы. Не столько дело в Церкви как институции, сколько в том, что хранится с ее помощью: в духовной традиции, в необходимом обустройстве духовной жизни человека. И вот здесь-то, в православной и русской духовной традиции, в подвижничестве, дисциплине внутренней жизни, скрываются ценные

ресурсы для современного человека, капитал для решения антропологических проблем.

**С.Ш.** Но ведь Православие — не единственная конфессия в России, тем не менее, именно оно выдвигается на первый план.

**С.Х.** На первый план в России его выдвинула история, а не чья-то политика. И не князь Церкви, а Пушкин Александр Сергеевич сказал: «Греческое вероисповедание дает нам наш особенный национальный характер». Бесспорно, очень многое изменилось сегодня, изменились и фактура истории, и черты характера. Но вмняемый социум — это тот, который в изменениях сохраняет свою память и свою идентичность. Есть известная формула, название книжной серии: «Языки русской культуры». Так вот, православие — первый и основной язык русской культуры, и те, кто сегодня не знает этого, всего лишь повторяют господина Журдена, не знавшего, что он говорит прозой.

**С.Ш.** Как вы относитесь к разговорам о необходимости выработки национальной идеи?

**С.Х.** С предельной подозрительностью. Такие разговоры слышней всего в двояких и прямо противоположных кругах: на уровне наивного сознания, погруженного в архаические структуры, мифологемы и не ведающего о настоящих фактурах современной реальности; и в кругах, которые этой наивностью хотят воспользоваться. Это — круги с политтехнологическим подходом к реальности, и их роман с национальной идеей имеет одну четкую задачу: добавить еще один, самый убойный симулякр к уже наличному набору идеологических муляжей. Мне тут вспоминается персонаж из «Улисса» Джойса, вешатель-любитель, который изобрел «самоличный способ накладки петли, так штоп уже не выпутался». Это, по-моему, очень соответствует надеждам специалистов по национальной идее в отношении Ивана Кадмона. Но выпутается!

**УГЛУБЛЕНИЯ  
И РАЗВЕТВЛЕНИЯ**

## ФЕНОМЕН ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕЗЫ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПРОБЛЕМА

1. В исследованиях духовной и интеллектуальной традиции Восточного христианства последние десятилетия стали временем крупных перемен, переосмыслений и переоценок. Явились новые представления о Восточнохристианской духовности, новый образ Восточнохристианского менталитета, и многие ключевые феномены Восточнохристианской культуры и религиозной жизни были увидены в новом свете. В этом ряду изменений одним из наиболее значительных стало новое понимание исихазма. Прежде он выступал для науки как сугубо частное явление религиозной жизни — порождение определенной духовной ситуации, исторической обстановки, социокультурной среды; с ним связывался оттенок известной маргинальности и эксцентричности, и даже в пределах Православия его нередко считали некой малоизвестной ересью. Однако в новый период исихазм приобрел в глазах исследователей радикально иное значение и иную роль, был признан стержнем и ядром православной религиозности. «Сегодняшнее изучение Православия немислимо без обращения к исихазму», — пишет авторитетный православный богослов<sup>1</sup>. Не менее глубокие изменения коснулись и представлений о самой его сути и содержании. Еще Вл. Соловьев на рубеже XX века писал об исихазме, согласно тогдашним воззрениям, как об «особой технике для произведения экстатических состояний», сводя его основы к психофизическим приемам и ограничивая его существо субъективно-психологической сферой. На новом этапе этот взгляд был найден не просто узким и поверхностным, но искажающим, ибо в существе исихазма разглядели глубоко универсальные, общеантропологические черты,

---

<sup>1</sup> *Протопресвитер Александр Шмеман. Церковь, мир, миссия. М., 1996. С.18.*

разглядели прямую связь с бытийным назначением человека согласно христианскому благовестию.

Новизна этих достижений была, впрочем, относительной, ибо в немалой мере они лишь артикулировали в научном дискурсе то, что было исконным достоянием внутреннего сознания самой исихастской традиции. Никак не случайно той вехой, с которой можно вести начало нового этапа, явилась работа афонского монаха о. Василия (Кривошеина) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» (1936). Этот пионерский труд, вышедший из среды самой традиции, намечал новую перспективу для изучения не только исихазма, но, по сути, и всей сферы православной религиозности: наряду с конкретным анализом паламитского богословия, здесь отчетливо встают контуры единого большого целого, объемлющего три масштабных явления: Исихазм — Паламизм (или лучше, богословие энергий, поскольку термин «паламизм» неорганичен для православного словоупотребления) — Патристика. Становится ясно, что это тройственное единство, в котором осуществляется синтез патристики и аскетики, и есть основа православного мирозерцания и духовного опыта — или, в иных терминах, основа особого *Восточнохристианского дискурса*. И естественно, что исследование данной триады во всей ее внутренней структуре, прослеживание ее единства и ее базовой роли в православной духовности стали центральным содержанием нового значительного этапа православной мысли. Создание этого этапа активно развернулось почти одновременно с появлением работы о. Василия. Его история — особая тема, почти не обсуждавшаяся пока, но ставшая уже актуальной. Сейчас мы лишь упомянем, что все основы этапа были заложены в трудах богословов русской диаспоры, из коих на первом месте надо назвать работы Вл. Лосского и о. Георгия Флоровского в 40-х и 50-х годах, Флоровского и о. Иоанна Мейендорфа — в 60-х и 70-х годах, еп. Василия (Кривошеина) и игумена Софрония (Сахарова) — в оба эти периода. Отдельно необходимо упомянуть вклад о. Думитру Станилоаэ, капитальная монография которого о Паламе выпущена была уже в 1938 г. К обозначившемуся руслу вскоре начали примыкать православные исследователи многих стран — О. Клеман, еп. Каллист (Уэр), Х. Яннарас, митроп. Иоанн (Зезюлас) и целый ряд других богословов, по преимуществу, греческих и сербских. По мере развития, это русло все

шире привлекало внимание инославных ученых, отношение которых постепенно переходило от настороженной критики к признанию глубины поднятой тематики и конструктивному участию в ее разработке. В итоге всего процесса, полностью сформировалось определенное направление православной мысли, которое часто обозначают терминами *неопатристика* и *неопаламизм*. Стоит заметить, что эти термины, хотя и общепринятые, не вполне адекватны, ибо парадигмой православно-го сознания является не создание дискретного ряда последовательных модернизаций, что выражает префикс *нео-*, но идентичная трансляция духовного содержания в лоне непрерывной традиции.

Сегодня данное направление продолжает успешно развиваться — но в этом развитии, по нашему убеждению, уже приближается пора обновляющих перемен — в частности, в дисциплинарной структуре проблематики. С самого начала в центре внимания исследователей стояли и продолжают стоять *задачи исторические и богословские*; и по сей день мы, безусловно, отнюдь не можем утверждать исчерпанности ни тех, ни других. Эта проблематика сохраняет свое значение; однако наряду с ней, а отчасти и внутри нее, в ее рамках, возникает и набирает вес, актуальность проблематика другого профиля, другая постановка задач. Заметим, что в современной христианской мысли повсюду и уже немалое время происходит неуклонный *поворот к антропологии*, постепенный перевод традиционной богословской проблематики в антропологический дискурс; и, в частности, о. Иоанн Мейендорф писал, что современные установки православного богословия и могут, и должны соответствовать тезису: «В настоящую эпоху богословие должно стать антропологией». Применительно к изучению исихазма, такой антропологический поворот естественен и необходим, ибо цельное понимание исихастской практики может базироваться лишь на ее рассмотрении как определенного антропологического явления. И отсюда вытекает, что, вслед за описанным этапом православной мысли, уже подготавливается почва и назревает необходимость следующего этапа, где традиционная проблематика религиозной мысли будет рассматриваться в антропологической перспективе, под углом антропологического подхода.

Намечающийся *антропологический этап* должен обладать во многом принципиальной новизной. Нетрудно увидеть, что он не может

заключаться в простом применении к мистико-аскетическому опыту некой старой готовой антропологии. Как подчеркивал Мейендорф, здесь требуется «открытое воззрение на человека», иными словами, антропологическая перспектива должна дополняться и расширяться до мета-антропологической. И это отнюдь не внешнее произвольное требование. Напротив, оно прямо следует из сути и назначения исихастской практики, согласно которым в этой мистико-аскетической практике достигаются *феория*, а затем и *теозис*, то есть претворение и трансцендирование антропологической реальности, актуальная онтологическая трансформация. Опыт, решающий такие задачи, глубоко специфичен. В исихастской аскезе мы обнаруживаем высокоразвитый *метод*, который включает в себя целый ряд методик, строго регламентированных процедур организации опыта, создания его особых условий, его очищения, проверки и толкования. Иными словами, здесь налицо развитый *органон* мистико-аскетического опыта, и понимание исихазма как антропологического явления с необходимостью требует реконструкции этого органа. В свою очередь, эта реконструкция, входя в специфическую сферу мистического опыта, должна по-своему переустраивать проблемное поле философской антропологии, рождая новые эпистемологические, феноменологические, герменевтические задачи и установки. Еще глубже должна трансформировать это поле другая черта духовной практики: ей присуще *энергийное видение человека*, и ее рабочим объектом является вся совокупность его энергий, духовных, душевных и телесных, своего рода энергийный образ, или энергийная проекция человека. В силу этой черты, антропология должна адаптироваться к энергийному видению человека, переводиться из традиционного для нее эссенциального дискурса в дискурс энергии. И все вкуче должно вести к антропологии нового типа, которая включает в свою орбиту феномены мистического опыта и потому обладает встроенной мета-антропологической перспективой; которая является опытной и энергийной и которая развивает свой оригинальный феноменологический и герменевтический аппарат.

Итак, антропологический этап в развитии Восточнохристианского дискурса должен нести явное и последовательное утверждение энергийности этого дискурса, с четким отмежеванием от эссенциализма, и должен означать глубокую реструктуризацию этого дискурса, измене-

ние его дисциплинарного строения и состава, приоритетных проблем и направлений, базовых концептов и всего языка описания. Пример сходной реструктуризации дает *постмодернистская рецепция аскетизма*, возникшая в последние годы и трактующая явления и школы аскезы на базе постструктуралистской культурной антропологии и, прежде всего, концепций Фуко, как определенный вид холистических антропологических практик, или же «практик себя» (*pratiques de soi*). Это новое течение, весьма активное и популярное (всего более в США), выявляет важные черты аскетического дискурса, позволяет делать свежие наблюдения и острые, провоцирующие выводы; но в целом, его принципы, разумеется, далеки от установок Восточнохристианского антропологизма. Главным и радикальным расхождением является отсутствие мета-антропологической перспективы — того «открытого воззрения на человека», о котором о. Иоанн Мейендорф говорил как о необходимом условии антропологизации богословия. Здесь априори человек не открыт, а замкнут — замкнут в своем исходном способе бытия, своей изначальной природе — и вследствие этого постмодернистский подход почти полностью игнорирует мистическую суть аскезы, ее методичную и в то же время предельно напряженную устремленность к мета-антропологическому телосу, к онтологической трансформации — в случае исихазма понимаемой как обожение, совершенное соединение энергий человеческих и Божественных.

Развиваемое мной направление исследований может рассматриваться как одна из возможных версий современного антропологического подхода к феномену исихазма, а затем и ко всему Восточнохристианскому дискурсу, ядром которого служит мистико-аскетический исихастский опыт. В полном согласии с отмеченными чертами мистического опыта, здесь обнаруживается, что встающие задачи требуют новой энергийной антропологии и являются существенно междисциплинарными, идущими поверх старых разграничений гуманитарного знания. Ниже мы попробуем проследить, как и отчего проблемы исследования исихазма, которые по праву могли казаться весьма узкими и специализированными, на деле требуют широкой междисциплинарной программы и выводят к глубоким обобщениям и весьма актуальным темам, рождаемым назревшей необходимостью нового видения человека.

2. Начнем со школьного вопроса: что такое исихазм? Я не собираюсь повторять известных определений, в том числе, и самого содержательного из них, ставшего ныне популярным, — четвероякого определения о. Иоанна Мейендорфа. Вместо этого, я хочу обратить внимание на то, что характер данного явления, как правило, раскрывается одной из двух формул, которые употребляются как взаимозаменяемые и почти синонимические: говорят, что исихазм — это исихастская *традиция* и что исихазм — это исихастская *практика*. Но эти две равноупотребительные формулы вовсе не равнозначны. Исихастская традиция — явление историческое и коллективное, соборное; исихастская практика — индивидуальный процесс, подвиг, проходимый отдельным подвижником, и притом подвиг уединенного, анахоретского типа. Очевидно, что именно практика, то есть Умное делание, лестница восхождения к феории и обожению, есть *вся* суть и цель исихазма. Тогда какова же роль традиции? При внешней простоте, это уже не школьный вопрос. Надо понять, отчего в исихазме оказываются нужны, помимо индивидуальных, также и соборные, intersубъективные аспекты и как связаны между собою те и другие. И это сразу вводит нас *in medias res*, в глубинные темы мотивации и генезиса исихазма и всего Восточнохристианского дискурса, в отличие от Западнохристианского.

Мы выше подчеркивали, что Восточнохристианский дискурс, имея в своей основе синтез патристики и аскетики, носит последовательно опытный характер, утверждает приоритет и примат опыта. Эта определяющая черта его порождается отнюдь не приверженностью к парадигме опытного эмпирического познания, как в европейской науке Нового Времени. Ее корни совсем в другом: в истовом стремлении не утратить, сохранить во всей целостности и полноте аутентичное ядро христианского благовестия — ибо это ядро здесь видели не в каком-то учении и не в каких-то идейных установках, а именно — в новом уникальном (и мета-антропологическом!) опыте, опыте христоцентрического способа жизни, жизни со Христом и во Христе. Подобно тому как на Западе Августин и следом за ним вся западная теология были движимы задачей создания, а затем развития цельного христианского вероучения — так Восточнохристианский дискурс был изначально движим другой единой фундаментальной

задачей: задачей сохранения и точной, тождественной передачи, идентичного воссоздания, воспроизведения опыта подлинного христоцентрического Богообщения. Легко понять, что именно такой выбор главной задачи диктуется самой природой и сутью Восточнохристианского типа религиозности, выступающими в его самоназвании: ибо это самоназвание, Право-славие, Ortho-doxia, значит не что иное как правое, правильное прославление Бога, правильное отношение к Богу; а отношение к Богу в христианстве — это отношения с Богом, личные отношения, что выражаются, прежде всего, не в умозрительных тезисах, а в способе жизни, или что то же — в определенном рода опыте.

Решение православной задачи также должно было быть не умозрительным, а жизненным, опытным; и в первую очередь, оно обращало к поиску достоверных образцов, примеров искомого опыта. Поскольку же речь шла о личном, человеческом опыте (в отличие от научного, экспериментального), то отыскание его образцов значило отыскание подлинных носителей опыта. Ключевой вопрос для православного сознания вставал так: *Кто суть носители подлинного, достоверного опыта единения со Христом?* И здесь обнаруживалось, что ответ на этот вопрос историчен — или, если угодно, священно-историчен. Для разных фаз, разных духовных условий христианской истории носителями опыта единения со Христом последовательно и преемственно выступают: *апостолы — мученики — подвижники*. Все три категории радикально различны между собой, но очень важно, что сам достигаемый ими опыт признается в точности тем же, самотождественным. В эпоху земной жизни Христа Его ученики, апостолы, дают первый несомненный пример христоцентрического Богообщения, которое в данном случае может даже пониматься как общение в обычном эмпирическом смысле. Затем в эпоху гонений церковное сознание признает, что соединение со Христом осуществляется в мученичестве, ибо в нем происходит приобщение к смерти Христовой — а оно есть тем самым и приобщение к Его победе над смертью, к новой жизни во Христе. Здесь опыт единения имеет совершенно иную форму, это уже несколько не эмпирическое общение, но опыт смертный, одна из форм граничного опыта человеческого существования, опыта Антропологической Границы. И все же обе фор-

мы, апостольская и мученическая, разделяют между собой важную общую черту: возможность их создается лишь некоторыми особыми, исключительными условиями, предпосылками, которые не зависят от обретающего опыт человека. Как общение учеников со Христом возможно было лишь при земном пребывании Его, так жребий мученика, согласно позиции Церкви, недостижим одной лишь своей волей, ибо нельзя самому искать мученичества.

Как ясно отсюда, с уходом эпохи гонений христианское опытно-ориентированное сознание — то, которое в дальнейшем определило себя как сознание православное, — оказывалось перед принципиальной проблемой: проблемой дальнейшего воспроизведения или трансляции опыта актуального соединения со Христом, идентичного апостольскому и мученическому опыту, — но уже при отсутствии исключительных условий, в обычном эмпирическом порядке существования. Теперь необходимо было отправляться от обычных условий падшего тварного бытия, без того чтобы возможность исхождения из здешнего образа бытия и превосхождения его обеспечивалась наличием каких-то особых предпосылок. Необходимо было осуществить предельный опыт не в специальных создавшихся для него условиях, но в обычной ситуации человеческого существования. Как достигать истинного единения с Богом, истинного онтологического претворения наличного образа бытия человека, когда сама бытийная ситуация уже не доставляет условий и предпосылок к этому достижению? — Такова обобщенная постановка духовной задачи подвига, понятой как антропологическая проблема. Рациональное, отвлеченное решение подобной задачи заведомо невозможно; и однако решение было найдено: не интеллектуальным путем, но и не вне-интеллектуальным, а холистическим и опытным — не отвлеченной мыслью, а целостной жизнью.

Отыскание и оформление решения вылилось в работу нескольких столетий. Трудность и длительность этого процесса возрастали и оттого, что в реальной исторической обстановке то был сложный религиозно-социальный и социокультурный процесс, сочетавший в себе многие разнородные факторы и мотивации — упомянем хотя бы пресловутое противостояние Империи и Пустыни. Итогом всей духовной работы и явился феномен исихастской аскезы — как *дву-*

*единого или двухуровневого явления, соединяющего индивидуальный опыт и соборную среду проработки, идентификации и трансляции опыта.* Раскроем эту важную формулу. Опыт аскезы должен достигать возведения человека в иной образ бытия, и эта уникальная цель влечет целый ряд особых, специфических требований к данному опыту. Из арсенала лишь своего индивидуального опыта человек не может почерпнуть ответов на главные вопросы: как достигать стоящей мета-антропологической цели? как интерпретировать возникающие опытные явления, не имеющие аналогов в опыте обычном, обыденном? как проверять, что опыт не уклонился от цели, отличая истинные явления продвижения к мета-антропологическому телосу от их обманчивых подобий, симулякров? Необходимо должен существовать цельный методологический комплекс, *органон* мистико-аскетического опыта, определяющий условия его организации, проверки, истолкования; и этот органон не может быть создан индивидуальным подвижающимся, но должен *передаваться* ему, будучи создаваем и храним некоторой сверх-индивидуальной, интер- и транс-субъективной инстанцией. Поскольку же речь идет об опыте холистическом и личном, заведомо не выразимом в виде формальной инструкции, то его хранение должно быть его живым существованием, а инстанция хранения — живою средой.

В итоге, *индивидуальная* мистико-аскетическая практика оказывается возможна лишь в лоне живого и сверх-индивидуального, *соборного* целого, которое и есть — Традиция. Русский термин, отвечающий традиции, есть *предание*, а предание, как и соответствующее греческое *παράδοσις*, означает *пере-дание*. Итак, в русском и православном понимании, Традиция есть живое непрерывное Пере-дание: живая среда мета-эмпирического общения, действующая как средство идентичной трансляции мистического опыта. *Традиция* — *способ существования цельного домостроительства, или же органона мистического опыта, который обеспечивает идентичное воспроизведение этого опыта.* В своей структуре, как живая среда, как связь и репрезентация индивидуального и коллективного единств, она может рассматриваться — и это привычно для православной мысли — как своего рода организм. Более точно, здесь можно говорить о системе органического типа, которая являет собой некий аналог биологиче-

ского вида — ибо существование последнего как раз и есть сочетание двух неразрывно связанных процессов, локального и глобального, сочетание существования единичной особи и существования включающего особь коллективного многоединства. Разумеется, Традиция, как и Церковь, не биологический организм, а благодатный организм, «организм любви», как говорил Хомяков; свою роль среды и средства мета-эмпирического общения Традиция может исполнять лишь силою присутствия Святого Духа, благодати. Тем не менее, в определенных границах органическая аналогия или метафора корректна и небесполезна, так что даже возможно применять к бытию Традиции понятия онтогенеза и филогенеза, причем, как и в биологии, меж ними оказывается структурное подобие. Но мы не будем сейчас углубляться в рассмотрение уровня Традиции; достаточно твердо закрепить, что феномен исихазма есть двуединство индивидуальной практики и соборной традиции, и опыт пустынников есть также род соборного опыта. Непосредственно же занимающие нас антропологические проблемы связаны с уровнем практики.

**3.** Что есть, под углом зрения нашего антропологического подхода, Райская Лестница (именно таково, напомним, название трактата св. Иоанна Синайского с первым описанием всего пути подвига)? Для аскетической и паламитской антропологии — как и для современного взгляда — человек и разум его, прежде всего, *удобопримчивы*, по аскетическому выражению, — то есть гибки, вариативны, сценарны, полидискурсны; поэтому и дескрипция исихастской практики может быть дана во многих дискурсах, каждый из которых имеет свою ограниченную сферу валидности. Наибольшую сферу валидности, наибольшую адекватность имеют два: дискурс личного диалогического общения и дискурс системно-процессуальный. Первый обычен и привычен для явлений духовной жизни и молитвенной практики, и современная дескрипция исихазма на его основе уже давалась (см., например, наш «Аналитический словарь исихастской антропологии» в книге «К феноменологии аскезы» (М.1998)). Другой же нагляднее показывает междисциплинарный характер проблем изучения исихастской практики, и сейчас мы обратимся к нему. Чтобы он не казался техницистской вульгаризацией духовной реальности, следует пом-

нить, что это — всего лишь один из языков описания, допустимый в определенном диапазоне и сохраняющий подчиненность ведущим языкам христианского религиозного опыта.

Итак, исихастская практика есть «холистическая практика себя в своих энергиях». Эта формула означает, что человек рассматривается здесь не субстанциально, а энергийно, в энергийном аспекте (измерении, проекции) — как совокупность всех своих изменчивых импульсов, проявлений, «выступлений», телесных, душевных и духовных, которые Православие именует энергиями человека. Человек берется как непрерывно меняющаяся конфигурация разнородных и разнонаправленных энергий, или же «энергийный образ»; и аскетическая практика есть энергийная аутотрансформация — направленное, последовательное преобразование человеком собственного энергийного образа. Путь этого преобразования есть процесс продвижения или восхождения («лествица»), ведущий от исходного типа энергийного образа, который называют естественным или рассеянным, — чрез «Духовные Врата» (обращение и покаяние) и следующие за ними стадии — к финальному типу, который именуется, по Исааку Сирину, сверхъестественным и отвечает цели, Телосу практики — обожению. В православном вероучении, согласно свв. Максиму Исповеднику и Григорию Паламе, обожение трактуется как совершенное соединение всех тварных энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Между исходным и финальным типами энергийного образа располагается в строгом порядке ряд ступеней, и весь процесс представляется как упорядоченная иерархия определенных энергийных конфигураций. Номенклатура ступеней и их общее число строго не закреплены, однако в главных свойствах Лествицы вся многовековая история Традиции, все ее авторы сохраняют полный консенсус. Кратко укажем эти свойства.

В процессе восхождения можно выделить три крупных блока, которые мы сейчас обозначим в сугубо системной терминологии:

БЛОК ОТРЫВА —  
БЛОК (ОНТО)ДВИЖИТЕЛЯ —  
БЛОК ЦЕЛИ (ТЕЛОСА).

Анализ каждого блока — особая субпрограмма, особая и большая

проблематика, затрагивающая весь комплекс наук о человеке, включающая свой дискурс тела, дискурс перцепций, эмоций, свои герменевтические, философские, богословские задачи. Здесь мы лишь обозначим содержание этих блоков.

К Блоку Отрыва мы относим те ступени процесса, на которых происходит становление исихастской практики как *альтернативной* антропологической стратегии. Это значит, что в энергийных конфигурациях, отвечающих этим ступеням, намечается, развивается и закрепляется исход из обычного порядка существования, из «мира» (в специальном аскетическом смысле этого понятия, означающем, кратко говоря, совокупность всех обычных антропологических стратегий, всех типов энергийного образа, отвечающих обычному социально интегрированному существованию человека). Данную часть процесса составляют, прежде всего, классические разделы подвига — Духовные Врата и Невидимая Брань. Начальная ступень вхождения в практику, Духовные Врата, обладает собственной внутренней структурой, которая уясняется уже из самой метафоры «врат»: тип энергийного образа, отвечающий этой метафоре, должен совмещать активности, обращенные к двум разным мирам, которые разделяются-соединяются вратами, к реальности пред-вратной и за-вратной. Соответственно, Духовные Врата соединяют в себе начальную фазу Обращения, где совершается коренное изменение отношения к окружающей эмпирии, энергийный исход из мира, и последующую фазу Покаяния, содержание которой — интеграция в открывающуюся реальность подвига, начало жизни в ее режиме, по ее правилам. В целом же, суть происходящего здесь — смена типа энергийного образа и, прежде всего, установок сознания: «умопремена», что и есть буквальный смысл греческого имени данной ступени, «метанойя».

Следующий крупный этап в Блоке Отрыва, «Невидимая Брань», также имеет ясно выраженное процессуальное назначение: это есть устранение неких особых типов энергийного образа, которые обладают самовоспроизводимостью, устойчивостью, инерцией — и потому служат препятствием к изменению, к выстраиванию дальнейших ступеней Лестницы. Таковые инерционные конфигурации человеческих энергий и называются в аскетике «страстями». Генезис и природа страстей раскрываются через их связь с бессознательным: они индус-

цируются энергиями бессознательного и представляют собой, в существенном, те же циклические механизмы психики, что психоанализ называет паттернами или фигурами бессознательного. Тем самым, в этой части Лестницы аскетическая антропология теснейше соприкасается с психологией и психотерапией. Психоанализ как психотерапия, в известной мере, может рассматриваться как коррелят Невидимой Брани в сфере секулярных практик; и углубленный сравнительный анализ двух дискурсов, еще никогда не проделанный систематически, является весьма актуальной задачей. В своей борьбе со страстями Невидимая Брань направляется к их искоренению, бесстрастию; однако, в отличие от идеала бесстрастия, который выдвигали языческие учения (прежде всего, стоики), бесстрастие в исихазме не означает замирания и отмирания, атрофии душевных активностей и реакций человека: душевные стихии не отмирают, но претворяются, меняют направленность и характер, включаясь в процесс восхождения.

За устранением страстей-препятствий следует Блок Онтодвигателя — ядро духовного процесса, охватывающее целый ряд ступеней. Здесь формируется уникальная динамика духовной практики, обеспечивающая восхождение по Лестнице, продвижение от одной ее ступени — к следующей. Вся суть практики как актуальной онтологической трансформации, как восхождения к мета-антропологическому телосу обожения, указывает на то, что человеческие энергии, имеющие исток в эмпирической реальности, в горизонте здешнего бытия, неспособны осуществить подобное восхождение. Движущая энергия восхождения, изменяющего образ бытия человека, не может быть замкнутой в самом этом образе бытия: ее исток с необходимостью должен быть *внеположным* по отношению к данному бытийному горизонту. Это заключение передает краеугольную опытную истину подвига: энергия, возводящая человека к обожению, — не человеческая, а Божественная энергия, благодать Божия, так что суть восхождения — стяжание благодати. Дело же человеческих энергий — действовать воедино, сотрудничать с Божественной энергией; и это сотрудничество, сообразование, «когерентность» двух разноисточных и разноприродных энергий, ключевое для восхождения к обожению, выражается древним православным понятием *синергии*.

Достижение синергийного устроения человеческих энергий —

основное содержание «умного художества» аскезы. Ему служит тонкий и строгий духовный метод, или же органон исихастского опыта, который создается и существует в лоне исихазма как традиции. Ключевое звено исихастского метода — сочетание двух главных составляющих духовной практики, которые суть — *внимание и молитва*. Как широко известно, исихастская практика есть школа непрестанного творения Молитвы Иисусовой. Телос практики, обожение, есть энергичное вхождение в Божественное бытие, которое в христианстве раскрывается как личное бытие-общение; поэтому восхождение к телосу — Богообщение, и именно молитва, только молитва может составлять его синергичное существо — собирать и направлять все энергии человека навстречу Божественной энергии, в соработничество с нею. Однако расположение энергий предельно подвижно, «удобопримчиво», и опыт говорит, что молитвенное расположение способно легко утрачиваться. Молитва лишь тогда истинно и прочно становится духовным методом и средой, стихией, процессом восхождения к обожению, когда она сопровождается другим фундаментальным элементом — вниманием, которое выступает в функции бдительной «стражи» молитвенного делания. Должно быть создано двуединство, неразделимая диада этих элементов, где внимание как бы окружает невидимой стеной-стражей пространство, «клеть» молитвы — и тогда молитва, как открывает опыт, способна обращаться в особый спонтанный и кумулятивный, наращивающий интенсивность процесс, в котором и свершается «самодвижное», по слову аскетов, благодатное возведение человека в его энергиях, его энергичном образе — по ступеням Лествицы. Эта-то исихастская диада, Внимание и Молитва в нераздельном динамическом двуединстве, совместном действии, и есть Онтодвижитель или точнее, та часть его, что составляется человеческими энергиями; сама же возводящая сила — за одной благодатью. Формирование диады начинается сразу же вслед за Невидимую Бранью и главную часть завершается на сердцевинной ступени процесса, каковой служит знаменитое «сведение ума в сердце».

Это описание центрального блока процесса позволяет выявить некоторые ранее не замечавшиеся междисциплинарные аспекты изучения исихазма: здесь выступает параллель с определенным типом природных процессов. Сущее, наделенное энергиями и ориентирую-

щееся, направляющееся всей совокупностью своих энергий к «внеположному телосу», который отвечает иному порядку бытия, обладает предикатом бытийной, онтологической открытости. Поэтому в системном дискурсе оно может характеризоваться как «открытая система» в целокупной реальности, в бытии; и такая система, как можно увидеть, обнаруживает важные структурно-динамические сходства с физическими открытыми системами — открытыми в бытии эмпирическом, в сущем. Имеет место известная параллель между икономией, «основоустройством» открытости онтологической и онтической, метафизической и физической. Отличительное свойство физических открытых систем — возможность иметь внешний, внележащий источник энергии. При этом, особый класс таких систем образуют системы в состояниях, сильно удаленных от равновесия. Если подобная система обладает внешним источником энергии, прохождение этой внешней энергии через систему может породить в системе процесс спонтанного структурирования, образования последовательности структур нарастающей сложности, т.е. иерархии динамических структур. Образец такой иерархии дают, например, структуры классического хаоса. Процессы данного рода изучаются в синергетике, и современная физика придает им большую важность; как было найдено, их аналоги имеются также в системах биологических и социальных.

Аналогия с духовной практикой отсюда вполне ясна. По отношению к совокупности энергий человека, Божественная энергия выступает как «онтологически внеположный источник энергии»; и ступени практики — определенные энергийные конфигурации, типы энергийного образа человека, располагающиеся в строгом порядке и восходящие к обожению, — являют собой своеобразную иерархию динамических структур, или же антропологических «энергоформ». За языковым сходством обнаруживается реальное содержание: мы видим, что синергийная практика и синергетические процессы имеют действительную общность. Этот вывод эвристически продуктивен: он побуждает внимательней проследить найденную параллель — и мы убеждаемся, что она идет достаточно глубоко, охватывая начало и конец процесса.

В физике открытых систем предпосылкой спонтанного порождения иерархии структур служит специальная «раскачка» системы — ее

предельное удаление от равновесия, области стабильных режимов. Исихастская же практика, как *альтернативная* антропологическая стратегия, имеет своим началом исход из мира, понятого энергично, — предельное удаление от всех обычных стратегий эмпирического существования, реализуемое в обращении и покаянии. При этом, покаяние характеризуется в аскетике именно как своеобразная «раскачка» духовно-душевной реальности человека, ее максимальное выведение из равновесия посредством крайних, резких аффектов — отворачивания к себе, сокрушения, плача... Таким образом, начало аскетической практики также допускает системно-синергетическую интерпретацию, и она небесполезна: физическая параллель помогает понять, что крайние состояния, какие создает покаяние, странные, даже дикие для обыденного сознания, не раз причислявшиеся к патологиям позитивистской наукой, — необходимы для того, чтобы войти в иную, альтернативную стратегию и динамику — чтобы открылись Врата Духовные.

Далее, высшие ступени Лествицы, где исихастская диада Внимание — Молитва действует как Онтодвижитель и силою благодати совершается приближение к телосу практики, к актуальной онтологической трансформации, вызывают еще одну любопытную физическую параллель — с запуском управляемой термоядерной реакции в так называемом токамаке, плазменной ловушке с магнитными стенками. В токамаке удержание нагреваемой плазмы магнитным полем создает возможность достичь сверхвысоких температур разогревания, вплоть до порога, за которым запускается реакция и плазма переходит в новое состояние. Здесь налицо явная структурно-динамическая аналогия с исихастской диадой: в обоих процессах создается невидимое, не субстанциальное, а энергичное ограждение процессуального пространства (магнитные стенки — в токамаке, стража внимания — в практике), и за счет ограждения, энергия внешнего источника может достичь необычайной аккумуляции и особого воздействия на систему, индуцируя в ней новый тип динамики (сверхразогревание, кумулятивное фокусирование энергии — в плазме, возведение по Лествице — в аскезе), а затем — «трансцендирование» системы, переход ее в качественно новое состояние. Уместно вспомнить здесь одно удивительное изречение св.Филофея Синайского (IX в.), в кото-

ром роль диады Внимание — Молитва как движителя восхождения утверждается в ярком образе, неожиданно созвучном нашей ультра-современной физической параллели: «Внимание и молитва, будучи сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илииной колеснице, подьема на высоту небесную того, кто им причастен»<sup>2</sup>. Преподобный уподобляет исихастскую диаду огненной колеснице, возносящей к солнцу; огонь же сего светила есть, как известно, термоядерная реакция...

Эта физическая параллель хороша и тем, что ясно высвечивает собственные пределы — пределы натуралистической аналогии духовного, а точнее, мета-антропологического процесса. Здесь возникает новая глубокая проблематика: во взаимном сопоставлении выявляются структурные изоморфизмы двух предельно удаленных друг от друга сфер реальности. Однако физическая формула «кумулятивное фокусирование энергии» весьма ограниченно пригодна для процесса Практики: «стяжание благодати», которого ищут в нем, есть уловление Божественной энергии — энергии источника, внешнего, внеположного по отношению ко всему горизонту человеческого опыта («Внеположного Супра-Истока»), и именно этой энергии принадлежит сила, возводящая по иерархии энергоформ. Тварные же энергии лишь должны дать ей действовать, достигая «синергии» — сорботничества, согласования с нею, которое носит сугубо личностный и диалогический характер. Поэтому и «фокусирование», и «спонтанность», и все вообще физические характеристики здесь должны пониматься в радикально ином контексте или дискурсе — в дискурсе синергии, как характеристики особого рода общения, «онтодиалога», ибо вся Духовная практика есть не что иное как развязывание этого диалога, его поддержание, углубление — и вхождение посредством него в онтологический горизонт личного бытия-общения. Что же до плазменной системы, то ее «сверхнагревание» также, конечно, осуществляется некоторой внешней энергией и ее продвижение к порогу реакции определяется процессами, носящими синергетический характер. Так очерчивается проблемное поле: необходим сравнитель-

---

<sup>2</sup> Преп. Филофей Синайский. Сорок глав о трезвении, гл. 27 // Добротолюбие. Т.3. М., 1900. С. 414.

ный концептуальный анализ процессов *синергийных* и *синергетических* — анализ, раскрывающий как общие структуры в составе этих процессов, так и их коренную разноприродность.

Дескрипция духовной практики как общеантропологической парадигмы создает адекватный контекст для подобного анализа. Однако при этом надо учитывать и определенный негативный опыт, который успели принести попытки вынесения синергетических концепций за пределы их исходной физикоматематической базы. Сразу же вслед за формированием синергетики как конкретной физической субдисциплины, примеры синергетических процессов начали обнаруживать в очень разных сферах реальности, и на современном этапе идеи и принципы синергетики все шире пытаются применять также и в области гуманитарных наук, к описанию социальных, исторических, культурных явлений. При этом возникает опасность расплывчатого и дилетантского толкования этих идей, приводящего в лучшем случае к необоснованным утверждениям, а в худшем — к бессмысленному жонглерскому перемешиванию физической и гуманитарной фразеологии. Поэтому первая задача — выделить отчетливое *концептуальное ядро*, наличие которого в рассматриваемых феноменах могло бы служить критерием их принадлежности классу синергетических или, соответственно, синергийных явлений.

Конститутивный признак любого явления в меняющейся, процессуальной реальности — его тип динамики. Из нашего описания хорошо видно, что в Практике, равно как и в термоядерной параллели к ней, основу динамики составляет особого рода взаимодействие внешней энергии с внутренними силами системы: такое взаимодействие, в котором роль внешней энергии оказывается не хаотически разрушительной, а структурирующей и формостроительной. Концепция синергии, выдвинутая византийским богословием в тесной связи с опытом аскезы, прямо говорила о преображающем, обоживающем действии Божественной энергии в человеке, а исихастские тексты описывали спонтанную трансформацию человеческого существа под действием этой энергии. Интерпретируя эти свидетельства, научный разум заведомо не имеет права ставить знак равенства между синергийными принципами и явлениями, описываемыми в богословии и аскетике, и синергетическими принципами в физике и теории сложных систем;

но он имеет возможность идентифицировать проявления некоторой универсальной «парадигмы структурирующего воздействия внешней энергии» на разных уровнях реальности.

#### *А. Физический, или системный уровень*

Так формулирует основные черты занимающей нас парадигмы видный специалист по системным исследованиям: «Поток внешней энергии, проходящий через открытую неравновесную систему в состоянии, далеко от равновесия, приводит к структурированию системы и ее компонент и позволяет системе принимать, использовать и хранить все возрастающие количества свободной энергии. Одновременно происходит увеличение сложности системы»<sup>3</sup>. Из этого описания выступают две главные предпосылки осуществления рассматриваемого энергийного механизма:

- 1) открытость системы (без которой невозможен поток внешней энергии);
- 2) начальная удаленность системы от равновесия, причем, как уже говорилось, предельная удаленность, «сильная раскачка», выведение из всей области стабильных режимов.

Процесс структурирования, который при выполнении этих предпосылок развязывается потоком внешней энергии, принадлежит именно к типу, встреченному нами в духовной практике: он представляет собой спонтанную генерацию упорядоченной последовательности, иерархии динамических структур, «энергоформ». Отличие их от обычных, статических структур в том, что они не осуществимы в отдельности, обособленно от процесса. Весьма важно также, что «принятие все возрастающих количеств свободной энергии» увеличивает не просто количество, но плотность энергии в системе. Иными словами, динамика системы неуклонно интенсифицируется, происходит энергийное сгущение, насыщение — и в итоге, система может достигать тех или иных «фазовых переходов», в широком смысле термина, т.е. переходов в сферы реальности (области фазового пространства) с радикально иными свойствами. К процессам такого рода принадле-

---

<sup>3</sup> Э. Ласло. Век бифуркации. К постижению меняющегося мира // Путь (Москва), 1995, № 7. С.118.

жат многие изучаемые сегодня процессы со свойствами самоподобия и самоорганизации, как то генерация структур турбулентности, классического хаоса и др.

### *Б. Антропологический уровень*

В антропологическом дискурсе перед нами во многом иная концептуальная ситуация. Прежде всего, здесь иное понятие энергии, далекое от физического и наделенное совершенно иными свойствами. В разговоре со мной один из крупнейших современных физиков Стивен Вайнберг сказал: «Все, что говорится об энергии вне физики, — всего-навсего метафора». Конечно, это резкое преувеличение, но все же дистанция в понимании энергии такова, что никакое точное и детальное соответствие с действием синергетической парадигмы в физических системах установить невозможно. И однако в общих чертах соответствие все-таки прослеживается. Следует, прежде всего, заметить, что внешняя энергия, действующая в человеке, априори может быть двоякого рода: энергия «Внеположного Супра-Истока», конституирующая духовную практику и являющаяся внешней в сильнейшем, онтологическом смысле, и энергия, внешняя лишь в обычном эмпирическом смысле, не в бытии, а лишь в сущем, не онтологически, а онтически. Как мы еще будем говорить в следующем разделе, такой «онтически внешней» энергией, действующей в человеке, можно считать энергию бессознательного, поскольку она воспринимается человеком как не принадлежащая ему, не имеющая в нем своего источника. Кроме того, подобной энергией могут также обладать внешние инстанции и силы, репрезентированные в человеке разными способами и на разных уровнях. Действие энергий такого рода не может порождать феноменов духовной практики (оно может порождать лишь страсти, подлежащие устранению в практике), но тем не менее при выполнении двух вышеуказанных предпосылок, оно также порождает процессы синергетического характера, в широком смысле.

Подобные процессы, примерами которых служат многие практики трансгрессии и психоаналитические явления типа неврозов, комплексов, психозов, фобий и т.п., вызывали активный интерес постструктуралистской антропологии (или антиантропологии) Фуко и Делеза. В их построениях намечается энергийная антропологическая

модель, в которой человек представляется как динамическая форма, *la forme-Номме*, порождаемая сопряжением разнообразных внутренних и внешних составляющих сил. Истоки такой модели они находят у Ницше: «Вот правильная постановка проблемы, которую Ницше назвал “сверхчеловеком”: если силы в человеке образуют форму не иначе как вступая во взаимоотношения с силами внешнего [синергетическая идея формостроительной роли внешней энергии — С.Х.], то с какими новыми силами рискуют они вступить в отношения теперь, и какая новая форма, которая уже не будет ни Богом, ни Человеком, может из этого получиться?»<sup>4</sup> Итак, в этом русле современной антропологии идея формостроительного действия внешней энергии порождает антропологическую модель ницшеанского типа, в которой антропологическая реальность пластична и допускает богатые метаморфозы, хотя при этом отнюдь не вводится представлений об онтологической трансформации и мета-антропологических стратегиях.

#### *В. Мета-антропологический уровень*

Возвращаясь к случаю духовной практики, когда внешняя энергия инобытийна в своем истоке, а формостроительный процесс управляется принципом синергии, мы можем констатировать, что для синергийной икономии сохраняются те же две предпосылки, что для синергетической парадигмы, — открытость и удаленность от равновесия. При этом, их значение возрастает, они выступают как важные и весьма ограничительные условия, обеспечение которых — в числе главнейших задач аскетического искусства. Причины понятны: процесс здесь становится единственным в своем роде онтологическим процессом, и этот уникальный его характер влечет высокую специфичность и ограничительность его предпосылок. Открытость здесь также есть онтологическое понятие и, вообще говоря, человек отнюдь не является открытым для энергии Внеположного Истока. По Хайдеггеру, открытость составляет определение истины, и та же концептуальная связь прослеживается в исихастском дискурсе: здесь опыт, удостоверенный как опыт духовного восхождения, именуется «истинным опытом» и поскольку определяющее свойство процесса практи-

<sup>4</sup> Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С.169.

ки есть его открытость энергии Инобытия, то следовательно истинный опыт есть опыт открытости. Как дальнейшее развитие свойства открытости, характеризующее антропологическую реальность как среду энергии Инобытия, в дискурсе духовной практики возникает понятие *прозрачности* («прозрачность для благодати», Божественной энергии). Что же касается второй предпосылки, то она включается в сам процесс практики как его исходная ступень, открывающие его Духовные Врата. Выше мы уже говорили о синергетическом характере этой ступени как радикального потрясения, разбалансирования, выхода из всех привычных режимов и стереотипов существования. Такой характер особенно акцентирован в тех практиках, где данная ступень включает в себя ту или иную форму покаяния. Наиболее острую форму покаяние принимало в древнесирийском исихазме, где усиленно практиковались такие экстремальные его проявления как «сокрушение» (τένωσις) и плач, и сам термин, обозначавший монаха, значил буквально «плачущий».

Как мы уже отмечали, динамические принципы центральных этапов практики, где складывается спонтанная генерация антропологических энергоформ, также являются общими для процесса синергетического и синергетического. В известной мере, это можно сказать и о динамических принципах высшего этапа: как мы указывали, синергетическая динамика также включает в себя продвижение к радикальным трансформациям системы, которые можно структурно сопоставить с онтологической трансформацией антропологической реальности. Поэтому в качестве общего резюме, мы можем заключить о существовании единой парадигмы структурирующего воздействия внешней энергии, репрезентированной в трех уровнях реальности.

Для полноты можно указать еще естественнонаучные параллели методологического и эвристического характера, которые существуют между исихастской практикой и квантовой механикой, областью квантовых явлений. Основа их — общее свойство инаковости, альтернативности как исихастской практики, так и квантовых явлений по отношению к некоторой «обычной» сфере реальности — сфере обычных антропологических стратегий в первом случае, и области классических явлений — во втором случае. В силу этой инаковости, в обеих

областях протекают иные процессы, действуют иные закономерности, чем в «обычной» реальности; и потому, в частности, опыт, относящийся к этим областям, требует особой организации, особых процедур осуществления и особых методик интерпретации: законно провести параллель между органом исихастского опыта и органом квантовомеханического эксперимента. Представляло бы интерес конкретное раскрытие этой параллели: в органе исихастского опыта можно найти содержательные соответствия таким аспектам квантовомеханического эксперимента как процедуры приготовления состояний, проблема несовместимости квантового объекта и наблюдательного прибора и др. В итоге, антропология духовной практики раскрылась бы как, в определенном смысле, «квантовая антропология».

\* \* \*

Формирование Онтодвигателя знаменует определенные перемены в ходе восхождения, характере возникающих энергийных конфигураций. Процесс как бы минует срединную линию, экватор, с прохождением которого энергии человека преимущественной частью уже не заняты обстоянием человека, окружающим тварным миром, но направляются к Богу, к синергийному устройению. Это означает, что на дальнейших ступенях Лестницы действие Божественной энергии становится менее сокровенным и более явственным, и процесс вступает в зону приближения к телосу, отличие которой — те или иные явственные знаки начинающегося фундаментального переустройства человека. Это отличие «Блока Телоса» сопровождается, однако, другим: несмотря на появление «явственных знаков», описание духовного процесса в избранном нами системно-процессуальном дискурсе не облегчается, а затрудняется, суживает, а не расширяет свои возможности, ибо мы подходим уже к границе сферы валидности данного дискурса — непосредственные действия Божественной энергии лежат за этой границей. Сказанное не означает отсутствия всякой информации и невозможности всякой речи о Блоке Телоса — но эта речь должна постепенно изменять свой характер, оставляя попытки концептуализации и анализа и ограничиваясь дескрипцией опытных свидетельств. Фонд их, слава Богу, богат.

Опытные же свидетельства показывают, что «явственные знаки» обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей, способностей восприятия человека. Это понятно и неизбежно: формирование синергийного устройства человеческих энергий можно естественно трактовать именно в перцептивных терминах — как переориентацию восприятий человека от «дольного» к «горнему», как развитие новой, мета-антропологической перцептивной модальности — способности воспринимать Божественные энергии, быть «прозрачным для благодати», по аскетической формуле. При этом, ввиду глобальности, холистичности синергийного устройства энергий, прежние способности восприятия должны сообразовываться с новой «синергийной перцептивностью», подчиняясь ей или вбираясь в нее. Трансформация перцептивной сферы и формирование некоторых новых перцепций на высших стадиях мистического опыта — феномены, зафиксированные в опыте многих духовных школ и традиций. В исихастской практике они носят название «отверзания чувств» и появления новых «умных чувств». Именно «умными чувствами» совершается достигаемое, по свидетельствам подвижников, на высших ступенях исихастской аскезы, созерцание Фаворского Света — света, осиявшего апостолов в событии Христова Преображения на Фаворе.

В своей полноте, достижение мета-антропологического телоса Обожения — за пределами не только системно-процессуального дискурса, но и самого опыта человека; дискурс религиозный передает эту полноту посредством эсхатологических теологом и мифологом. Однако опыт высших ступеней мистико-аскетической практики, опыт таких явлений как «отверзание чувств» и созерцание Нетварного Света показывает, что существует некоторая область явлений, где хотя и нет полноты достижения телоса, но уже явственно начинается трансформация человеческого существа, начинают меняться фундаментальные предикаты, определяющие признаки способа бытия человека. Это — явления, примыкающие к телосу и предвещающие его, служащие своего рода преддвериями онтологической трансформации, или же подступами к ней, ее знаками, предвестиями, начатками... Во всем многообразии доступного человеку опыта, это суть предельные, граничные феномены, и всю сферу таких граничных феноменов, как связанных, так, возможно, и не связанных с духовной практикой, мы называем

*областью Антропологической Границы.* Итак, описание Блока Телоса подводит нас к возможности характеризовать область высших ступеней исихастской практики, помимо традиционных понятий, таких как «высшее духовное состояние», обожение и др., также понятием Антропологической Границы. Как ниже увидим, данное понятие оказывается нужным и перспективным. Подчеркнем, что, подобно всем ведущим понятиям исихастской антропологии, оно имеет энергийную, а не субстанциальную природу: к Границе принадлежат стратегии и практики, активности и режимы деятельности человека.

4. Связывая существо и содержание исихастской практики с общей антропологической проблематикой, наше описание этой практики позволяет заметить, что заключенный здесь подход к антропологической реальности несет в себе богатые возможности обобщения — и, в конечном итоге, выводит к цельной антропологической модели. Выявив в исихастском подходе к человеку его аутентичное ядро, открытую в подвиге динамическую парадигму бытийного восхождения, мы можем обобщать это «антропологическое открытие» исихазма, последовательно расширяя круг рассматриваемых явлений. Первый шаг или уровень обобщения достаточно очевиден: в многообразии форм религиозного опыта, исихастская практика принадлежит классу явлений, которые именуются «духовными практиками» и представляют собой психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего, на Востоке. Примерами их служат йога (во многих своих разновидностях), дзэн, даосизм, суфизм и др. Обобщающий взгляд должен рассмотреть исихазм как одну из духовных практик и расширить достигнутую концептуализацию исихазма на весь указанный класс.

Путем компаративного анализа (см. нашу книгу «О старом и новом» (СПб., 2000)) оказывается возможным вычленить универсальные черты, присущие всем практикам. Из этих черт, набор которых оказывается достаточно содержателен, складывается цельная процессуальная парадигма, названная нами «парадигмой духовной практики». Прежде всего, все практики развивают энергийную антропологию: они рассматривают человека в его энергиях и явно или неявно, основным рабочим объектом для них служит полная сово-

купность этих энергий, или же энергийная проекция, энергийный образ человека. При этом, восточные практики оперируют собственным пониманием энергии, которое, наряду с другими базовыми реалиями восточной мысли, во всех основных традициях разработано тонко и глубоко — однако, увы, не переводится адекватно в концепты и дискурсивные конструкции европейского мышления. Тем не менее, сопоставление (далее)восточного «дискурса энергии» с исихастским и православным — прежде всего, в случае буддийской антропологии, где роль энергии выполняет таинственная «дхарма», несущая в себе ключ ко всему миру буддийского духа, — весьма нужно и актуально, ибо понятие энергии, каким оно фигурирует в антропологической сфере, до сих пор остается во многом смутным, хотя для всей темы духовных практик и Антропологической Границы оно основоположно. Далее, универсален, конечно, и общий тип явления: любая практика есть холистическая и предельная «практика себя» — процесс, затрагивающий все уровни организации человеческого существа, иерархически структурированный и ориентированный к Антропологической Границе. И наконец, универсальные черты включают также наличие всех трех выделенных нами крупных блоков — Блока Отрыва (содержание которого обычно связывается с понятием очищения), Блока Онтодвижителя (хотя характер движителя уже отнюдь не универсален, как мы ниже увидим) и Блока Телоса (наряду с исихазмом, наиболее разработанного, вероятно, в тантрическом буддизме).

С другой стороны, компаративный анализ выявляет и обширный спектр различий между духовными практиками, в числе которых имеются и самые принципиальные, коренные. Генезис этих наиболее важных различий прозрачен. Для каждой практики, отвечающая ей иерархия ступеней-энергоформ конституируется ее телосом. Телос же не является всецело внутренним элементом практики. Как ясно видно на примере обожения, это — элемент специфического, двойного статуса: он принадлежит некоторой религии в качестве одной из ее базовых теологем и заимствуется, усваивается практикой, получая в ней дополнительный смысл и статус в качестве (транс-)цели ее мета-антропологического процесса, — так что служит, в итоге, связующим звеном, интегрирующим практику в религию в качестве духовно-дея-

тельность ядра, стержня последней. И мы заключаем, что принципиальные различия мировых религий в их онтологических основаниях должны неизбежно имплицировать столь же принципиальные различия между телосами духовных практик. Эти последние различия и суть, очевидно, главные, наиболее глубокие различия между практиками — и, в свою очередь, они должны порождать многие другие различия.

Основной онтологический водораздел между мировыми религиями полагает разделение на «религии Личности» и «религии Космоса», религиозные миры, конституируемые представлением о личном (личностном) или же безличном, имперсональном Инобытии. В первом случае Инобытие (Божественное, Абсолютное, Совершенное бытие, бытие как таковое и т.п.) мыслится как наделенное положительными содержаниями, предикатами, которые все обладают абсолютной полнотой актуализованности, явленности, осуществленности; и наделенное некоторой динамикой, хотя и не темпоральной, а лишь бытийно-логической. Концептуально и рефлексивно, подобные представления наиболее проработаны в христианстве (однако в своих общих основаниях, к этому руслу принадлежат и другие «авраамические религии», иудаизм и ислам). Динамический аспект личностной парадигмы здесь выступает наиболее выпукло за счет догмата Троичности, утверждающего Божественное бытие как сущностное единство трех Лиц (Ипостасей), связуемых определенными динамическими отношениями (рождения и исхождения). Онтологическое содержание этой личностно-тринитарной динамики лучше всего передает созданное Восточным христианством понятие «перихорисиса» (от греч. глагола, означающего «обходить по кругу»): оно описывает указанную динамику как непрестанную, полную и вневременную взаимоотдачу или же взаимообмен, кругооборот бытия между Лицами. Эта совершенная взаимоотдача бытия трактуется также как любовь, связующая Лица, и как их общение; так что, в итоге, личностная парадигма в горизонте Божественного бытия может быть сформулирована как онтологическое тождество трех фундаментальных понятий: Любовь — Общение — Перихорисис. Данную концепцию Божественного бытия современное православное богословие выражает формулой «личное бытие-общение». — Напротив, в русле имперсональной он-

тологии Инобытие мыслится категорически несовместимым не только с любой динамикой, но и с любыми положительными содержаниями. Здесь преобладает речь отрицаний, апофатический дискурс; в китайских и японских традициях негативистский уклон нередко доходит и вообще до отказа от языка онтологии, онтологических понятий, и Инобытие не рассматривается как «онтологический горизонт», особый род бытия. О выражающих его понятиях — Нирвана, Небо, Великая Пустота — утверждается часто, что их нельзя полагать ни бытием, ни небытием, и все признаваемые за ними предикаты, такие как неподвижность, пустота, абсолютный покой и т.п. — характерно апофатической природы.

Эта фундаментальная бифуркация в религиозной сфере прямо переносится в сферу духовных практик. Телос практики означает (энергичное) вхождение в Инобытие, отвечающее той или другой из двух парадигм; и телосы двух противоположных видов конституируют два глубоко различных (невзирая на вышеотмеченные универсальные, общие черты) вида Лествицы, восходящего мета-антропологического процесса.

В случае личностного телоса, путь практики ведет и вводит в личное бытие-общение; и путь к этому совершенному общению есть также общение, хотя уже не совершенное. Исихастская молитва, все Умное делание исихазма развертывается в диалогической парадигме, и восхождение по исихастской Лествице есть углубление диалога, прогрессивное нарастание его напряженности, интенсивности, насыщенного и всепоглощающего характера. Этот диалог Богообщения — не обмен информацией, он экзистенциален, эмоционален. Диалогическая связь здесь исключительно экзистенциально-эмоциональна, перцепции непричастны к ней — и это значит, что восхождение требует активизации эмоций (конечно, не любых и не беспорядочно, но — будимых и организуемых Богоустремленностью) и отстранения чувственных восприятий, в частности, и главного вида их, визуальных образов, и внешних и внутренних: любые образы суть лишь отвлечение или помеха чистоте молитвенного диалога. Именно таковы указания исихастских учителей; так, у св. Феофана Затворника два наставления настойчивы и постоянны: «изгнание образов» и «возгревание чувств» (эмоций). Здесь ярко проявляется, что иси-

хастские борьба со страстями и бесстрашие значат отнюдь не отсечение, но преложение, претворение эмоций. Надо обратить внимание также и на температурную метафору. Она традиционна в дискурсе молитвы, и мы уже пользовались ей при описании Онтодвигателя исихастской практики; естественно принимать, что аккумуляции молитвенной энергии, активизации эмоций и выстраиванию иерархии антропологических энергоформ отвечает своего рода «разогревание» внутренней реальности человека. И наконец, надо упомянуть еще аспект (само)идентичности. Как мы говорили в цикле «Шесть интенций», в этом аспекте исихастская практика как путь «лицетворения» или «воипостазирования» человека, есть «энергичное обретение тринитарной идентичности». Эта тринитарная или ипостасная идентичность характеризуется динамическими и максимально насыщенными структурами идентичности; так что сравнительно с ущербными, редуцированными типами идентичности, характерными для обыденного существования, практика несет укрепление и усовершенствование самоидентичности человека.

Обращаясь же к восточным практикам с их имперсональным телосом, мы обнаруживаем прямо противоположные свойства. Путь практики, что ведет и вводит в нирвану или Великую Пустоту, в имперсональное бескачественное бытие, неотличимое от небытия, не имеет ничего общего с общением, диалогом. Энергоформы, составляющие Лествицу практики, теперь должны восходить — или скорее нисходить — к лишенности любой динамики и любых структур; если путь к личностному телосу чрез восходящую иерархию энергоформ был *возведением* себя к динамически структурированному триипостасному бытию-общению, то в данном случае путь есть (ауто)деструктурирование — своего рода *разравнивание* себя. Отсюда очевидны уже дальнейшие противоположности. Разравнивание необходимо требует устранения эмоций и естественно предполагает методики медитации и созерцания — так что взамен «изгнания образов» и «возгревания чувств» появляется обратное, изгнание эмоций и созерцание образов. В температурной метафоре, процесс может, очевидно, характеризоваться как «охлаждение», а не «разогревание» внутренней реальности. И наконец, в аспекте идентичности, что также очевидно, восточные практики означают путь к полному растворению и совершенной

утрате идентичности (см., впрочем, уточняющие замечания об этом в Пятой интенции)<sup>5</sup>.

Фундаментальная бифуркация Человека Религиозного влечет за собою многие следствия и ставит многие вопросы, как теоретические, так и практические, жизненные. Можно надеяться, что выяснение антропологических измерений бифуркации откроет некоторые новые возможности для анализа и решения этих существенных вопросов.

**5.** Построив концепт духовной практики, мы обнаруживаем, что он продуктивен: он подсказывает дальнейший, второй уровень обобщения. Когда духовная практика охарактеризована в общих понятиях, как стратегия, направленная к Антропологической Границе, мы замечаем, что, наряду с нею, существуют и другие стратегии, связанные с Границей, — и приходим к очередному расширению горизонта явлений. Как исихазм — одна из духовных практик, так, в свою очередь, духовная практика — один из видов «стратегий Границы»; и возникает задача описания, концептуализации всех видов, всего множества подобных стратегий.

Прежде всего, к области Антропологической Границы принадлежат процессы в сфере «безумия» в широком смысле термина, применявшемся Лаканом, — процессы типа неврозов, фобий, комплексов и прочих феноменов, описываемых психоанализом. Эти процессы оказываются в неожиданном и глубоком соответствии с духовными практиками — соответствии типа полярной или зеркальной противоположности, причем роль Божественных энергий в них выполняют энергии бессознательного. Сознание обладает иерархической, верти-

---

<sup>5</sup> Стоит, впрочем, упомянуть, что в своем Блоке Телоса восточные практики имеют ряд особенностей, не согласующихся, на первый взгляд, с процессами «разравнивания» и «опустошения» внутренней реальности: так, с этими практиками тесно связаны боевые искусства, в них развиваются паранормальные способности (отчасти родственные «умным чувствам» исихазма, но и довольно отличные от них). Вопрос о том, каким образом подобные особенности все же отвечают общей имперсональной парадигме деструктурирования, нуждается в пристальном анализе; как беглое предварительное соображение выскажем лишь, что их приобретению содействует входящий в имперсональную парадигму отказ от установки овладения природными стихиями — в пользу установки слияния, единства с ними.

кальной структурированностью, и за счет этого, воздействие на него энергий внешнего, внеположного истока может быть двоякого рода: воздействие, распространяющееся от верхних уровней сознания, активность которых сохраняет полную цельность, или топологическую связность сознания, — и воздействие, распространяющееся от нижних, «субнормальных» уровней, активности которых не сохраняют эту цельность и связность, создавая замкнутые «миры безумия». Естественно говорить, что в этих двух случаях осуществляется воздействие на сознание энергий двух различных Внеположных Истоков, соответственно, Супра-Истока и Суб-Истока; и первый род воздействий осуществляют Божественные энергии, второй же — энергии бессознательного. Эти два рода энергий Внеположного Истока порождают два различных рода стратегий Границы, причем никакого иного, третьего рода Внеположного Истока, по логике данного рассуждения, уже не может существовать. В итоге, Антропологическая граница оказывается имеющей некоторую структуру, топику: в ней есть область, ареал, связанный с духовными практиками, и есть другой ареал, связанный с «практиками бессознательного». Эти два ареала конституируются двумя возможными Внеположными Истоками, и для полного описания топики Границы остается только ответить на вопрос: возможны ли стратегии или феномены Границы, не связанные с энергией никакого Внеположного Истока? Ответ положителен: феноменами Границы, не имеющими связи с энергиями Внеположного Истока, являются виртуальные практики, выходы в виртуальную реальность — реальность недоосуществленную, недо воплощенную, не имеющую той или иной части свойств полномерной, актуальной реальности. Область виртуальных явлений — третий и последний ареал Антропологической Границы.

Легко увидеть, что, когда мы полностью описали топику Антропологической Границы, — данным описанием доставляется некоторая конструктивная *дефиниция человека*: ибо о-пределением, де-финицией философского предмета служит — по определению — именно его граница. Как показывает анализ проблемы самоидентичности человека, как раз отношения с Границей оформляют, конституируют эту идентичность; и в тех случаях, когда индивид остается вне стратегий Границы, он не обладает развитой идентичностью, будучи определя-

ем не действительным определением человека, но окружающей человека эмпирией, «обстоянием», отношения с которым составляют содержание не-граничных стратегий. Итак, в нашем определении, *человек* — взятый, напомним, в измерении энергии, бытия-действия, — *есть ансамбль стратегий Антропологической Границы*. Отправляясь от данной дефиниции, можно, очевидно, развить определенную цельную антропологическую модель. Она изначально междисциплинарна и полидискурсна: каждый из трех ареалов Антропологической Границы задает собственное поле дискурсов и дисциплин.

Таково завершение пути, по которому нас вела непрерывная логика развития антропологического подхода к исихазму. Возникающая антропологическая модель в высшей степени современна: предельный опыт находится сегодня в центре не только новейшей философии, но, все больше и больше, — самой жизни. И эта удивляющая актуальность древней практики для новейшей ситуации человека вновь подтверждает то, что ведомо было издавна: подлинная встреча с Богом, «момент Истины», обладает абсолютной современностью любому моменту человеческой истории.

## ИСИХАСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СМЕРТИ<sup>1</sup>

Православная монашеско-аскетическая традиция, с древности получившая имя исихазма, или же священнобезмолвия, пользуется особым статусом в Православии. «Опыт монашества оставался всегда истинной сутью Православия»<sup>2</sup>, — пишет крупнейший современный исследователь этой традиции о. Иоанн Мейендорф. Созданные и хранимые в исихазме духовные установки, принципы отношения человека к Богу и бытию, к собственной жизни и личности, издавна признавались в общеправославном сознании ориентиром и образцом для всякого христианина — таким образом, который только немногим дано воплотить сполна, но которому каждый должен следовать в меру сил. В ключевых проблемах религиозного мирозерцания, позиции исихазма, как правило, являют собой квинтэссенцию, ядро общих позиций православного вероучения, отделяя побочные моменты, удерживая лишь главное и глубокое, но с особою убедительностью утверждая его. Поэтому естественно ожидать, что в проблеме смерти, стоящей, безусловно, в ряду таких ключевых проблем, исихастская аскеза также сохраняет свою путеводительную роль, давая выражение истинно православного отношения и к явлению смерти, и к бытию личной кончины, предстоящей каждому из живущих.

Как мы попытаемся показать в этом докладе, такие ожидания, разумеется, справедливы. Однако убедиться в этом оказывается не столь просто. Рассматривая свидетельства аскетических текстов, мы обнаруживаем в икономии отношения православного подвижника к смерти ряд примечательных моментов или мотивов, которые, на пер-

---

<sup>1</sup> Доклад на Российско-Австрийской богословской конференции «Жизнь человека перед лицом смерти» (Москва, окт. 2003г.).

<sup>2</sup> *Прот. Иоанн Мейендорф*. Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Православие в современном мире. Нью-Йорк 1981. С.226.

вый взгляд, совсем не принадлежат к общим чертам христианского мирозерцания, а скорей выражают какие-то специфические, даже странные черты и наклонности исихастского сознания. Мы замечаем, что, вместо привычного и органичного в христианстве лейтмотива враждебности к смерти, борьбы с ней и победы над ней, в речах подвижников очень нередко звучит некая любовь к смерти, тяга к ней, что в современном сознании ассоциируется сразу же с влечением к смерти, которое утверждает в человеке психоанализ. Однако в явлениях духовной жизни истинные пружины и связи редко раскрываются с первого взгляда. Входя глубже в *практическую танатологию* исихазма, мы заключаем, что приятие смерти, составляющее одну из ее ярких особенностей, не имеет ничего общего с психоаналитическим импульсом. Будучи изначально и глубоко христоцентрическим по своей природе, оно выступает как особая грань в отношениях христианина со своей кончиной, — такая грань, которая достигается лишь на высших ступенях исихастской лестницы восхождения к благодатному обожению.

**1. Преодоление смерти.** Евангелие Христа — Благая Весть о победе над смертью. Это — краеугольный камень христианской веры, и краеугольная роль его нерушимо закреплена во всех областях христианского учения — в экзегезе, богословии, литургике и т.д. Смерть — злейший враг, сумевший на всю жизнь страхом поработить человека (Евр. 2,15), и спасительное деяние Христа в том именно, что Он разрушил смерть (2 Тим. 1,10), свою «смертью лишил силы имеющего державу смерти» (Евр. 2,14). Христос есть исполнение Исаина пророчества: «Поглощена смерть победою» (Ис 25,8; 1 Кор 15,54), и по Благовестию Христову, враг, который есть для нас смерть, имеет быть истреблен (1 Кор 15,26). Эти основоположения евангельской и общецерковной танатологии остаются безусловной нормой и для аскетического отношения к смерти, и многократно, красноречиво они вновь утверждались учителями православного подвига. «Смерть и тление суть порождения греха ... наказание за первое Адамово преступление» — пишет св. Симеон Новый Богослов и вслед за тем продолжает: «Бог пришел уничтожить приговор смерти ... Смерть,

попранная теперь и посрамленная воскресением Христовым, после всеобщего воскресения совсем будет упразднена»<sup>3</sup>. Свидетельству византийского исихазма вторит исихазм русский: «Мы находимся на земле, чтобы верою, покаянием и крестом убить убившую нас смерть»<sup>4</sup>, — говорит св. Игнатий (Брянчанинов) в «Слове о смерти». Первое из этих свидетельств высказано в преддверии Исихастского возрождения в Византии, второе же — на заре русского исихастского возрождения; и таким образом, оба эти важнейших периода в жизни исихастской традиции подтверждают согласно свою верность принципам христианской непримиримости к смерти и духовным заданиям ее преодоления. Подобные свидетельства многочисленны в исихастской литературе, и приведенные примеры можно без труда дополнить другими.

**2. Приятие смерти.** Всякая аскеза — экстремальная антропологическая практика, в которой человек испытует пределы своего естества, ставит себя перед последними рубежами человеческого существования. У таких практик неизбежно возникают особенно тесные и глубокие отношения со смертью, как главным из всех рубежей, окончательной границей существования. При этом, экстремальность аскезы — и христианского подвига, в том числе — львиною долей создавалась путем особого обращения подвижника со своим телом, с помощью телесного воздержания в суровых, а нередко и крайних формах. Эта соматика аскезы очень легко увлекала аскетическое сознание на позиции языческого дуализма в антропологии, который проводил резкое, онтологическое рассечение человека на божественное начало души (духа) и никчемное, лишённое всякой ценности тело, служащее лишь обузой, оковами для души. К этому руслу принадлежали многочисленные и влиятельные духовные движения конца античности — гностические, неоплатонические, орфические, манихейские течения. И покуда христианская аскеза проходила ста-

<sup>3</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Пер. еп. Феофана. Вып. 1. М., 1992. Сс.44,56.

<sup>4</sup> Еп. Игнатий Брянчанинов. Сочинения. Изд. 3. Т. 3. СПб., 1905. С.183.

дии формирования, еще не достигнув зрелого самоосмысления на базе церковной догматики, элементы дуалистического уклона были весьма в ней заметны. В теме отношения к смерти, антропологический дуализм естественно выводил к апологии смерти, к установкам ее оправдания или даже восхваления: смерть выступала здесь как сбрасывание тягостных оков плоти, освобождение духовного начала, заточенного в человеке, и соединение его с началом божественным (представляемым различно, в зависимости от доктрины). Подобную апологию смерти можно встретить даже у каппадокийских отцов в их неглавных сочинениях (выразительные примеры на эту тему указаны в капитальном труде С.М. Зарина по аскетике — так, св. Василий Великий говорит: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы», добавляя, что лишь одно «разрешение души от телесных уз» служит началом истинной жизни<sup>5</sup>). Но постепенно элементы языческой дуалистической антропологии преодолевались и изживались. На смену им шло полное утверждение библейской и евангельской антропологии цельности, видящей человека как единство, в котором, по слову св. Григория Паламы, «тело обоживается вместе с душою»<sup>6</sup>. Соответственно, в зрелом исихазме мы уже практически не находим апологии смерти, мотивируемой языческим гнушением телесностью, онтологическим рассечением души и тела.

Но при всем том, тема притяжения смерти отнюдь не исчезает в исихастском дискурсе. Уже вне всяких влияний языческого дуализма, она продолжает оставаться заметной составляющей в икономии отношения подвижника со своей кончиной. Так говорит авва Исаак Сирин: «Кто достиг любви Божией, тот не желает уже снова пребывать здесь ... Любовь сладостнее жизни ... Радость о Боге крепче здешней жизни»<sup>7</sup>. В этих словах святого нет никаких следов дуалистического

---

<sup>5</sup> См. С.М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Изд.2. М., 1996. С.672.

<sup>6</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих, I.3.37. М., 1993. С.99. Св. Григорий здесь, в свою очередь, цитирует «Главы богословские и икономические» св. максима Исповедника.

<sup>7</sup> Авва Исаак Сириянин. Слова подвижнические. М., 1993. С.159,160.

рассечения человеческой природы или спиритуалистического презрения к телу — но в них звучит глубокое, радостное приятие смерти. Прочтем и у св. Симеона Нового Богослова: «Христиане после креста и воскресения Христова вожделевают смерти»<sup>8</sup>. И, переключаясь с этими свидетельствами через тысячу лет, уже в наши дни св. Силуан Афонский просто и безыскусно, но с огромной духовной проникновенностью говорит о собственном опыте отношения к смерти: «Сел я и думаю: неохота мне помирать. И говорю: “Господи, не хочется мне помирать. Когда кто-нибудь долго не видит родителей своих, то с радостью идет к ним, а Тебя, Милостивый Господь, душа моя знает, и все же неохота мне помирать”. И получаю ответ в душе: Это потому, что ты мало любишь Меня»<sup>9</sup>. При этом, «нехотение», выраженное в этих словах святого, оказывается целиком снятым, преодоленным в его дальнейшем опыте: «Душа моя приблизилась к смерти и сильно желает видеть Господа ... Рвется дух мой видеть Господа во славе»<sup>10</sup>. Здесь опыт нашего современника достигает полной духовной идентичности с опытом древних аскетов, и мотив исихастского приятия смерти, *радования смерти*, выступает со всей отчетливостью.

**3. Разрешение антиномии.** Встает необходимый вопрос: как же связаны меж собой эти два ведущих мотива танатологии исихазма, один — общецерковный, и другой — специфически подвижнический? Их противоположность наглядна и очевидна, враждебность к смерти заведомо не есть то же что радование смерти. Чтобы понять их взаимное отношение, следует вновь, и еще внимательней, обратиться к самосвидетельствам традиции. Из них нам ясно раскрывается природа этого истинного сочетания противоположностей; за противоположностью выступают взаимная преемственность и согласие.

Православный подвиг — «Райская лествица», по преп. Иоанну Лествичнику; уже ранние отцы-пустынники знали, что аскетическое

---

<sup>8</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Цит. изд. С.48.

<sup>9</sup> Иеромонах Софроний. Старец Силуан. М., 1991. С.419.

<sup>10</sup> Там же. С.448,447.

делание есть путь, на котором человек проходит определенные ступени и всецело меняется. Ступени лестницы идут от обращения и покаяния к высшему духовному состоянию, которое уже преп. Максим Исповедник определял как обожение, или совершенное соединение с Богом. Поздневизантийское богословие уточнило характер соединения, указав, что оно означает соединение энергий всего человеческого существа с Божественной энергией, благодатью, при том что Божественная Сущность остается вне этого соединения, в неприобщимости. Тем самым, непосредственное изменение проходит в подвиге «энергийный человек» — собрание всех разнородных энергий человеческого существа, духовных, душевных и телесных. Отношение человека к смерти также, очевидно, реализуется в некоторых энергиях, входящих в это собрание; и мы можем ожидать, что вместе со всем «энергийным человеком», в аскетическом духовном и антропологическом процессе трансформируется и данное отношение, принимая, вообще говоря, некоторую свою форму на каждой ступени лестницы.

Свидетельства аскетического опыта подтверждают эти общие ожидания. Смертность — непреходящий, неустранимый фактор ситуации человека, и сознание подвижника всегда сохраняет этот фактор в поле своего зрения и своих аскетических трудов — так что аскетический путь приобретает особое *танатоцентрическое измерение*, в котором он выступает как путь изменения отношений человека со своей кончиной. Рассматривая это измерение пути подвига, мы прежде всего констатируем, что танатология аскезы не просто соединяет в себе две противоположные установки по отношению к смерти, но полностью осознает, признает и даже подчеркивает это антиномическое соединение. От древней эпохи раннего исихазма и до наших дней, в писаниях подвижников проходит тема о «двух смертях», двух противоположных видах или обликах человеческой кончины, из коих один ужасен, но другой светел и благодотворен. Так пишет, к примеру, один из крупнейших современных учителей исихастской традиции о. Думитру Станолаэ: «Существует, в действительности, две смерти: первая порождается грехом и представляет собою смерть нашего естества. Вторая же — смерть, подобная смерти Христа, которая

есть смерть греха и смерти, им порожденной»<sup>11</sup>. Раскрывая тему, подвижники, в первую очередь, согласно указывают ее вероучительную основу. Эта основа прочно заложена самим Евангелием. Благая Весть Христа — весть о победе над смертью, об онтологическом событии, в котором также участвуют две смерти, образующие неразрывное антиномическое или диалектическое единство: *смерть побеждена смертью же, и ясно, что смерть побеждающая и побежденная радикально отличны друг от друга*. Далее, путь подвига глубоко христоцентричен, и эта определяющая черта целиком сохраняется и в том аспекте пути, что связан с отношением к смерти. Соединение двух смертей в едином событии победы Христа над смертью становится ключом, прообразом к выстраиванию танатоцентрического измерения аскетического пути — так что в структуре этого измерения также сходятся две смерти.

Как же осуществляется эта прообразовательная роль? По учению Отцов Церкви, победа Христа над смертью, возвестив грядущее всеобщее воскресение, изменила сам характер смерти как всеобщего явления. У св. Афанасия Великого, например, прочтем: «Поелику Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна... немощною стала она»<sup>12</sup>. В рамках же индивидуальной судьбы, это изменение природы смерти выступает как созданная Христом для каждого христианина предпосылка, принципиальная возможность *изменить и характер личной своей кончины, претворить ее из образа смерти, побежденной Христом, — в образ Его смерти, побеждающей смерть*. Однако эта принципиальная возможность еще должна быть актуализована, воплощена духовным трудом — и именно этот духовный труд составляет танатоцентрическое измерение подвига. О. Думитру Станилоаэ пишет: «Смерть нашего естества, производимая грехом, не приходит лишь в финальный момент, скорее она подтачивает как червь в течение долгого времени. Также и смерть смерти, смерть греха, это не что-то моментальное, она должна подготавливаться путем долгого аске-

<sup>11</sup> *Dumitru Staniloae*. Orthodox spirituality. St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania 2002. P.24.

<sup>12</sup> *Св. Афанасий Великий*. Слово о воплощении Бога Слова, 27. Творения, в 4-х ч. Ч.1. С.225.

тического умерщвления. Подвижничество — постепенное уничтожение яда, что ведет к разложению, тлению. Оно уничтожает болезнь, которая убивает наше естество... Подвижничество — животворящее умерщвление (ζωολοίος νέκρωσις), как назвал его св. Симеон Новый Богослов»<sup>13</sup>.

Отсюда нам достаточно уясняется принципиальное, смысловое содержание аскетической танатологии. Другие отцы-исихасты с большей подробностью раскрывают ее опытное, «практическое» содержание, показывая, как совершается претворение смерти побежденной в смерть побеждающую в продвижении по ступеням Райской лестницы. Немало говорит об этом архим. Софроний (Сахаров) в своей духовной автобиографии «Видеть Бога как Он есть». Он ставит в центр древнее аскетическое понятие *памяти смертной* (μνήμη θανάτου), но при этом значительно развивает его, придавая ему более широкий и углубленный смысл. Обычно это понятие, возникшее уже у ранних отцов-пустынников и затем находимое почти у всех исихастских учителей, относят к начальным ступеням аскетического пути (у преп. Иоанна Лествичника — Ступень 6), включая его в обширную икономию православного покаяния. В традиционной трактовке, оно весьма близко примыкает к позднеантичной культуре смерти, платонической и стоической: подобно римскому *memento mori*, христианское памятование о смерти открывает сознанию человека истинную меру и цену вещей, отвращает от всего суетного, преходящего и предрасполагает к бесстрастию. Эта близость признавалась открыто: «Даже и язычники говорили нечто подобное» — пишет Лествичник в Слове 6-м, приводя знаменитую максиму из «Федона» о философии как упражнении в смерти; Евагрий же, тяготеющий к неоплатонизму, прямо переносит эту максиму с философии на аскезу: «Отцы наши называют отшельничество попечением о смерти (μελέτην θανάτου)»<sup>14</sup>. Но при всем том, у подвижников изначально присутствуют и существенные отличия от дохристианской установ-

<sup>13</sup> Dumitru Staniloae. Op. cit. Pp.24–25.

<sup>14</sup> Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или монах. Творения аввы Евагрия. Пер., комм. А.И.Сидорова. М. 1994. С.105.

ки. Память смертная направляется отнюдь не к стоической атараксии, застывшей неподвижности ума и чувств, ее первое назначение — служить борьбе с грехом и страстями. «Кто приобрел памятование смерти, тот никогда не может согрешить»<sup>15</sup>, — эта мысль варьируется всеми аскетическими авторами, начиная с Антония. Борьба же, напротив, означает духовно-душевную активизацию, динамику. В «Лествице» за Словом 6-м следует Слово о радостотворном плаче и утверждается, что «памятование смерти предшествует плачу и пролитию слез» — т.е. бурным и экстремальным состояниям, в которых достигает предельной глубины покаяние. Но покаяние, по учению исихастов, — это Духовные Врата: когда человек достигает в нем крайнего предела, пред ним отверзается новая жизнь, он обретает способность продвигаться к единению с Богом.

Здесь в содержании понятия начинает улавливаться новая грань. В дополнение к исходному «отрицательному» значению памяти смертной, как служащей отрицательным задачам борьбы с грехом, намечается и некое ее «положительное» значение, ее возможная связь и с восхождением к Богу, с высшими ступенями Лествицы. Лествичник утверждает такую связь с полной определенностью: «Памятование смерти ... порождает в удалившихся от всякой молвы... непрестанную молитву и хранение ума»<sup>16</sup>. Однако у древних отцов это «положительное» содержание памяти смертной упоминалось не столь часто и, как правило, весьма кратко. Архим. Софроний раскрывает его с большей подробностью.

«Благодать смертной памяти» — так названа первая глава книги «Видеть Бога как Он есть». Из этой духовной автобиографии старца мы видим, что опыт памяти смертной был выражен у него с особой яркостью. В необычайно резких и крайних формах он испытывал ее обычные «отрицательные» проявления — переживание смертности, обреченности тлению и уничтожению себя самого и всех окружающих, всех живущих. И далее авва Софроний точно и глубоко передает совершающийся перелом: мы можем увидеть и проследить, как

<sup>15</sup> *Св. Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад 1894. С.93.

<sup>16</sup> Там же. С.90–91.

сама огромная интенсивность переживания, всепоглощающая бездонность его «ямы», его «мрачной бездны», оказывается ключом к тому, чтобы в памяти смертной раскрылись и совершенно иные стороны. Углубляясь и разрастаясь, переживание собственного конца, уничтожения приобретает космическое и онтологическое измерение: «Со мною умирает все то, что было охвачено моим сознанием: близкие люди, их страдания и любовь, весь исторический прогресс, вся Земля вообще, и солнце, и звезды, и беспредельное пространство; и даже Сам Творец Мира, и Тот умирает во мне; все вообще поглощается»<sup>17</sup>. Будучи отдельно взятым, такое свидетельство — традиционный мотив западнохристианской мистики смерти, ближайшим образом — мистики школы Майстера Экхарта и позднейшей экзистенциальной мистики; обоюдную связь моего небытия и небытия Бога утверждал, к примеру, Ангел Силезиус... Однако у о. Софрония оно входит в иной контекст; его опыт движется своим путем, ведущим в православное русло. Следующий шаг уже традиционен только отчасти: «Вдруг в сердце вошла мысль: если человек может так глубоко страдать, то он велик по природе своей. Тот факт, что с его смертью умирает весь мир и даже Бог, возможен не иначе, как если он сам по себе является в некотором смысле центром всего мироздания»<sup>18</sup>. Здесь центральность, космичность Я — распространенный момент, присущий многим (в том числе и восточным) мистическим традициям; но то, что космичность и величие человека обосновываются его способностью страдания, — уже неожиданно. И этот поворот мысли и чувства, выдвигаясь на первый план, приводит в конечном итоге к тому, что обретаемый духовный опыт оказывается личностным и христоцентрическим.

Общими свойствами Бога и человека оказываются не только космичность или точнее онтологичность, бытийность, способность быть вместилищем, средоточием «всего бытия», бытия как такового, — но также и осознаваемое страдание. Однако осознаваемое страдание есть свойство исключительно личного бытия; и таким образом, бытие как

---

<sup>17</sup> *Архим. Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс 1985. С.9–10.

<sup>18</sup> Там же. С. 10.

такое оказывается личностным бытием. Человек приходит к этому выводу, ведомый логикой смертной памяти; и Софроний заключает: «Память смертная ... есть также начало конкретизации в нас ипостасного принципа. Сей опыт приготавливает наш дух к более реальному восприятию христианского Откровения и тому богословию, в основе которого лежит опыт иного бытия»<sup>19</sup>. Как указывает сам автор, «богословие» употреблено здесь в православно-аскетическом смысле, в котором оно равнозначно «феории» и означает выражение «опыта иного бытия», опыта Боговидения и Богообщения. И в силу этого, приведенный вывод есть вывод о том, что память смертная, претворившись в горниле страдания — или, как еще говорит Софроний, «в длительном процессе всестороннего *истощения*» (курсив автора) — становится положительным началом, движителем, возводящим к высшим ступеням опыта Богообщения. Такое начало, в отличие от прежней, «отрицательной» смертной памяти, уже не может быть приобретено «в естественном порядке», одною собственной волей человека. Как свидетельствует, согласно о. Софронию, опыт подвига, *такая* смертная память есть «благодатный дар», «форма благодати». Недавнее исследование резюмирует: «У о. Софрония понятие смертной памяти может выражать не только обычное интеллектуальное осознание смерти, но также и мистическое состояние, даруемое по Божией благодати»<sup>20</sup>.

Как нетрудно увидеть, две формы памяти смертной у старца Софрония, как и ранее у св. Иоанна Лествичника, прямо связаны с «двумя смертями» православного богословия, давая опытное выражение этой богословской концепции. «Благодать смертной памяти», согласно о. Софронию, имеет глубоко кенотическую природу, и в свете нее аскетический путь, «пройденный “тесный” путь предстает как уподобление Истощению Христа»<sup>21</sup>. Как и «вторая смерть», «смерть, подобная смерти Христа», эта благодатная смертная память христоцен-

---

<sup>19</sup> Там же. С.14–15.

<sup>20</sup> Fr. Nicholas Sakharov. I love, therefore I am. The theological legacy of Archimandrite Sophrony. St Vladimir's Seminary Press. 2002. P.234.

<sup>21</sup> *Архим. Софроний*. Цит. соч. С.15.

трична и личностна, она раскрывает человеку возможность приобщения Божественному ипостасному бытию и в столь особом опыте, как опыт отношений со смертью. Сей опыт трагичен; но если он становится христоцентрическим опытом, то, как говорит Софроний, мы достигаем того, чтобы «сделать Его победу над смертью — нашей», и смерть наша имеет претвориться в смерть, побеждающую смерть. В этом претворении, означающем приобщение наше пасхальному торжеству Воскресения, личная судьба соприкасается с конечной судьбой всей твари, приобретает эсхатологическое измерение. Будучи внутренне связаны со смертью и воскресением Спасителя, «вторая смерть» и «благодать смертной памяти» наполняются глубоким эсхатологическим содержанием. На нем нам следует, в заключение, остановиться особо. Именно в эсхатологическом измерении наиболее отчетливо раскрывается наша исходная тема: тема об исихастскомприятии смерти и радовании смерти.

«Монашеская религиозность ... это, прежде всего, эсхатологическая религиозность»<sup>22</sup>, — писал о. Александр Шмеман. Эсхатологическая окрашенность исихастского сознания сказывается и на его отношении к личной смерти: для сознания подвижника, его смерть есть духовное событие, неразрывно связанное, сопряженное с эсхатологическими реалиями воскресения Христова и чаемого всеобщего воскресения. При этом, однако, решающий момент в том, что эта *эсхатологическая наполненность личной смерти* присуща лишь «второй смерти», вызревающей в обретении «благодати смертной памяти»; она является одним из благодатных плодов подвига. Так говорит Софроний, еще иеромонах, в книге «Старец Силуан»: «Доколе человек не достигнет своего во Христе воскресения, дотоле в нем все искажено страхом смерти, а следовательно, и рабством греха»<sup>23</sup>. Эти слова старца могут служить нам руководством для понимания эсхатологии православной аскезы и усмотрения корней исихастского приятия смерти.

---

<sup>22</sup> Fr. Alexander Schmemmann. Current spirituality. Orthodoxy // The Study of Spirituality. Ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. Cambridge 1986. P.522.

<sup>23</sup> Иеромонах Софроний. Цит. соч. С.98.

Прежде всего, старец говорит здесь о «воскресении человека во Христе». Это понятие знакомо православной эсхатологии, оно означает «залог и начаток», «как бы семя» (выражения святителя Феофана Затворника) воскресения человека прежде всеобщего воскресения, через духовный опыт приобщения воскресению Христа. Софроний указывает, далее, один аспект данного понятия: достижение «начатков воскресения» изгоняет страх смерти, который — что тоже важно — есть искажающее начало всего внутреннего устройства человека, свидетельствующее о рабстве греху. И мы, следуя за ним, заключаем: когда по благодати преодолено искажающее воздействие страха смерти, начинается созидаться иное внутреннее устройство, которому отвечает и иное отношение к кончине. Характер этого нового отношения ясен из того, что в его основе — приобщение воскресению Христа, опыт соумирания и совоскресения со Христом: в свете этого опыта, всецело христоцентрического, кончина предстает именно тем духовным событием, какое описывали приведенные нами еще в начале (см. раздел 2) аскетические свидетельства. Она предстает как светлое событие, вводящее подвижника в Христову жизнь-чрез-смерть, и потому — как заслуженный предмет исихастского приятия смерти и радования смерти.

Отсюда очерчивается и взаимное отношение двух установок исихастской практической танатологии. Они больше не представляются противоположными. Покуда мир человека сохраняет мирское устройство, смерть остается для него безусловным врагом и злом, и он должен непримиримо бороться с нею, как и со всяким злом. Аскетическое приятие смерти — никоим образом не приятие феномена смерти, каким он дан и присутствует в тварном бытии! Человек не должен умирать, когда в нем «все искажено страхом смерти»: *прежде смерти для человека духовно необходимо изменить свои отношения со смертью*. Эта премена имеет привести его к приятию смерти — но, как показывали мы выше, и путь ее, и итог не имеют ничего общего с платоническими и стоическими «духовными упражнениями», в которых стремились выработать «философское приятие смерти». Исихастское приятие смерти, как ясно из нашего рассуждения, обеспечивается одним ключевым моментом: отношения человека с Богом

и в опыте переживания смерти остаются отношениями личностного Богообщения; а этот момент, в свою очередь, обеспечивается только христоцентричностью всего опыта. Поэтому исихастское приятие смерти — то есть благодатное претворение страха смерти в приятие жизни-чрез-смерть — немислимо вне Христа и принципиально не достижимо никаким специальным упражнением, «танатотренингом». Никак не будучи отдельной самодовлеющей целью, оно созревает в христоцентрическом исихастском подвиге как один из его таинственных плодов, пополняя собой сокровищницу эсхатологического опыта Церкви.

*2003*

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СУФИЙСКОЙ ПРАКТИКИ

Этот небольшой и неакадемический текст, без цитат и ссылок, можно рассматривать как предварительные заметки для размышления: запись некоторых наблюдений и гипотез, возникших при сравнительном изучении структур опыта в широком спектре мировых традиций духовной практики. Каждая из таких традиций — явление удивительное и уникальное, несущее в себе некую свою тайну: *тайну, как человеческому существу достигать самопревращения*. Но при этой всеобщей уникальности, когда весь класс явлений словно оказывается состоящим из одних исключений, суфизм упорно обращал на себя внимание еще какой-то своей особенной выделенностью и уникальностью, представлялся как бы исключением из исключений. В одних отношениях в нем виделось некое несравненное, как нигде более, богатство, в других — напротив, непостижимое отсутствие таких вещей, что в других традициях были едва не главной заботой. В этих впечатлениях было необходимо разобраться. Конечно, полное исследование проблем, которые тут встают, — дело настоящих специалистов, экспертов, а не той общей компаративистики, которою ограничивалась почва моего анализа. Но в ожидании суда экспертов, и в качестве материалов к нему, я попытался сгруппировать некоторые факты, проследить некоторые связи. При этом, концептуальной базой для излагаемых соображений служила общая трактовка феноменов духовной практики, предложенная мною в книге «О старом и новом» (СПб., 2000).

Итак, суфизм — древняя школа духовной практики, которая, подобно православному исихазму, имеет в своей основе дисциплину непрестанной молитвы. В данном случае, эта дисциплина именуется «зикр» и представляет собой непрерывную рецитацию краткой коранической или культовой формулы. Как во всякой духовной практике,

здесь есть мистический Путь, посредством некоторой холистической (интеллектуально-психо-физической) активности последовательно возводящий адепта к искомому духовному состоянию — высшей цели практики, которая, вообще говоря, является уже не эмпирической, а мета-эмпирической (предельной, граничной по отношению к горизонту эмпирического бытия) и именуется нами «транс-цель» или «телос». Однако уже здесь начинаются специфические отличия. Строение Пути суфия нельзя представить с полной отчетливостью, ибо известно множество его вариантов, переплетающихся и состоящих в неясных взаимоотношениях. Ни в чем нет единства: ни в схеме этапов или ступеней Пути, ни в методе прохождения этих этапов, ни в тексте зикра. Различные течения внутри суфизма отличаются между собой кардинально: в одних молитва является коллективной и громкой, в других уединенной и безмолвной и т.п. Но можно все же увидеть за этой пестротой определенную общую картину: как мы показываем в книге «О старом и новом», суфийская традиция может мыслиться как сочетание или наложение двух тенденций, двух линий, одна из которых соответствует классическому типу строгой, систематичной духовной дисциплины, тогда как другая отличается во многом противоположными свойствами. Мы именуем эти линии «высокой» и «низкой».

Содержание «высокой» линии включает все основные элементы парадигмы духовной практики. Суфийский путь структурирован на ступени — «стоянки» (*макамат*); он открывается борьбой с низшими силами и слоями психики, обращенными к плоти и чувственному миру, преданными эгоистическим вожеланиям; затем с помощью техник концентрации и молитвы он совершает «очищение сердца», формирует в человеке устойчивый духовный центр — духовное сердце (*калб*); и наконец продвигается к высшим духовным состояниям (*фана* и *бака*), для которых характерны экстаз, световые созерцания и всецелое растворение в Боге. Но и в этой универсальной структуре можно заметить некоторые характерные отличия. Духовная практика как таковая всегда включает в себя формирование некоторого средоточия, фокуса, единого управляющего центра человеческого существа, в котором соединяются начала интеллектуальное и эмоциональное, «ум» и «сердце». И очень важен характер этого соединения, синте-

за. В эллинской мистике и философии верховная роль решительно отводилась уму, в неоплатонизме сам Путь представлял как путь ума, интеллектуальный процесс (что задавало образец, парадигму для всего классического европейского философствования, признавшего ум монопольным носителем трансцендирующего начала в человеке). Православие и исихазм скорее рассматривали два начала как равноценные; они стремились к их равновесию и гармонизации, и в исихастской практике посредством знаменитого процесса «сведения ума в сердце» формировалось единое «умосердце». Но «калб» — именно сердце, а не ум. Ислам и суфизм со всею определенностью утверждают примат сердца, ставят сердце выше ума, причем онтологически выше: как греческая и западная мысль приписывают онтологическую выделенность уму, так ислам утверждает, что прерогатива связи с Божественным дана сердцу и только сердцу.

С этим перекликается и другая особенность, относящаяся к курсу высших духовных состояний. Разумеется, ни в одной из практик человека не дается детального дискурсивного описания этих состояний, предельно приближенных к антропологической границе; но все же не только в исихазме, но и в дальневосточных традициях, где мысль избегает концептуального языка и силлогистической организации, мы найдем вполне информативную речь о высших духовных состояниях, с прецизионным наблюдением внутренней реальности, точными характеристиками соматических и психических эффектов. Совсем иное — речь о высших духовных состояниях у суфиев. Она поражает богатством, поэтической красотой — и почти совершенным отсутствием точной, недвусмысленной информации. В описаниях немало конкретного, однако это конкретное столь тесно переплетено с запутанной и цветистой символично-аллегорической речью, что однозначная интерпретация невозможна. В итоге, ответы на ключевые вопросы об онтологическом статусе телоса суфийской практики, о природе перцептивных и прочих трансформаций, сопровождающих приближение к телосу, остаются тоже неоднозначны и смутны, предположительны.

Черты подобного рода еще более сгущены в тех опытных феноменах суфизма, которые мы характеризуем как «низкую линию» последнего. Укажем основные из таких феноменов. 1) Распростра-

ненной формой суфийского ритуала служит «радение», т.е. коллективный сеанс достижения массового психического возбуждения и экстагического транса. 2) Для вхождения в транс разработан богатый спектр психосоматических приемов, перцептивных воздействий: используются вокал, музыка, танец, смены ритма и частоты дыхания, положения тела. Часто важная роль принадлежит кинестезии: практикуются раскачивания, прыжки, а особенно, специфический танец, направленный к нагнетанию возбуждения, со втягивающим и полонящим ритмом («танец вертящихся дервишей» в братствах мевлеви). Иногда применимы искусственные стимуляторы (кофе, алкоголь) и наркотики. 3) В отдельных популярных ветвях суфизма рецитируемым текстом служит не молитва, но бессмысленное звукосочетание. В основных же формах молитвенный текст обесмысливается в ходе рецитации, которая концентрируется не на смысле, а на физическом акте повторения, предельно наращивая его скорость и интенсивность и за счет этого генерируя психическое возбуждение. 4) Вхождение суфия в экстагический транс нередко сопровождается проявлениями иступления, бешенства и неистовства: конвульсиями, воплями, раздиранием одежд и нанесением себе ран.

Научная оценка перечисленных явлений не представляет труда: весь репертуар хорошо знаком в психоанализе и смежных направлениях современной психологии. Здесь перед нами — психомоторные сцепления, перцептивные атаки, гипнотизирующие и кодирующие (в том числе, с подпороговым кодированием) приемы. У всей этой техники имеется общий знаменатель, который и дал нам основание объединить ее под титулом «низкой линии»: все подобные элементы носят характер воздействий на сознание и поведение со стороны низших, а не высших функций и уровней организации человека: из сфер соматики и нейрофизиологии, подсознания и бессознательного. И мы заключаем, что в данной линии суфийскую практику составляют, по преимуществу, техники работы с паттернами бессознательного.

Далее надо подчеркнуть принципиальное обстоятельство: описанное разделение на две линии проводится лишь в научном анализе, оно отнюдь не является признанным и проводимым самой традицией в ее жизни. В реальном историческом существовании суфизма, в корпусе его текстов обе тенденции нераздельно слиты, образуя сра-

шенное, нерасчленимое целое. Это делается возможным за счет вышеуказанных особенностей первой, «высокой» линии. В других традициях духовная практика обычно включает в себя особый развитый аппарат критического анализа духовного опыта, его квалификации и проверки. Главная цель такого анализа — отличить и отделить опыт подлинный (т.е. отвечающий действительному продвижению к метаэмпирическому телосу практики) от поддельного, лишь имитирующего облик подлинного. Феномены поддельного опыта существуют во всех духовных практиках; в исихазме их именуют «прелестью», *πλανή* (греч.). Суть их составляет утрата ориентированности к телосу, которая приводит к подмене «Внеположного Истока», конституирующего динамику мета-антропологического восхождения; и от подлинных ступеней-энергоформ духовной практики они отличаются иной энергетикой (как наглядное отражение этого, можно упомянуть, что, по исихастским свидетельствам, световым созерцаниям в подлинном Богообщении присущ «небесный» или «сапфирный» колорит, тогда как явлениям прелести — колорит нижней, красной части видимого спектра). Питающие энергии ложных явлений имеют иной исток, чем истинные ступени практики, и как правило, этот исток можно идентифицировать как бессознательное.

Мы получаем, таким образом, определенные выводы о структуре и типологии суфийской мистики. Как неразличающее слияние «высокой» и «низкой» линий», суфизм, в отличие от других духовных практик, фактически не имеет в своем составе сферы проверки, критерииологии опыта, которая, отделяя «высокое» от «низкого», несла бы функцию самоконтроля, самоочищения духовной практики, блюдения ее границ. Наличие этой сферы вносит в практику самый заметный элемент строгого, трезвого, неусыпного внимания; одно из центральных понятий в исихазме — «трезвение». Но в суфизме основная и постоянная метафора для высших духовных состояний — вино, опьянение, «опьяненность Богом». Взамен же сферы трезвения — другое отличие! — здесь необычайно развито эстетизированное, художественное видение духовного опыта; словесно-образное, метафорическое, риторическое богатство суфийской и исламской речи удивительно, непревзойденно. При этом, вследствие догматического запрета на

изображение человека, господствующим является декоративно-орнаментальный стиль, вытесняющий нравственно-экзистенциальные измерения дискурса, не говоря уже об аналитических. Суфийское сознание пребывает в художественном — и, по преимуществу, декоративно-художественном — элементе, совершая изощренную эстетическую проработку опыта, но отказываясь от испытания и квалификации возникающих духовных явлений по их истоку, — а с тем, и от отделения, отбрасывания того, что в других практиках было бы отброшено как ложный опыт. В итоге, духовный процесс носит здесь смешанный характер: в нем *подлинные энергоформы духовной практики как восхождения к инобытию, трансцендирования человека, не отделены от паттернов бессознательного.*

Отсюда мы подходим и к иным, более злободневным выводам. Ибо что же такое паттерны, или «фигуры» бессознательного? В обобщенном, широком смысле, Лакан называл их область — областью безумия. Безумие развивалось вместе с человечеством (и пожалуй, успешней). Еще до появления ислама, паттерны бессознательного обнаруживались и описывались древними аскетами-исихастами как «страсти», и устранение, искоренение их выдвигалось как важнейшая задача начальных этапов практики. В ту эпоху все главные страсти сводились к списку всего из восьми; но сегодня эта старинная осьмирица диакона Евагрия заведомо недостаточна. Ныне паттерны бессознательного, со всеми производными от них, — огромная, разнообразнейшая сфера. Психоанализ выделил большой ряд их видов, механизмов: неврозы, психозы, мании, фобии и т.д., и многие из этих видов, в свою очередь, имеют широкую сферу крайне различных проявлений. С ними тесно связана, например, художественная деятельность: эта связь резко усилилась, начиная с эпохи модернизма, и многие современные направления не только имплицитно, на уровне практики, но и эксплицитно, на уровне платформы, ставят себя под эгиду бессознательного.

Однако современная реальность заставляет особо выделить другую связь: с паттернами бессознательного может быть связана не только художественная, но и, увы, криминально-террористическая деятельность. Сюда относятся маньяки, так любимые сегодняшними СМИ и кино; но, к сожалению, далеко не только маньяки. Обширной

сферой паттернов бессознательного, все более заметной на социальной сцене, привлекающей внимание и в науке, и в искусстве, стали сегодня радикальные и экстремальные антропологические практики. Главные из них — практики трансгрессии, преступления норм, законов и всех остальных границ человеческого сообщества. Эти практики могут включать состояния одержимости — в частности, одержимости ненавистью, экстаз разрушения, уничтожения, самоуничтожения (как доказывал еще Фрейд, с паттернами бессознательного ассоциируется влечение к смерти). В истории, в социальной действительности подобные проявления способны приводить к особенно жестоким последствиям, когда осуществляющее их сознание каким-либо образом получает религиозную санкцию, подкрепляющий религиозный стимул — иными словами, когда реализация паттерна представляется как деяние богоугодное, приближающее к Богу, «святое». Феномен смыкания трансгрессивных паттернов бессознательного с религиозным сознанием, когда религиозное сознание поддерживает и оправдывает реализацию таких паттернов, причисляя их к своей сфере, законно называть **узурпацией харизмы**.

Можно с уверенностью утверждать, что подобные феномены смыкания религиозного сознания с агрессивными и трансгрессивными импульсами, питаемыми из бессознательного, представляют собой один из главных психологических и антропологических механизмов, стоящих за всюю обширной сферой явлений насилия на религиозной почве, призывов к таким явлениям, оправдывающих их идеологий и т.п.. В религиозных конфликтах и войнах, в фундаменталистских движениях, в очагах и вспышках религиозного агрессивного фанатизма, наконец, в современных явлениях религиозно мотивируемого терроризма — всюду мы без труда обнаружим этот механизм. Всяду в этих явлениях насилие, ярость, бешенство, одержимость ненавистью и злобой, рождаясь и заряжаясь из темных бездн бессознательного, получают санкцию религиозного сознания, берутся им под свою эгиду, освящаются им — узурпируют его харизму. Этот союз религиозного и бессознательного — противоестественный союз, могущий возникнуть лишь на базе тяжких деформаций, аномалий религиозной сферы: ибо, как мы разъясняем в этой книге (см. текст «Практика себя»),

«бессознательное — парадигматический коррелат сатаны». И тем не менее, вопреки своей противоестественности, союз воспроизводится вновь и вновь, принимает широкие масштабы. Как же и отчего он складывается?

При ближайшем рассмотрении, противоестественное оказывается, увы, — не скажем, естественным, но возникающим с легкостью, с большим вероятием. За феноменом узурпации харизмы лежит общая, классическая особенность паттернов бессознательного: их вкрадчивость, делающая их появление незаметным, а распознавание трудным. Этот «предикат вкрадчивости» — прямое следствие самой природы паттернов: индуцируясь бессознательным, они, тем самым, появляются не по воле и не под контролем сознания, а вне этого контроля, незаметно. Незаметность же значит не что иное как неотличимость от фона — от обычных и типичных явлений той сферы антропологической реальности, в которую паттерны вкрадываются; иными словами, в своих начальных стадиях эти паттерны формируются по законам мимикрии, имитации. И если речь идет о сфере духовной практики, то в ней, стало быть, паттерны бессознательного возникают под обликом энергоформ — ступеней восхождения к Инобытию. Однако мимикрия — свойство только начальных стадий; развиваясь и входя в силу, паттерн обнаруживает свою истинную природу — и хотя эта природа диаметрально далека от духовной Лествицы, но паттерн уже достиг власти над человеком (доминантности в его энергийном обрзе), и человек остается его рабом.

Описанный механизм «прокрадывания» бессознательного в духовную практику отлично известен во всех практиках с развитым аппаратом анализа и проверки опыта; мы уже говорили выше, что опознание поддельного опыта — одна из главных функций этого аппарата. В христианстве возможность и опасность имитации духовного опыта, духовных явлений подчеркнута уже в самом Новом Завете, изначально: по слову апостола Павла, «сатана принимает вид ангела света» (2 Кор 11, 14). Это не значит, что на почве таких практик не возникают явления «прелести», смыкания религиозного и бессознательного и, в частности, явления узурпации харизмы, — они возникают, увы, на любой почве. Но это значит, что в таких практиках и в

соответствующих религиях ставятся задачи и существуют средства борьбы с этими явлениями, и благодаря этому последние не получают здесь беспрепятственного развития<sup>1</sup>.

В ином положении — суфизм (и, в известной мере, вся сфера мусульманской религиозности). Возвращаясь к нему, мы заключаем, что за счет специфических особенностей его дискурса и его органа, он представляет собой наиболее благоприятную почву для смыкания сфер религиозного и бессознательного — а тем самым и для феноменов узурпации харизмы, для религиозной санкции на насилие. Шейх-суфий, являющийся лидером террористической группы, — образцовая, эталонная иллюстрация феномена узурпации харизмы.

Подчеркнем, однако, что покуда все сказанное нами оставалось сугубо в сфере антропологического и религиоведческого анализа, на уровне «принципиальных соображений»; фигура шейха лишь умозрительна, и я очень надеюсь, что таковых нет в жизни. Если же мы хотим продвинуться к практическим выводам, необходимо учесть еще очень немало факторов. Прежде всего, необходимо изучить ключевой феномен узурпации харизмы, который пока мы всего лишь бегло определили. Для этого необходимо обособить из всего спектра паттернов бессознательного именно агрессивные и трансгрессивные, связанные с насилием, и рассмотреть их гораздо пристальней; затем надо столь же пристально проанализировать их появление в сфере духовных практик в роли прокрадывающихся явлений «прелести». При этом, общее рассмотрение необходимо затем специализировать на случай суфийской практики. И здесь, кстати, мы увидим, что критическая рефлексия опыта, конечно, не полностью отсутствует в суфизме. С самого начала мы подчеркнули его пестрый, мозаичный характер, и в этом мозаичном целом найдутся всякие элементы — хотя выделенная нами черта все же явно отвечает ведущей тенденции.

---

<sup>1</sup> В логике наших идей, исключением представляются еврейские погромы в России, где явно присутствовал немалый элемент религиозной ненависти; и существенно знать, есть ли это лишь исключение, подтверждающее правило. Однако достаточно важные вопросы: *Какую роль играло в погромах Православие? и что это о Православии говорит?* — никогда не ставились даже православною мыслью, хотя не подлежит сомнению, что для судеб Православия отворачиваться от подобных вопросов куда опаснее, чем их обсуждать.

Еще один фактор, который надо учесть, — иного рода. Подмеченный нами механизм — заведомо не единственный, каким могут порождаться явления насилия на религиозной почве. Существует и куда более очевидный, лежащий на поверхности механизм: разумеется, это — простая эксплуатация религии в политических целях, производящая редукцию и профанацию религиозного, его низведение в политику и политиканство, к чисто эмпирическим целям (чаще всего — но отнюдь не обязательно — националистическим). Поэтому, обращаясь к конкретной реальности, необходимо учитывать оба априори возможных объяснения, и мистическое, и политическое. Но стоит заметить, что простой механизм отнюдь не исключает и не вытесняет того, что описан нами, — напротив, он старается его поддерживать. «Мистический» механизм, предполагающий ослепленную, фанатичную убежденность, несет огромную энергию, и потому политиканы нуждаются в узурпации харизмы, в «мистиках» (и, натурально, пытаются манипулировать ими). Прагматики-циники и фанатики-«мистики» — два типа, которые по преимуществу образуют среду религиозного экстремизма, среду, где вызревает и осуществляется насилие на религиозной почве. Разумеется, на эмпирическом уровне, это — элементарное, давно известное наблюдение; однако наше рассуждение приоткрывает генезис и внутреннюю структуру второго, более сложного из этих типов.

Не будучи ни исламоведом, ни социологом, я воздержусь от дальнейших выводов, но выскажу некоторые рабочие гипотезы. Ситуация в мире заставляет, увы, считать весьма актуальной задачу понять и реконструировать внутренний мир, тип сознания, стоящий за современными явлениями исламского терроризма и в особенности, терроризма суицидального. Все описания, все попытки анализа этих явлений признают как очевидность, что в картине их мотиваций присутствует, а часто и преобладает, религиозный аспект. И будет, бесспорно, весьма примитивным и ошибочным сводить этот аспект лишь к грубому суеверию, ожиданию загробной награды в виде чувственных утех. Духовный мир ислама необходимо видеть и учитывать гораздо глубже.

Необходимо учитывать тонкую специфику суфийского и исламского сознания: специфику, выражающуюся в крайнем умалении ана-

литического, критического подхода к явлениям духовного опыта — в пользу неограниченной власти эстетического подхода. Не это ли умаление влечет ту странную и опасную размытость традиции, при которой одни ее служители искренне заверяют, что ислам не имеет ничего общего с терроризмом, меж тем как другие, столь же законные духовные лица выступают вождями террористических групп? И не кроется ли в корнях сегодняшних тупиков радикального ислама — извечная *трагедия эстетизма* — в новом и неожиданном облике?

2002

## ГЛОБАЛЬНАЯ ДИНАМИКА УНИВЕРСУМА И ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ЧЕЛОВЕКА<sup>1</sup>

doch der Maschinenteil  
will jetzt gelobt sein  
Sieh, die Maschine:  
wie sie sich wälzt und rächt  
und uns entstellt und schwächt.  
Hat sie aus uns auch Kraft  
sie, ohne Leidenschaft,  
treibe und diene.

*R.M.Rilke. Sonette an Orpheus. I, XVIII<sup>2</sup>.*

### ***I. Христианский Универсум: человек, природа, (онто)динамика***

*Христианство — не религия Космоса, а религия Личности.* Прямо и непосредственно, этот классический тезис о предмете и характере христианской религии ничего не утверждает о роли и статусе человека в эмпирическом мире: предмет религии — Бог как Личность, и понятие Божественной Личности (Лица, Ипостаси) заведомо не совпадает с эмпирическим смертным индивидуумом. Тем не менее, личностный характер религии немедленно имплицитно подразумевает целый ряд кардинальных

---

<sup>1</sup> Доклад в Научной программе Всемирной Выставки ЭКСПО–2000 (Ганновер, Германия, июнь 2000).

<sup>2</sup> Меж тем машинный мир  
желает восхвалений.

Зри, вот машина!  
Как ярится, мчась,  
Как нас уродует, ничтожит ее власть.

Однако и на то у ней от нас есть сила,  
Чтоб, мирно двигаясь, послушно нам служила.

*Р.М. Рильке. Сонеты к Орфею. I, XVIII. (Пер. наш — С.Х.)*

антропологических положений. Уже Ветхий Завет утверждает, что человек создан по образу и подобию Божию (Быт 1,26); что человек поставлен главенствовать над всем мирозданием (Быт 1,28); что он входит в особую личную связь, «заключает завет» с Богом. Антропологическая ситуация здесь очерчивается вполне отчетливо:

- 1) Человек составляет онтологическое единство с Миром, Универсумом — как «тварь», сотворенное бытие, которое в целом, как таковое, отделено онтологической дистанцией, разрывом от бытия нетварного, Божественного;
- 2) Хотя человек един с Миром, он выделен в нем, занимает в нем центральное и верховное положение, имеет данную Богом власть над ним;
- 3) Хотя человек отделен от Бога, он сохраняет с Ним постоянную и обоюдную связь, духовную и экзистенциальную, и эта связь Бога и человека — решающий элемент в судьбе всего Мира, всей твари.

Как явствует отсюда, библейская картина мира всецело антропоцентрична. Новый Завет, утверждая себя как «исполнение» Ветхого, эксплицирует, развивает и дополняет, порой кардинально, эти библейские позиции. Событие Боговоплощения, соединения Бога с человеком во Христе, несет дальнейшее усиление антропоцентризма; однако оно не отменяет и не разрушает онтологического единства человека со всем творением. Поэтому как *онтологическое* событие оно соотносится с судьбой всей твари, и человек выступает в нем как «представитель» тварного бытия, как «сумма и сокращенный конспект Мира», по выражению о. Павла Флоренского. Эти особенности христианского антропоцентризма надо учитывать при его сопоставлении с популярной сегодня критикой антропоцентристских установок. Критика утверждает, что антропоцентризм — установка эгоистического подчинения и эксплуатации человеком окружающего мира, установка принижения Природы и глухоты к ее жизни, ее красоте; что он порождает опасные стратегии, нарушающие глобальное равновесие; и что настала пора отбросить его. Но такая критика относится, на поверку, лишь к определенным версиям антропоцентризма, отнюдь не совпадающим ни с самим общим понятием, ни с его претворением в христианстве.

Антропоцентризм как таковой есть принцип «центральности» человека в мироздании (сущностной, либо деятельностной, либо телеологической, проектной); но этот принцип не определяет отношений человека с иными элементами мироздания, он совместим как с установкой господства, так и с установкой служения по отношению к ним. Помимо роли деспота-эксплуататора, есть множество совсем иных центральных ролей: врач между больными, проводник между путниками, координатор, диспетчер, менеджер... — вообще, всякий более сведущий и зрячий, подвижный и ориентирующийся. Христианский же антропоцентризм, как мы видели, сочетает выделенность человека с общностью бытийной судьбы твари, и это сочетание означает не что иное как *ответственность* человека за общую судьбу мироздания. Учесть надо и еще одно: в известном смысле, антропоцентризм — не предмет выбора, а имманентный предикат ситуации человека. Как демонстрирует феноменология, человек всегда пребывает в горизонте собственного опыта, в «субъектной перспективе». В любой его «картине мира», Мир есть мир субъектного опыта, мир-как-опыт; и лишь учтя это, можно затем пытаться строить дискурс «с позиции Другого». *Mutatis mutandis*, это верно и в глобальном аспекте, для опыта человечества. И все сказанное значит, что вместо декларативных отказов от антропоцентризма необходимо его новое трезвое продумывание.

Антропоцентризм христианской картины мира сочетается с *теоцентризмом* и *христоцентризмом* картины бытия, целокупной Божественно-Мировой реальности, причем именно христоцентризм и теоцентризм выступают как главные, ведущие принципы христианского мирозерцания. В трактате «Об устройении человека» св. Григорий Нисский отрицает особое значение античного принципа, представляющего соответствие человека и мира как Микро- и Макро-Космоса; он говорит, что смысл человеческой природы выражается в отношении человека не с миром, а с Богом: «Язычники говорили: человек есть микрокосм, состоящий из одних и тех же со Вселенною стихий. Но... что важного в том, чтобы почитать человека образом и подобием мира?... величие человека не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Творца»<sup>3</sup>. Целокупная реальность

<sup>3</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1996. С. 50

формируется онтологической осью Бог — Человек. Отношение человека и Бога предельно содержательно, динамично, драматично; однако ареной его развертывания служит, в первую очередь, внутренняя реальность человека, его духовно-душевный мир. Отношения же Человек — Космос, Человек — Природа оказываются онтологически побочными, менее важными в бытийной драме — и потому долгие века они оставались для христианства далеко на втором плане. Как теоретические проблемы этих отношений, так и практическое развитие их на львиную долю были замкнуты в секуляризованной, внерелигиозной сфере науки, техники, хозяйственно-экономической жизни.

Однако в нашу эпоху, под воздействием сразу многих факторов, ситуация глубоко меняется. Ниже мы подробно рассмотрим эти факторы, принадлежащие к существенным чертам современной антропологической ситуации и технологического развития. Сейчас же лишь констатируем результат: в проблемах отношений человека с природой и положения человека в Космосе все более обнаруживаются глубокие религиозные аспекты, и эти проблемы все активней входят в орбиту христианской мысли. Ее подход к этой проблематике базируется на принципах, которые издавна присутствовали в христианском мировоззрении, однако сегодня заново переосмысливаются, выдвигаются вперед и получают новые сферы применения. Мы выделим три таких принципа, или же ключевых свойства христианской картины мира:

- 1) антропоцентризм,
- 2) динамизм, процессуальность,
- 3) энергийность.

Все три обладают разной исторической базой: как мы видели, антропоцентризм составляет свойство всей иудео-христианской традиции в целом; видение мира в элементе динамики и процесса присуще христианству и уже гораздо менее иудейству; и наконец, энергийность, рассмотрение реальности человека и мира «в измерении энергии», как системы всевозможных импульсов, активностей, «выступлений»... — будучи глубоко укоренено в общехристианском видении, эксплицируется и выдвигается на первый план в Восточнохристианской традиции, Православии.

Хотя суждение св. Григория Нисского умеряет значение идеи человека как Микрокосма для христианства, однако эта идея отнюдь не

устраняется всецело из христианской антропологии; и в эпоху патристики, и поздней мы можем встретить ее у многих авторов Традиции. Она достаточно адекватно передает существо христианского антропоцентризма, хотя при этом подвергается заметному переосмыслению и обобщению. Как Микрокосм, человек — не часть, а средоточие, собирающий фокус и Nexus, начало и агент связности тварного бытия. Под этим углом зрения, идея предстает как структурная парадигма и онтологический принцип. В первом качестве, она означает изоморфизм, структурное тождество Микро- и Макрокосмоса, во втором — тождество онтологическое, отождествление способов бытия человека и твари как таковой (подобно отождествлению бытия человека и «здесь-бытия», Dasein, в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера). И отсюда вытекает, что исполнение назначения и судьбы тварного бытия совершается, прежде всего, в человеке, чрез человека и человеком.

В аспекте динамической картины мира и бытия, специфика христианского динамизма в том, что он описывает, в первую очередь, не физическую, а метафизическую динамику, не динамику сущего, а динамику бытия. Всегда и неотъемлемо, для христианства бытие есть процесс; и лишь как следствие этого и в зависимости от этого, мир есть процесс. (Тут можно видеть общую черту христианской онтологии с философией Гегеля.) Однако тип и характер мирового процесса отнюдь не вытекают каким-либо прямым и наглядным образом из свойств бытийного процесса, какими те утверждаются в керигме христианства. Поэтому динамизм и процессуальность христианской картины мира не принадлежат к числу ее явных и неоспоримых черт. В самых распространенных на Западе версиях этой картины они обычно оставались далеко на втором плане, а иногда отрицались вообще. В своем известном исследовании современных глобальных проблем Э.Ласло пишет: «До сих пор библейскую традицию не удавалось привести в соответствие с непрестанно эволюционирующей реальностью. Большинство иудаистско-христианских религий, хотя они и обладают исторической перспективой, когда речь идет о духовном развитии личности, утрачивают аналогичную перспективу в том, что касается эволюции человечества»<sup>4</sup>. Это — весьма спорная позиция.

---

<sup>4</sup> Э. Ласло. Век бифуркации. Постигание меняющегося мира // Путь (Москва) 1995, № 7. С. 97.

Помимо необоснованного применения эволюционной парадигмы к мировому процессу в целом, автор полностью игнорирует подчеркнутый нами онтологический динамизм христианства. Уже библейские мифологемы Творения и Падения в их классической патристической трактовке несут в себе залог динамики и процессуальности или, в гуманитарном дискурсе, историчности бытия мира. Акт Творения сообщает миру начало, наделяет его «оначальным» образом бытия — однако еще не определяет полностью бытийный статус и бытийную ситуацию твари. Этот бытийный статус остается открытым, ибо открытым остается вопрос о конце: тварное бытие, обладая началом, априори может как обладать концом, так и не обладать им, т.е. иначе говоря, возможны два различных модуса тварного бытия — тварь, соответственно, наделенная и не наделенная предикатом конечности. В теологическом дискурсе, эти два модуса суть падшее и непавшее, совершенное (Мф 5,48) тварное бытие. Делая бифуркацию одним из центральных понятий своей картины реальности, Э.Ласло не замечает, что библейская онтология Творения — классический пример бытийной бифуркации: актуальное бытие твари с необходимостью предполагает выбор между двумя возможными модусами, и мифологема Падения есть не что иное как акт этого выбора, который совершается в пользу модуса конечности. Существенно заметить суть и структуру этой мифологемы: если Творение — акт Бога, то Падение — выбор человека (ср.: «Бог смерти не создал» (Прем 1,13), «Смерть чрез человека» (1 Кор 15,21)). Однако и то, и другое — онтологические, мета-эмпирические события, и выбор, хотя и мифологически отнесен к человеку, не может быть отменен эмпирическим человеком. Здесь коренится логика еще одной древней мифологемы — мифологемы Первородного греха.

Тем не менее, бытийная событийность в христианской онтологии не завершается Падением, ниспадением в конечность и смертность. Событие Христа мыслится как прямое продолжение бытийной драмы, вносящее в нее новый элемент динамизма — отчего оно и рассматривается как «новое начало», а сам Христос — как «Второй Адам». Крестная смерть Христа есть, согласно керигме христианства, «искупительная жертва» — необходимая и достаточная онтологическая предпосылка Спасения. Спасение же здесь — не что иное как пре-

одоление падшего состояния (путем соединения со Христом), фундаментальные предикаты которого — греховность и смертность; и в терминах онтологии, это — онтологическая трансформация, выход (трансцендирование) из модуса конечности в другой из модусов тварного бытия. (В теологическом дискурсе, человеческая природа Христа принадлежит именно совершенному тварному бытию, и потому соединение со Христом — не самореализация падшей тварной природы, но ее трансцендирование). Но Спасение не является предерженной необходимостью! Спаситель не преодолевает за человека его греховность и падшесть, но создает для человека ситуацию их преодолимости. Событие Христа конституирует не однозначно предопределенный, детерминированный процесс, но вновь, как и Первое Начало, Творение, — бытийную бифуркацию: либо прежнее пребывание в модусе конечности, либо выход, трансцендирование этого модуса.

Подобное восприятие события Христа как начала, зачина новой бифуркационной и трансцендирующей динамики тварного бытия присуще в особенности Восточному христианству. В возникающей здесь динамической картине бытия центральным понятием становится *обожение* (θέωσις) — актуальное претворение человеческой природы в Божественную. Идея обожения была выдвинута еще в ранней патристике II в. (Иринея Лионский, Adv. Haer. III.X.2) и в IV в. резюмирована широко известной формулой Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» («Трактат о воплощении Бога Слова», гл. 54); однако в западной богословии она не стала частью вероучения, оставаясь если не отрицаемой, то весьма периферийной. Напротив, в Восточнохристианском дискурсе она развилась в ключевой концепт, выражающий бытийное назначение человека — так что вся драма бытия, или Божественно-Мировой процесс представляется в виде единого ряда неразрывно связанных онтологических событий:

### ТВОРЕНИЕ — ПАДЕНИЕ — БОГОВОПЛОЩЕНИЕ — ОБОЖЕНИЕ.

Здесь обожение — премирная, мета-эмпирическая цель, «телос» тварного бытия, которая должна достигаться путем особого рода процесса, осуществляющего актуальную онтологическую трансформацию.

Бытие твари предстает здесь, таким образом, как динамика обожения; но сразу необходимо подчеркнуть, что это — *онтологическая* динамика, эмпирическое содержание которой еще далеко не раскрывается ее исходными теологическими и онтологическими дефинициями.

Как тезис вероучения, богословский и философский, тезис об обожении, несомненно, глобален и холистичен: он говорит о судьбе тварного бытия в целом, всего пространственно-временного Универсума, Макрокосмоса. Однако кардинальные черты христианского дискурса, его личностность (в речи о Боге) и антропоцентричность (в речи о мире), естественно привели к тому, что обожение отнесено было также и к судьбе индивидуального человека, тварной личности, — как мета-антропологический телос особой антропологической стратегии. Реализация этой стратегии, или же антропологического процесса, восходящего к обожению, составляет суть и содержание православной школы духовной (мистико-аскетической) практики, *исихазма*. Практика исихастской аскезы, культивируемая в Православии с IV в. и по сей день, развилась в высокоорганизованную дисциплину — холистическую «практику себя» (в современной лексике), или «духовный метод» (по аскетическому самоназванию), в котором на базе осознания искусства непрерывного творения молитвы Иисусовой выстраивается последовательный ступенчатый процесс ориентированной к обожению всецелой аутотрансформации человека. Эта практическая традиция «умного делания» (νοερά ἔργασία), типологически родственная духовным практикам Востока, составляет признанное ядро православной духовности. Очевидным образом, в ней реализуется радикально динамический подход к человеку; но этот динамизм почти не распространяется на отношение человека к социуму, природе, Космосу; в отличие от отношения к Богу и отношения к себе, к внутреннему миру, эти последние отношения оказываются второстепенными, маргинальными — как мы и констатировали выше.

Но в сфере аскезы иного и не должно быть: по самому существу, духовная практика в ее известных исторических формах — своего рода «антропологическая лаборатория», где в масштабе микрокосма, на материале индивидуального человеческого существования открывается, вырабатывается динамика онтологической трансформации здешнего бытия, в случае исихастской практики — динамика вос-

хождения к обожению. Сам же принцип обожения, как мы сказали, должен пониматься глобально, как относящийся к тварному бытию в целом, макрокосму. И коль скоро христианская картина мира принимает принцип изоморфизма микро- и макрокосма, мы заключаем: находящаяся в опыте аскезы динамика восхождения к обожению должна быть понята универсально, как динамическая парадигма или модель, которая в некоей обобщенной форме определяет также и глобальную динамику тварного бытия, динамику мирового процесса. Христианский антропоцентризм выступает здесь в динамическом аспекте: *ядром и парадигмой глобальной динамики должна служить антропологическая динамика духовной практики*; или, иначе говоря, динамика обожения в глобальном горизонте строится на базе и по модели антропологического ядра, которым служит динамика духовной практики. Это — немаловажный вывод. Во-первых, он означает инверсию, обращение отношений в картине реальности, отвечающей имперсоналистским религиям и учениям: в подобной картине антропологическая реальность не определяет собой глобальную динамику макрокосма, но, напротив, определяется этой динамикой как «законами природы». Во-вторых, он влечет уже и некоторые первичные указания касательно роли и смысла техники в картине реальности, определяемой принципом обожения: очевидно, что в этой картине проектно-техническая активность по отношению к природе и Космосу требуется для того, чтобы экстериоризовать и глобализовать динамику духовной практики (в своей исходной форме — по преимуществу, динамику внутренней реальности человека), сделав ее парадигмой динамики макрокосма. В итоге, стратегии «внутренней» и «внешней» активности человека должны испытать конвергенцию; сочетаясь и сливаясь между собой, они должны стать двумя составляющими единой онтологической динамики, следующими одной и той же парадигме.

Динамика обожения, будь то в антропологическом или глобальном плане, выделена целым рядом специфических черт; в частности, как уже отмечалось, она является бифуркационной и трансцендирующей. Обе эти особенности тесно связаны еще с одной глубокой чертой, которую мы обозначили выше как *энергичность* христианского — и преимущественно Восточнохристианского — видения че-

ловека, мира и бытия. Европейская теология и метафизика строятся обычно в эссенциальном дискурсе — как речь о сущностях и прямо к ним восходящих категориях, каковы идеи, формы, законы и проч. Это — почти неизбежный путь для дискурсивной и отвлеченной мысли, что развертывается путем построения понятий и силлогизмов. Но мысль Восточного христианства была подвижна, в первую очередь, не интеллектуальными задачами, а практической целью достижения и удержания определенного рода опыта — Богообщения как единения со Христом. И здесь в центре оказывалась феноменология человеческих энергий — всевозможных импульсов человека, телесных, психических и духовных, движений его мысли, воли, эмоций... Человек предстал в своей проекции в измерение энергии, или же «бытия-действия», в терминах онтологии, — как энергетическое образование, система взаимосвязанных разнородных энергий. Целью же было — придать этой системе, «энергетическому образу» человека, определенный «строй Богоустремленности», когда все энергии человеческого существа в согласном единстве ориентированы к обожению. Последнее также рассматривается как энергетический концепт, соединение (соединенность) всех энергий человека с Божественной энергией, или благодатью. Поэтому то, что необходимо для обожения, есть согласование и сотрудничество, «когерентность» всех человеческих энергий и энергии Божественной (хотя физический термин применим весьма ограниченно: взаимодействие энергий здесь есть не физический, а духовный акт — личное общение, диалог Бога и человека). Этот общий согласный строй двух онтологически различных энергий передается понятием византийского богословия *синергия* (συνεργία).

Достижение синергии и (энергетическое) обожения и есть содержание исихастской практики. Ступенчатый процесс продвижения к мета-антропологическому телосу обожения есть, таким образом, последовательная трансформация энергетического образа человека — выстраивание серии антропологических энергетических структур, «энергетических форм», иерархически восходящей к энергетическим формам синергии и обожения. Но, коль скоро обожение — не только телос духовной практики, а одновременно — догматический и глобальный концепт, то антропологическая стратегия энергетического восхождения может одновременно трактоваться и как прообраз, паттерн, модель глобальной динамики.

На этом, глобальном уровне обожение выступает как мета-исторический телос глобальной динамики, как на уровне антропологическом обожение — мета-антропологический телос стратегии духовной практики. Именно эту глобальную интерпретацию, глобальное обобщение антропологической динамики обожения, основанное на принципах христианского антропоцентризма и Восточнохристианского энергетизма, мы развиваем ниже.

Глобальный процесс, реализующий восходящую энергийную динамику, — не просто космический и природный процесс; он также имеет онтологическое, сверхприродное измерение, как процесс не только в сущем, но также и в бытии. В данном измерении он представляет собой наглядную параллель определенному типу природных процессов. Когда мир, как энергийное образование, направляется, ориентируется совокупностью своих энергий к премирному, отвечающему иному горизонту бытия, телосу, он может рассматриваться как «открытая система» в целокупной реальности, в бытии, подобно физическим открытым системам, которые являются открытыми в горизонте эмпирического бытия, в сущем. Важное свойство физических открытых систем составляет возможность для них иметь внешний, внележащий источник энергии. Далее, особый класс открытых систем образуют системы в состояниях, сильно удаленных от равновесия. Если такая система обладает внешним источником энергии, прохождение этой внешней энергии через систему может породить в системе процесс спонтанного структурирования, образования последовательности структур нарастающей сложности, т.е. иерархии динамических структур. Подобные процессы изучаются в одной из новых физических субдисциплин, синергетике, и, как было найдено, они имеют многочисленные аналоги в системах биологических и социальных.

Параллель с онтологической динамикой отсюда вполне ясна. Динамика обожения, как на антропологическом, так и на макрокосмическом уровне, подобна динамике открытой системы, и Божественная энергия выступает для нее как «онтологически внеположный источник энергии». Поскольку же содержание динамического процесса заключается в образовании иерархии энергийных структур, то ближайшую параллель к ней составляют синергетические процессы. Определенные виды их, как например процессы классического хаоса, являют

весьма наглядное структурное сходство с онтологической динамикой, поскольку их содержание также есть порождение упорядоченной серии динамических структур. Таким образом, язык не обманывает: синергийная практика и синергетические процессы действительно имеют между собой общность. Этот вывод имеет эвристическую ценность для антропологии, раскрывая системное и динамическое содержание некоторых черт духовной практики. Синергетическая параллель говорит: чтобы процесс носил форму спонтанного порождения иерархии динамических структур, система должна первоначально быть в состоянии, далеком от равновесия, от всей области стабильных режимов. Это значит, что динамика обожения, как в форме духовной практики, так и на глобальном уровне, должна иметь в своем начале, истоке некий антропологический аналог «предельной удаленности от равновесия». Но для духовной практики такими начальными явлениями служат обращение и покаяние; и таким образом, наша параллель доставляет синергетическую интерпретацию этих явлений как «предельно неравновесных», граничных режимов сознания и человека.

Итак, в дополнение к социальным и биологическим приложениям, мы обнаруживаем религиозные и антропологические параллели к синергетическим процессам; и можно сказать, что первое открытие такого процесса было сделано многие века назад в исихастской аскезе. Однако динамика обожения неизбежно имеет принципиальные отличия от природных процессов. Как онтологическая трансформация, она представляет собой не развертывание, актуализацию наличной, изначальной человеческой природы, но ее трансцендирование; она также несет черты личного диалогического общения. И это значит, что она не является детерминистским или эволюционным процессом, или процессом органического типа, в котором происходит развитие некоторых зачатков, «семян», или актуализация предзаданной формы. Но вместе с тем, она не является и стохастической динамикой, лишенной всяких элементов ориентации и упорядочения. Ей присущ специфически личностный и энергичный характер, несущий влияние нравственных и волевых факторов; обладая вполне определенным телосом, она, тем не менее, не телеологична, способна в любой миг прервать продвижение к телосу, перейти из парадигмы духовной практики в иную парадигму. Это создает глубокие, принципиальные

различия с известными сценариями и моделями глобального развития, включая и выдвигавшиеся религиозной мыслью — такие как теории Богочеловеческого процесса в русской философии (системы Соловьева, Булгакова и др.) или системы эволюционистской теологии на Западе (системы Тейяра де Шардена, Тиллиха и др.).

Не следует забывать и того, что подобно антропологической стратегии духовной практики, глобальная динамика обожения заведомо не является единственно возможной, реализующейся с необходимостью. Совсем напротив: ее реализация предельно трудна и проблематична, ибо требует сознательного решения и собранного усилия, сложной организации и координации всех уровней глобальных иерархических систем. Топология реальности всегда бифуркационна, включает возможность разных сценариев развития — и это значит, что, помимо динамики обожения, заведомо возможны и другие типы глобальной динамики. Эти альтернативы динамике обожения можно описать в рамках той же методологической парадигмы, когда глобальные стратегии конституируются как обобщения (проекции, экстерииоризации, экстраполяции...) антропологических стратегий. Подобный антропоцентрический подход может трактоваться как своеобразное усиление антропного принципа, и в наше время, когда феномен человека становится все более значимым глобальным фактором, его оправданность увеличивается.

В развиваемой нами антропологической модели<sup>5</sup> мы вводим базовый концепт *Антропологической Границы* — области предельных феноменов человеческого опыта, где достигаются границы сферы этого опыта и начинают меняться определяющие характеристики, предикаты человеческого существования в его обычных эмпирических формах. Следуя классической философской методике определения предмета посредством его границы, мы определяем человека в измерении энергии (бытия-действия) как «ансамбль стратегий, ориентированных к Антропологической Границе». Духовная практика — единственная из таких стратегий, которая направляется к актуальной онтологической

---

<sup>5</sup> См. С.С. Хоружий. К антропологической модели Третьего Тысячелетия // Вестник РГНФ. 1999, №3.

трансформации или, что то же, к онтологической Антропологической Границе. В других «стратегиях Границы» не осуществляется подобного бытийного трансцендирования — и это значит, что они направляются к другим частям, ареалам Антропологической Границы, где последняя уже не является онтологической, разделяющей различные бытийные горизонты. Таковых ареалов мы обнаруживаем два. В одном из них Граница является онтической — Границей в сущем, но не в бытии; ее образуют «стратегии, индуцируемые из бессознательного» — изучаемые в психоанализе феномены неврозов, фобий, комплексов и т.п. В другом ареале Граница разделяет сферы актуальной и виртуальной реальности, и образуют ее «виртуальные стратегии» — те, что ориентированы к выходу в виртуальную реальность. Подобно духовной практике, оба эти вида стратегий также допускают обобщенную трактовку как универсальные динамические парадигмы, применимые для социальных и иных макросистем в антропоцентрической картине реальности. (Можно напомнить в этой связи, что уже Фрейд считал необходимым рассматривать глобальные обобщения паттернов бессознательного, или же «патологии культурных сообществ», такие как «неврозы цивилизаций», «фобии эпох» и т.п.). В совокупности же, данная антропологическая модель задается полной топикой Антропологической Границы, объемлющей все три ареала — соответственно, область духовных практик — область паттернов бессознательного — область виртуальных стратегий. И точно так же ансамбль глобальных обобщений описанных стратегий Границы задает модель глобальной динамики в антропоцентрической парадигме.

## ***II. Глобальная динамика обожения и технологические факторы***

Проанализируем, какую роль должны играть феномены техники и технологии в рамках набросанной модели глобальной динамики. Предлагавшиеся пути и способы интерпретации техники бесчисленны; но антропоцентрический характер нашей модели явственно говорит, что для включения этих феноменов в ее орбиту следует опираться на *антропологическую интерпретацию*, представленную систематически А. Геленом, развиваемую многими авторами и трактующую все виды

техники и технической деятельности как определенные выражения человека. Здесь техника — «заложенная в человеке способность изменять природу согласно своим целям... Эта человеческая способность врожденна, имеет источник в природе сознания и является одной из его естественных потенций»<sup>6</sup>. Конкретно, антропоцентрическая установка проводится у нас в форме положения о структурно-динамическом изоморфизме микрокосма и макрокосма; и можно заметить, что одна из основных концепций техники, лежащих в русле ее антропологической интерпретации, целиком согласуется с этим положением. Это — известная концепция «органопроекции», согласно которой средства техники (орудия, инструменты, приборы...) в своем генезисе и своей природе представляют собой создаваемые человеком «проекции» (замены, продолжения, усиления...) различных органов его тела; как и обратно, телесные органы суть «органические прообразы» технических орудий. Зачатки этой идеи издавна прослеживаются в философии. Учения, утверждавшие телеологичность, целесообразность мироустройства, любили иллюстрировать эту целесообразность соответствием «органы — орудия» (Маймонид, XIII в.; Боссюэ, XVIII в., и мн.др.); на более отвлеченном уровне, Гегель трактует деятельность человека как его экстериоризацию, проецирование вовне; и т.п. В явном же виде, концепция и сам термин были предложены в «Философии техники» Э.Каппа (1877). В русской философии идея активно отстаивалась и разрабатывалась Флоренским в книге «У водоразделов мысли» (1917–22).

В своей философской основе, идея органопроекции есть, собственно, та же, лишь взятая в деятельностном и функциональном аспекте, идея соответствия микро- и макрокосма, которую вполне можно выразить и так, что «мир есть раскрытие человека, проекция его» (Флоренский). По содержанию же она конкретна, и ее проведение значительной частью состояло в демонстрации конкретных соответствий между техническими средствами и телесными органами: так, рука и ладонь с их многочисленными функциями — прототип всего множества инструментов, приспособлений, станков схватывающего, сжимающего, разглаживающего и т.п. действия; система конечностей,

<sup>6</sup> Х. Бек. Сущность техники // Философия техники в ФРГ . М. 1989. С. 180.

сочленений, суставов человека — прототип всех рычаговых, блочных, шарнирных механических устройств; нервная система — в прямом соответствии с электрическими сетями; глаз проецируется в оптическую и фотографическую технику; наконец, тело как целое — в дом и иные типы архитектурных сооружений. Подобный угол зрения вполне применим и к современному техническому развитию; компьютер и Интернет воплощают проекции человеческого мозга не менее наглядно и прямо, чем лопата — проекцию руки. При всем том, учет актуальных сегодня аспектов проблемы техники требовал бы известной модернизации идеи. Отмечали, в частности, что ее следует дополнить «анализом того, какое обратное воздействие новые искусственные органы имели и будут иметь на дальнейшее развитие человека»<sup>7</sup>. Отнюдь не сохраняя естественных пропорций человеческого существа, новые органы зачастую обнаруживают в своем действии непредвиденные и неконтролируемые стороны, в том числе и способность наносить катастрофический вред человеку и окружающей среде. Аналогично, в своем настоящем виде идея плохо учитывает социальные аспекты техники: ибо во многих отношениях принципиально важно, что «новые органы» зачастую не только порождаются социальными факторами, но и эксплуатируются сугубо коллективно, принадлежат не индивидам, а сообществам и создавая новые связи, новую социальную фактуру. Это обратное воздействие созданных «органов» на создавший их «организм», индивидуальный или социальный, — пример феномена *обратной связи*, одного из главных в динамике сложных систем; органы могут, в частности, автономизироваться, подчинять себе организм и деформировать всю картину его развития.

Для нас же существенно, что техника, трактуемая на базе идеи органопроекции, предстает как прямое практическое осуществление структурно-динамического изоморфизма микро- и макрокосма: вся освоенная человеком сфера реальности в своей операциональной, деятельностной структуре, а отсюда и в своей динамике, имплицитруемой данной структурой, устроена «по образу и подобию» человека, в антропологической парадигме. Сам же изоморфизм при этом переосмысливается: в новом контексте, это уже не философский или тео-

<sup>7</sup> Х. Закссе. Антропология техники. Цит. изд. С.424.

логический постулат, а равно и не простая эмпирическая данность, но создаваемая, творимая черта реальности, результат технической деятельности человека в мире. Отсюда возникает определенный методологический подход к проблемам глобальной динамики, или что то же, проблемам стратегии человека в Природе и Космосе. Описанная антропоцентрическая позиция говорит, что стратегия человека в природе по своему содержанию и характеру всегда есть проецирование тех или иных элементов, черт (взятых в дискурсе энергии) антропологической реальности; и потому в измерении энергии, бытия-действия, — *каков микрокосм, таков оказывается и макрокосм*, сфера освоенной реальности, реальности мира-как-опыта, устрояемого человеком посредством проекции органов (и не только органов — очевидным образом, человек проецирует и иные элементы собственной икономии). Ключом к глобальной динамике оказывается антропологическая стратегия, и проблемы глобального развития через посредство принципа проецирования возводятся к антропологической проблематике, к чертам антропологической ситуации. И это значит, что развиваемый здесь подход к глобальной динамике входит в общее русло *антропологического поворота*, происходящего в наши дни в сфере гуманитарного знания.

Следствия, вытекающие отсюда, касаются, во-первых, принципов оценки наличных тенденций глобального развития, а во-вторых, принципов конституции обсуждаемого типа глобальной динамики (глобальной динамики обожения). В первом аспекте, мы стремимся увидеть в сегодняшних глобальных проблемах, негативных явлениях и тенденциях отражение проблем и тенденций антропологической ситуации: в них проецируются болезни, пороки, слабости человека — стигматы его конечности, на языке философии, или же падшести, на языке богословия. К числу главных проблем сегодняшней техногенной цивилизации относят обычно неподконтрольное развитие, разрастание техносферы, экологические проблемы (загрязнение окружающей среды, истощение сырьевых запасов, разрушение природных экосистем и т.д.), а также проблемы биоэтики, порождаемые прогрессом медицинских и биологических технологий (эвтанасия, клонирование, трансплантация, трансформация существующих и производи-

рование новых биологических видов, etc.). Во всех этих проблемах явственно обнаруживаются антропологические корни.

Широкий спектр негативных явлений в структурах личности и поведения человека христианская аскетическая антропология характеризует посредством концепта страсти (πάθος). В рамках энергийного видения человека (см. раздел I), страсть определяется как «противоестественное» устройство энергийного образа человека — особая конфигурация человеческих энергий, когда все они подчинены некоей одной энергии, доминанте, и образуют устойчивую структуру, которая защищает и поддерживает эту подчиненность. Поэтому, в отличие от обычных, «естественных» конфигураций, неустойчивых и быстро сменяющихся, состояние подчиненности доминанте, или «страстное состояние», является воспроизводимым, циклическим — подобно циклическим состояниям сознания в психиатрии или циклическим траекториям динамических систем. В таком понимании<sup>8</sup>, страсть — общее антропологическое явление, далеко выходящее за круг простейших примеров — как то похоть, зависть, скупость... — коими занималась древняя аскетика, и близко родственное паттернам бессознательного. Классическая древняя аналитика страстей может получать развитие и обобщение во многих направлениях, из которых для нашей темы важны, прежде всего, два. Во-первых, с развитием и изменением общества, среды обитания, структуры занятий и т.п. — меняется и репертуар страстей человека; возникают новые виды страстных состояний и, в первую очередь, такие, доминанты которых связаны с интеллектуальной и технической деятельностью. Во-вторых, в согласии с нашим антропоцентрическим принципом, страстные состояния проецируются в сферу макрокосма, как коллективные и глобальные явления.

Отсюда ясно уже, какую трактовку получают в нашем подходе негативные явления и тенденции технологического развития. Автономизация техносферы, ее неконтролируемое разрастание означает, что цели и ценности технологического развития заняли доминантное положение в конфигурации энергий того или иного человеческого сообщества, либо человечества в целом. Создалась тотальная погло-

<sup>8</sup> См.: С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М.1998.

ценность данного сообщества технопрогрессом, рабское подчинение ему — и это, в свою очередь, означает, что конфигурация энергий приняла форму страстного состояния нового рода, коллективного или глобального. В связи с этим, существенно, что в аскетике издревле выработаны и тщательные, многообразные методики разрушения страстных состояний, выхода из них — и потому антропоцентрический подход может не только доставить интерпретацию явлений неуправляемого, неконтролируемого технопрогресса, но и подсказать стратегию их преодоления. Аналогичные возможности этот подход открывает и в экологических проблемах. Многие из них точно так же могут быть поняты на базе обобщенной концепции страстей, причем в ряде типичных случаев — например, во многих проблемах загрязнения среды или истощения ресурсов — антропологические корни глобальных проблем распознаются не в каких-либо новых, а в самых древних страстях человеческого потребительства, типа любостыжания или расточительности.

Что же касается преодоления, то в рамках намечаемой модели указать его общие ориентиры нетрудно. Универсум представляется как Мега-Система, состоящая из трех сфер: *Человек — Техника — Природа*. Каждая из них наделена собственной структурой и динамикой, но каждая имеет также потенции экспансии, господства и подавления других сфер — в чем и состоит корень большинства глобальных проблем эпохи. Позиция же христианского антропоцентризма, как указывалось уже, — позиция ответственности: она отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что долг человека — служить разумным центрирующим началом во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования. Путь к этой цели — *динамическая конвергенция*: сближение и сообразование, координация тенденций развития, режимов и паттернов динамики трех сфер (так что, в частности, техносфера должна все более и более приближаться, приспосабливаться к паттернам Человека и Природы — что уже и происходит сегодня, параллельно с противоположной, негативной тенденцией). В свете данного принципа, каждая из ступеней-энергоформ глобализованного процесса восхождения характеризуется как согласованное

единство энергий трех сфер. Требуя контроля над любыми тенденциями экспансии и дисбаланса в Большой Системе, этот принцип имплицитно также определяет определенную позицию в известной проблеме «пределов роста».

В проблемах биоэтики мы находим несколько отличную ситуацию, с антропологическими корнями иного рода. Почти за каждой из этих проблем, будь то клонирование, эвтаназия или трансплантация органов, нетрудно обнаружить одну и ту же идейно-логическую схему. В качестве высшего этического принципа, безусловной ценности, подлежащей сохранению и защите, в данном круге явлений выступает *человеческая личность*. Истоки же проблем в том, что в некоторых видах деятельности человека ныне начали возникать направления, совершаться действия и процедуры, которые по одним мнениям противоречат указанному принципу, несут угрозу разрушения личности, но по другим — отнюдь не противоречат, являются этически доброкачественными и вполне допустимыми. Бесспорный элемент здесь состоит в том, что эти виды деятельности, такие как генные технологии, достигли практической возможности технического манипулирования с личностью человека (человеком как биологическим и духовным существом) — ее изменения, урезания, возможно, даже дублирования и т.п. — и потому явилась необходимость ввести ограждающие правила и запреты, сформулировать условия и критерии сохранения цельности личности. Но сделать этого на удовлетворительном уровне не удается: любые предлагаемые критерии и ограничения оказываются более или менее произвольны, оспоримы и консензус не достигается.

С позиций христианской антропологии эта безуспешность понятна. Базой для общезначимого и корректного, лишнего произвола, решения данного круга проблем может единственно служить цельная *концепция (само)идентичности человека*, включающая дефиницию понятия и достаточный набор критериев, очерчивающих границы личности человека в ее основных измерениях и пригодных для применений в практических ситуациях. Однако подобной концепции сегодня не существует. (Само)идентичность человека сама является принципиальной проблемой, решения которой не может представить ни одно из существующих направлений философии или психологии.

С точки зрения христианской антропологии, это отсутствие решения имеет глубокую причину: решения и не может быть, ибо *тварный индивид не обладает полнотой самоидентичности*. Такая полнота предполагает определенный онтологический статус и завершенную конституцию, отчего присуща либо вещи, либо же личности в усиленном смысле Божественной ипостаси. Тварный же индивид — бытие промежуточное, наделенное лишь начатком, залогом бытия и личности (Ипостаси) и лишь имеющее обрести определенный бытийный статус в бифуркационной бытийной динамике свободы, реализующей некоторую мета-антропологическую перспективу или, в иных терминах, некоторое отношение индивида к Антропологической Границе. Философская антропология неизбежно должна признать: (само) идентичность человека конституируется именно — и исключительно! — из его отношения к его Границе. Симптоматично, что в точности тот же вывод об отсутствии самоидентичности индивида совсем на иной основе, в иной логике, был сделан в постмодернистском дискурсе, где выражен был знаменитой формулой «смерть субъекта». — Итак, мы заключаем, что решение всего комплекса проблем биоэтики должно базироваться на определенном решении проблемы самоидентичности человека, и такое решение доступно только в расширенном контексте — при выборе определенной мета-антропологической перспективы и стратегии. В свете этого, данный комплекс включается в область проблем, постановка и решение которых доступны, в принципе, в рамках намеченной глобальной модели.

Наш заключительный вопрос — задача и место техники в конституции глобальной динамики обожения. Они отчетливо определяются из представленных общих принципов. В нашей антропоцентрической модели, глобальная динамика — проекция антропологической динамики; глобальная динамика обожения — проекция духовной практики в ее исихастской форме, и техника должна выступать как практический инструментарий и аппарат этого специфического процицирования. Необходимо, стало быть, выделить определяющие черты иерархии антропологических энергоформ, восходящей к мета-антропологическому телосу, и попытаться увидеть, какие же технологии были бы способны осуществить глобальные проекции обнаруженных

черт этих энергоформ. Задача кажется вполне конкретной — но, приступая к ней, мы обнаруживаем новую принципиальную проблему, связанную с самой возможностью реализации глобальной динамики обожения. Действительно, духовная практика, как и каждая из ее ступеней, — энергичный концепт, определенная парадигма устройства энергий и активностей человека; и эта парадигма, вообще говоря, *тотальна*, в том смысле, что ее реализация целиком поглощает человека, требует участия всех его энергий. Это — издревле известное свойство мистико-аскетической практики: отдаваясь ей, человек «уходит от мира», отключается от всех обычных активностей внешней жизни. Но осуществлять глобальную проекцию этой практики должен ведь тот же человек! — В итоге, в конституции глобальной динамики обожения обнаруживается противоречие, апория, которая может быть названа апорией несовместимости *Homo Mysticus* и *Homo Faber*. По нашему убеждению, практическое разрешение этой апории, поиск сочетания двух противоположных антропологических парадигм, предельно интровертной и предельно экстравертной, станет в будущем одной из ключевых антропологических проблем. Наш предварительный анализ этой проблемы<sup>9</sup> показывает, что ее решение возможно, в принципе, однако оно требует далеко идущего развития ресурсов сознания — его способностей самонаблюдения, самоконтроля и согласованного совмещения многих разнородных активностей.

Духовная практика холистична, и не только сознание, но цельное существо человека изменяет в ней свою конституцию в направлении свойств инобытия — горизонта личного бытия-общения. В теологическом дискурсе этот род бытия характеризуется как динамическое взаимное отношение Трех Единосущных Ипостасей. В свою очередь, это отношение раскрывается как Любовь и передается византийским понятием «перихорисис» (περιχωρήσις, *circumincessio*, «обхождение по кругу» — непрерывная взаимоотдача бытия, полнота взаимного приятия и открытости, — своего рода конструктивный коррелат Любви). Как видно отсюда, бытие-общение, бытие, конституируемое в парадигме перихорисиса, есть бытие, обладающее всецелой динамической связностью и прозрачностью. Как указывают и опытные

<sup>9</sup> С. С. Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000.

свидетельства высших ступеней аскезы, эти два предиката можно полагать теми определяющими свойствами, что обретает антропологическая реальность в восхождении к мета-антропологическому телосу. Соответственно, технологический аспект глобальной динамики обожения заключается в достижении этих свойств на глобальном уровне. Это — многоаспектный, многомерный процесс, конкретные формы которого сегодня еще целиком в области научной фантастики. Ограничимся поэтому лишь одним-двумя замечаниями.

Направляясь к синергии и в синергийной — и синергетической — парадигме созида прозрачность и связность Универсума, глобальная динамика обожения должна вести к конвергенции внутренней и внешней, антропологической и технологической динамики, их смыканию и единству. Тем самым, она ведет и к изменению самого характера взаимодействия человека с внешним миром, средой, к подвижности и условности границы меж ними. Когда, по мере восхождения к мета-антропологическому телосу, трансформируются все уровни человеческого существа, его соматика, психика, интеллект, — не могут глубоко не меняться и отношения человека с природным космосом. Как свидетельствуют все мистические традиции, перцептивные модальности человека на высших ступенях духовной практики трансформируются в радикально новую форму, которая носит, в пределе, характер *синестезиса* (συναίσθησις — термин неоплатонической мистики) — единой синтетической пан-перцепции, принадлежащей не изолированному органу, но в целом всему преображенному существу, прозрачному для Божественных энергий. В исихазме она имеет название «умных чувств». Техника в глобальной динамике обожения должна служить «органопроекцией» этой новой перцепции, преобразуя Универсум в арену космического синестезиса, перципирующую среду, воспринимающую и открытую для восприятия, прозрачную<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Стоит заметить, что здесь идеи глобальной динамики обожения в известной мере перекликаются с антропологическими и космическими утопиями русского авангарда 20-х годов. Сходная перекличка происходила уже тогда, в позднем творчестве Флоренского, в котором намечалась христианская глобальная модель (модель «пневматосферы»), строившаяся им, однако, не в парадигме обожения, а в парадигме освящения, сакрализации. Об отношении этих двух парадигм православной религиозности см. в книге «О старом и новом».

Наряду с другими отличиями, «умным чувствам» присуща и иная темпоральность — специфическая темпоральность мистического опыта (см., напр., «О старом и новом»). И в глобальном проецировании, осуществляемом техносферой, эта мистическая темпоральность антропологической динамики должна сопрягаться с макрокосмической, с формами темпоральности релятивистских космологических моделей. Затрагивая сам фундаментальный предикат конечности здешнего бытия, подобные явления входят уже в эсхатологический дискурс. Динамика обожения не может не входить в него; но, по Писанию, наше видение «последних вещей» всегда в этой жизни пребывает смутно, яко зеркало в гадании.

## **ВЫГОТСКИЙ, ФЛОРЕНСКИЙ И ИСИХАЗМ В ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ<sup>1</sup>**

Тема о сопоставлении творчества Флоренского и Выготского первоначально отнюдь не вызывала моего энтузиазма; ее плодотворность и даже простая содержательность мне казались сомнительны. Содержательная постановка компаративистской темы требует наличия или же выстраивания некоторого общего, объединяющего контекста, концептуального поля, куда входили бы сопоставляемые явления. Иначе как их, действительно, сопоставлять? В случае Флоренского и Выготского такой единый объемлющий контекст, безусловно, существовал, однако, на первый взгляд, он был слишком широк и в этой широте почти тривиален. Прежде всего, здесь была общность эпохи; наряду с ней также известная близость проблематики (в основном, в темах антропологии), общее тяготение к обобщающему, системному рассмотрению явлений, научная смелость, готовность к отбрасыванию старых догм... Объединяющих элементов немало, они разнообразны — но, на поверку, они все — лишь простые следствия, вытекающие из первого и главного, общности эпохи. Двадцатые годы минувшего столетия — весьма специфическая эпоха, и все культурные явления, принадлежащие к ней, в сильнейшей степени отмечены ее печатью. И по этой причине, все те же общие черты, что мы заметили у Флоренского и Выготского — и элементы близости проблематики, и родственность эпистемологии, методологических подходов, и тяга к новым путям, к разрыву со старыми теориями, переходу в некую новую научную парадигму — всё это можно обнаружить не только у этих двух пер-

---

<sup>1</sup> Доклад и дискуссия в рамках конференции «Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский — П.А. Флоренский: Несостоявшийся диалог», Москва, ноябрь 2002 г.

сонажей, но и у доброй дюжины других фигур, как в России, так и на Западе. Уж не говоря о вершинах, в лице Хайдеггера и Витгенштейна, тут можно назвать и Шпета, и Кассирера, и, скажем, Николая Яковлевича Марра... В итоге же, достаточно содержательной, предметной почвы для сопоставления здесь не возникало.

Подобная почва возникает, однако, когда мы посмотрим на творчество избранных авторов пристальней и конкретней, не ограничиваясь общими местами. При таком более пытливом взгляде, рядом с ними оказывается уже не целая когорта культурных героев эпохи *the roaring twenties*, а, пожалуй, всего единственная фигура — фигура, способная стать для них связующим звеном, посредником. Таким агентом-посредником выступает Клод Леви-Стросс. Конечно, он тоже — очевидный член упомянутой когорты, однако содержательность, нетривиальность его опосредующей функции придает то, что он родствен двум нашим фигурам существенно разными своими чертами.

Действительно, проделаем беглое обозрение триады: Флоренский — Леви-Стросс — Выготский. Начнем с ее последнего отношения — и увидим, что близость и родственность здесь налицо во многих аспектах. Одна из центральных исследовательских тем у Выготского — развитие так называемых высших психических функций. Он выбирает в качестве опытного поля сознание ребенка и выстраивает законы высших психических функций в их формировании. А что делает Леви-Стросс? Он выбирает в качестве опытного поля сознание дикаря и выстраивает на этом опытном поле, на его данных, бинарные структуры картины мира. Очевидным образом, в обоих случаях выбор опытного поля совершается по одному и тому же эпистемологическому и эвристическому принципу. Это — выбор простейшей системы, обладающей нужным богатством свойств, нахождение своего рода дрозofilы, где в наиболее чистом виде, не заслоняясь позднейшими культурными напластованиями, проявлялись бы интересующие ученого базовые закономерности: закономерности высших психических функций — у Выготского, закономерности картины мира — в случае Леви-Стросса. Налицо общность и метода, и приема. То, что делается у Выготского, скорее клонится в сторону онтогенеза, то, что у Леви-Стросса, — в сторону филогенеза. Естественно, некоторые расхождения неизбежны, но принципиальное родство налицо.

Если же рассмотреть соответствия Леви-Стросса и Флоренского, то здесь все еще очевиднее. Нужные черты описывались многократно, в том числе и мною самим. Мысль Флоренского строит в существенном те же бинарные структуры картины мира, однако не из опытных наблюдений над примитивным мышлением, а в порядке выстраивания философского рассуждения, развития определенной философской концепции. Но в то же время, близость выстраиваемой Флоренским картины универсума к структурам примитивного мышления была им самым отчетливо отрефлектирована и не раз вполне эксплицитно выражалась. К примеру, мы у него найдем заявление, что «психологию дикарей и по сей день я чувствую родною себе»<sup>2</sup> и т.п. Стоит также напомнить, что, когда жизненные обстоятельства о. Павла не по его воле привели его на Дальний Восток, он там осуществлял и собственные опытные наблюдения над первобытным мышлением — мышлением ороченов. Почва для сопоставления и для констатации эвристического родства здесь еще более глубока; и видно, что эта почва, действительно, иная, нежели в случае Выготского. И это значит, что, привлекая творчество Леви-Стросса, рассматривая троицу авторов, мы выходим из круга общих мест, общих свойств и особенностей эпохи, ее научного стиля, — и попадаем в некоторый более конкретный контекст. Вполне очевидно, что это за контекст: присутствие Леви-Стросса говорит, что мы оказались в сфере идей зарождающегося структурализма, на почве структуралистской парадигмы, или эпистемы, в ее ранних версиях. Вопрос о сопоставлении научных подходов Выготского и Флоренского получает, таким образом, новую постановку: два наших автора оказываются сопоставимы, говоря упрощенно, как представители *русского протоструктурализма*.

Найденный контекст довольно широк и содержателен. Мы не случайно упомянули выше Н.Я. Марра. Он и его школа развивали, как известно, метод генетической или «палеонтологической» реконструкции культурных феноменов, форм языка и мышления; и это марровское направление, в свое время весьма влиятельное в России (к нему примыкала, в частности, О.М. Фрейденберг), также по праву можно

---

<sup>2</sup> Священник Павел Флоренский. Воспоминания прошлых дней // *Он же*. Детям моим. М., 1990. С. 66.

рассматривать как одно из явлений русского протоструктурализма. Вполне возможно — и оправданно — развить в этом русле трактовку творчества как Выготского, так и Флоренского. В случае Флоренского подобная трактовка давно наличествует. Элементы структурной антропологии, структурной лингвистики, семиотики и т.д. в его позднем творчестве находятся на поверхности, и в своем большинстве они сегодня уже выявлены и описаны. Как это прослеживалось и мной, и другими, для Флоренского было очень типично *архаизировать и радикализовать* общие структуры платонического миропонимания, так что они превращались в бинарные структуры первобытного мышления. Общее строение и замысел позднего учения Флоренского, конкретной метафизики, также соответствуют структуралистской эпистеме. Теория и методология знания у Флоренского имеют в широком смысле структуралистский характер. Конкретная метафизика мыслилась как спектр предметных ветвей, направляющихся в различные области знания, охватывающих и постепенно застраивающих всю ноуменально-феноменальную реальность. В форме подобного же спектра предметных ветвей реализуется и структуралистская эпистема. Таким образом, элементы структурализма в позднем творчестве Флоренского могут считаться даже и не протоструктурализмом, а достаточно зрелым структурализмом, и в этом творчестве они играют ведущую роль.

У Выготского, разумеется, не так. В его случае можно говорить, действительно, лишь об элементах структурализма, но эти элементы существенны, отрефлексированны и представлены выпукло, отчетливо. Выготский весьма внимательно следил за уже появившимися попытками применения структурного подхода в психологии. Основным предметом наблюдения для него была гештальтпсихология, которую, как мы знаем, он анализировал. В критических наблюдениях над подходом гештальтпсихологии у него формировался, по существу, собственный вариант структурного принципа и структурного анализа. Вот, скажем, мне наудачу попала такая его методологическая формулировка: «Процесс культурного развития надо понимать как изменение основной исходной структуры и возникновение на ее основе новых структур, характеризующихся новым соотношением частей. Первые структуры мы будем называть примитивными. Это натураль-

ное естественное психологическое целое, обусловленное, главным образом, биологическими особенностями психики. Вторые, возникающие в процессе культурного развития, мы будем называть высшими структурами»<sup>70</sup>. Структурный принцип здесь выступает уже в зрелой версии: не просто вычленение структур, но иерархическое выстраивание их видов, уровней. И определяющее свойство высших структур по Выготскому в том, что они связаны с появлением знаков, они суть структуры знаковой деятельности. Выготский говорит и о том, что существует тенденция распространять этот способ рассмотрения — рассмотрение через выделение структур и иерархию структур — на все новые и новые области психологии. Понятию структуры при этом начинает придаваться универсальное значение, и можно отсюда заключить, что Выготский положительно относился и к тому, чтобы структурный принцип занял доминирующее положение в конституции научного знания.

Таким образом, и в случае Выготского налицо достаточный материал и достаточные основания к тому, чтобы рассматривать его творчество в русле «русского протоструктурализма». К уже упомянутым фигурам в этом русле можно добавить еще целый ряд других, и в целом, я полагаю, попытка выделить такое русло в развитии русской мысли имела бы все шансы на успех. В историческом плане она представляла бы некоторый интерес, выдвигая еще один угол зрения на это развитие и пополняя спектр выделявшихся в нем направлений. Но, что касается темы о Выготском и Флоренском, то наметившаяся ее постановка по-прежнему вызывает сомнения. Да, эта постановка темы содержательна — но является ли она актуальной сегодня? Европейская мысль прошла ныне через *пост*структурализм и явно уже находит его возможности близкими к исчерпанию. Какой же интерес, кроме узко исторического, имеет сегодня трактовка тех или иных теорий сквозь призму *протоструктурализма*?

В плане сегодняшних антропологических и философских проблем, это едва ли нам может дать что-нибудь. Если для Флоренского и Выготского структурная эпистема была новой, пионерской, то сегодня она, со всею определенностью, уже пройденный и устарев-

<sup>70</sup> Л.С. Выготский. Мышление и речь // Собр. соч. в 6 тт. Т. 2. М., 1982. С. 115.

ший этап. И не только структуралистская эпистема, но уже и пост-структуралистская. Поэтому, квалифицируя сегодня Флоренского и Выготского описанным образом, мы их попросту помещаем в позавчерашний день. Кроме того, если для творчества Флоренского такая трактовка охватывает его главные принципы, характеризует его основу и существо, то для творчества Выготского это, несомненно, совсем не так. Направление Выготского, его творческий метод обозначают разными формулами, но всегда в этих формулах присутствует исторический или генетический момент, заведомо не востребованный в структуралистскую эпистему. Анализ Выготского — это всегда и непременно анализ в диахронии, прослеживание генезиса и развития. Самим же Выготским этот диахронический принцип твердо понимался как отличный от структуралистского подхода и его дополняющий, причем такое дополнение мыслилось необходимым. В разборах и обсуждениях структурного принципа в психологии, которых у Выготского немало, рядом с восхвалением этого принципа мы обычно встречаем и весьма существенные уравнивающие критические замечания. К примеру, Выготский говорит: «Структурный принцип именно потому не специфичен и антиисторичен, что приложим в одинаковой мере и к инстинкту, и к математическому мышлению. Надо идти к психологии высших специфических для человека исторических основ психологического развития»<sup>3</sup>. Соответственно, протоструктуралистское русло заведомо вместит у Выготского лишь некую часть, и ограничиваться им никак нельзя.

Теперь я напомню, что сформулированная тема конференции предполагала рассмотрение антропологической проблематики в рамках подхода или аппарата антропологических матриц. Друзья мои, и это опять-таки — существенно системно-структуралистский концепт. Матрица, если отправляться от этимологии, есть некая утроба, лоно, вместилище, если же отправляться от математики, она есть некая таблица; и системно-структуралистский характер концепта тут очевиден. Это некое вместилище, обладающее структурирующей потенцией, и в котором, соответственно таковой потенции, могут размещаться

---

<sup>3</sup> *Он же*. Проблема развития в структурной психологии (критическое исследование) // Цит. изд. Т. 1. С. 282.

и упорядочиваться любого рода комплексы, от простых данных социологических экспериментов до возвышенных понятий и принципов. Понятно, что для рассмотрения Флоренского и Выготского в русле протоструктурализма такой концепт удобен и адекватен, и подобный историко-культурный подход вполне может воспользоваться концептом антропологических матриц. Но если мы захотим взглянуть на Флоренского и Выготского в перспективе сегодняшних эпистем и сегодняшней антропологической проблематики, то мы усомнимся не только в структурализме, но и в матрицах.

Что следует отсюда? Следует то, что желательно отыскать иной, не структуралистский контекст для постановки темы, для сопоставления антроподией Флоренского и Выготского. Структуралистский контекст делает эту постановку содержательной, однако не удовлетворяет нас своей устарелостью, исчерпанностью. Леви-Стросс конструктивно опосредует отношение Флоренский — Выготский, но его опосредование — это *опосредование прошлым*; тогда как для современного человека важнее настоящее и будущее, уж таково свойство его восприятия реальности. И потому встает следующая задача: нельзя ли найти иное конструктивное опосредование — такое, которое помещало бы наше отношение в более актуальную перспективу, перспективу настоящего и будущего? Желателен более современный объемлющий контекст; и основное требование к нему, очевидно, в том, чтобы он учитывал некие главные особенности наличного положения вещей — как в научно-философском мышлении, так и в самой реальности мира и человека, которую это мышление должно освоить. Попробуем отыскать такой контекст. Краткости ради, я выделю всего по одной особенности и в ситуации мысли, и в ситуации мира.

В ситуации мысли я укажу на кризис эссенциалистского дискурса, т.е. всех способов характеристики и дескрипции реальности посредством аристотелевых сущностей или любых коррелятивных понятий: субстанций, смыслов, ценностей, норм, законов, причинно-следственных связей и т.д. и т.п. Все это некие дериваты, эпифеномены, корреляты аристотелевых сущностей. И коль скоро мы констатируем кризис эссенциалистского дискурса как такового, то данный кризис охватывает весь этот широчайший круг категорий. Спектр вытекающих отсюда последствий огромен, ибо эссенциалистский дискурс оставался

господствующим языком наукоучений до самых недавних времен. Структурализм же еще совсем не был ступенью расставания с этим дискурсом. Применительно к парадигмам античной мысли, структурализм, в целом, знаменовал расхождение с руслом платонизма (хотя и это не было безусловным: поздний Флоренский — яркий пример того, как можно быть одновременно платоником и структуралистом). Однако эссенциализм — существенно иная философская парадигма. Расставание с ним есть расставание не только с Платоном, но и с Аристотелем, расставание со всей классикой европейской науки, а следом за ней, и со структуралистским языком, и с языком матриц, и много еще с чем другим: с нормативной этикой, с нормативной эстетикой. Одним словом, расставаясь с Аристотелем, мы оказываемся в некой ситуации беспредела, говоря нынешним языком. И тем не менее, кризис аристотелианского эссенциализма есть не какой-то надуманный факт, а истинная действительность, к которой привела европейскую мысль вся ее эволюция.

Что же касается ситуации мира и человека, то здесь наиболее характерная черта, если угодно, аналогична: это — ситуация, во многих важных отношениях достигшая беспредела. Об этом свидетельствует, прежде всего, наметившаяся доминантность или, по крайней мере, радикальный рост кризисных и катастрофических проявлений — притом уже не на социально-историческом уровне (о таком кризисе привыкли говорить уже сотню лет с лишком), а на уровне антропологическом, уровне каждого отдельного человека. Подобная ступень является новой. Прежний образ кризисных ситуаций отвечал представлениям о кризисных состояниях общества и кризисной динамике истории, о том, что история стоит на краю неких перемен, катаклизмов и т.п. Однако сегодня, когда образы кризисов — это событие 11 сентября и то, что произошло на представлении мюзикла «Норд-Ост», — представления о кризисе первоочередным образом связываются уже не столько с состоянием общества и истории, сколько с состоянием человека. Такие события, а также, несомненно, и в целом феномен суицидального терроризма, заставляют увидеть, что да, возможно, история — на краю, но прежде всего человек — на краю. Налицо некая ранее неведомая кризисно-катастрофическая антропологическая динамика. И этот новый рубеж даже не просто нов: в извест-

ном смысле, это — последний рубеж. По отношению к историческим кризисам — крушениям и разорениям, «гладу и мору», и всем иным испытаниям — бытовал веками привычный взгляд, по которому подобные кризисы преодолеваются благодаря запасу, так сказать, антропологической прочности: меж тем как на уровне народов, государств, общественных форм разыгрываются катаклизмы и катастрофы — в неизменности остается человек с его жизненной силой, стойкостью, способностью выживания. Человек всегда выступал как неизменная подоснова исторической реальности, служащая гарантией ее самовоспроизведения, ее возвратов из любых испытаний и недугов — к здоровому существованию. Однако новая антропологическая ситуация говорит, что запас антропологической прочности иссяк. Сегодняшнего человека нельзя более считать неизменной подосновой и гарантом истории или чего бы то ни было — он «возвращает этот билет», он плевать хотел на историю...

В итоге, нам сегодня желателен такой контекст для рассмотрения антроподицеи, который (а) доставлял бы альтернативу устаревшему эссенциалистскому дискурсу, и (б) помог бы при этом описать человека на краю, человека в области его крайних, предельных проявлений. И тот подход, который я пытаюсь проводить в антропологической проблематике в течение ряда последних лет, связан именно с этими двумя установками: во-первых, с принципом выхода за рамки эссенциалистского дискурса (притом, очень определенного выхода, подсказываемого опытом православной мистико-аскетической традиции, исихазма) и, во-вторых, с принципом антропологическим, который выдвигает на первый план сферу предельных человеческих проявлений. Принцип, связанный с опытом Православия и исихазма, есть принцип энергичности, делающий центральным и ключевым понятием энергию. Развитие дискурса энергии есть такая альтернатива эссенциалистскому дискурсу, основываясь на которой, можно использовать богатое поле опыта аскетических практик. Мы без труда обнаруживаем, что именно выход, базирующийся на энергичных концептах, развивающий энергичную альтернативу эссенциализму, реализуется в православном мирозерцании и, на операционном уровне, в аскетической практике Православия. Наряду с этим, мы находим его же и в практиках иных духовных традиций. К примеру, в

учениях, соответствующих широко популярным сегодня дальневосточным практикам, развиваются определенные концептуализации их опыта или, скажем шире, некие символизации, некие означивания — ибо говорить о восточных учениях как дающих «концептуализацию» той или иной сферы явно некорректно. И все эти означивания строятся на базе определенно не эссенциальных, а энергийных понятий, неких аналогов, параллелей европейского концепта энергии (впрочем, надо упомянуть, что с концептуализацией энергии даже и в европейской мысли связаны принципиальные проблемы и трудности). При этом, во всех основных культурах Востока существуют также и прямые аналоги аристотелевского эссенциализма: в Китае конфуцианство, в Индии брахманизм; и оппозиция — или, если угодно, диалектическое взаимодействие — эссенциального и энергийного видения реализуется в отношениях конфуцианство — даосизм и брахманизм — буддизм.

Таким образом, та антропологическая альтернатива, которую мы хотим выстраивать, будет иметь содержательную основу, если мы попробуем двигаться в рамках энергийного дискурса. Разумеется, в истории европейской мысли уже не раз предпринимались попытки выхода за пределы эссенциализма. Они были очень разными: в их числе, к примеру, можно назвать и психоанализ, и философию жизни, и некоторые версии экзистенциализма. Однако одни из них были ближе к психологии, нежели к философии, другим недоставало основательности, и они быстро сошли со сцены — и в результате, проблема философской альтернативы эссенциализму остается открытой. Как показывает наше рассуждение, некоторый новый вариант альтернативы можно сформулировать в рамках антропологического дискурса, полагая в его основу два принципа — энергийности и предельности. На этом пути возникает достаточно широкая антропологическая модель, охватывающая основные черты феномена человека. Сейчас мы вкратце изложим ее принципы. Затем, возвращаясь к исходной теме о Флоренском и Выготском, мы попытаемся использовать нашу модель в качестве искомого современного контекста этой темы, взамен контекста структуралистского.

\* \* \*

Базовый энергийный принцип оказалось возможным использовать почти непосредственно в той форме, какую он получил в православном богословии, когда оно поставило перед собою задачу обоснования исихастского опыта. Тогда, в позднюю византийскую эпоху, возникло так называемое богословие Божественных энергий, созданное, прежде всего, трудами святого Григория Паламы (1296–1359). По свойствам средневекового мышления, антропологическое содержание здесь лавиной долей кодировалось в теологическом дискурсе, однако, наряду с богословскими текстами — и в большей мере — энергийная антропология Православия была развернута в текстах аскетических. Обширный корпус этих текстов в конце XVIII в. был собран в знаменитом компендиуме «Добротолубия». Аскетический дискурс не притязал на богословствование и был тем паче далек от философии, но его речь о человеке была глубокой, точной и тонкой.

Из исихастских и паламитских текстов с полной определенностью выступает энергийный принцип в антропологии. Человек рассматривается здесь как полное собрание своих разнородных энергий. Каждому из уровней человеческого существа сопоставляется некоторый род энергий; и возникает богатая, необычайно гетерогенная совокупность их, которая образует как бы полную энергийную проекцию человека, образ человека в энергийном пространстве. Человек предстает как определенная энергийная конфигурация. Надо еще раз подчеркнуть, что здесь отнюдь не было философского понятия энергии, а было лишь сугубо рабочее, инструментальное понятие, выросшее непосредственно из аскетических практик. Но при всем том, у этого понятия был содержательный, выверенный в опыте набор свойств; и этот набор, в частности, позволяет сделать принципиально важное различие: *различение между энергией и актом*<sup>4</sup>.

Круг энергийных понятий, передающих непосредственный опыт аскетической практики, отчетливо не совпадает с кругом деятельност-

---

<sup>4</sup> Напомним, какую огромную важность придавал этому различению Хайдеггер: он утверждал, что его утрата, вызванная латинским переводом ἐνέργεια как *actus*, есть главный порок западной метафизики, сделавший недоступным для нее античное видение реальности.

ных категорий, таких как акт, действие, деятельность. Как доказывал этот опыт, язык актов несравнимо грубее того языка, что требуется для описания работы человека с самим собою в духовной практике. И нет причин считать это неожиданным или странным: каждый из нас может это понять путем простого обращения к себе, к собственному внутреннему опыту. Из этого опыта каждому должно быть известно, что если человек хочет достичь хотя бы минимальной степени владения собственной внутренней реальностью, он должен реагировать отнюдь не на собственные акты. Реагировать на акты — тупо, ибо уже поздно, это не владение внутренней реальностью, а следование за нею в хвосте. Реагировать же надо, как очевидно, на ту стихию, в которой акты зарождаются. Эта-то *внутренняя протостихия деятельности*, где непрестанно рождаются и умирают зачатки актов, ростки актов, еле уловимые внутренние движения — всевозможные побуждения, помыслы, «прилоги»... — и есть истинная стихия антропологического энергетизма. Работа с этой стихией, достигающая ее целенаправленной трансформации, составляет специфическое искусство духовных практик; а деятельностный подход, в любых своих вариациях, к ней слеп, хотя именно ею определяется, как человек будет действовать. — Итак, принцип энергийности, формируемый на базе опыта духовных практик, должен ограничиваться не только от эссенциального принципа, но и от принципа деятельностного. Антропология энергий — это не антропология сущностей, и это не антропология актов.

Перейдем к принципу предельности. Здесь наша исходная позиция — хорошо известный философский принцип: определить предмет означает описать, охарактеризовать иное ему, то, что не есть этот предмет. Это выражают и сами термины о-пределение, де-финиция; определить предмет означает дать описание его иного или же его границы. Наш принцип предельности и состоит в прямой констатации этих философских фактов, применительно к антропологической реальности. Мы принимаем, что основоустройство человека описывают энергийные конфигурации, отвечающие его предельным проявлениям: таким, в которых он оказывается в предельной, граничной области горизонта своего эмпирического существования. Это — такая область, где начинают меняться, либо исчезать те или иные определя-

ющие признаки, предикаты человеческого существования. Принцип же предельности можно сформулировать так: всю главную информацию о человеке как таковом заключает в себе полная совокупность предельных проявлений человека.

Указанную совокупность мы называем *антропологической границей*. Как ясно из самого рассуждения, это существенно энергийный концепт. Антропологическую границу составляют не какие-либо субстанциальные образования, а антропологические проявления, которым соответствуют определенные энергийные конфигурации. Выяснить, каковы именно эти конфигурации — т.е. каковы предельные типы энергийных конфигураций, в совокупности образующие антропологическую границу, — есть первая проблема, встающая при построении энергийной предельной антропологии. Кратко говоря, это — проблема описания антропологической границы. Решение проблемы представлено в моих работах последнего времени.

Понятие границы топографично, топологично, и антропологическую границу удобно характеризовать на топологическом языке, как это привычно для психологии — в понятиях карты, картографии, территории, топики... Употребление этой психологической топологии для нас тем уместней, что в психологии топологически характеризуются и описываются именно энергийные понятия, так что в качестве топологии здесь фигурирует — хотя это редко замечают и отмечают сами психологи — не что иное как топология в энергийном пространстве.

С этим замечанием, дадим краткое топологическое описание антропологической границы. Она представляет собою совокупность трех базовых топик или ареалов, которые характеризуются радикально различными типами энергетики. Данные типы соответствуют трем возможным способам размыкания человека в энергийном пространстве или же, в других терминах, парадигмам взаимодействия энергий человека с энергиями иного (внешними энергиями). Прежде всего, выделяется *онтологическая граница* — граница человека с иным горизонтом бытия, инобытием в полновесном онтологическом смысле. Этот ареал границы естественно называть ареалом духовных практик, поскольку духовные практики именно и определяются нами как те стратегии, в которых человек ориентирован к обретению связи с

инобытием, — так что они могут квалифицироваться как стратегии не только антропологические, но и мета-антропологические. Стратегии данного ареала конституируются энергиями инобытия.

Далее, в роли иного для горизонта существования человека может выступать также иное сознанию — бессознательное. Энергии бессознательного конституируют другой ареал границы, которая в данном случае является границей человека не с инобытием, а лишь с некой сферой здешнего бытия, оказывающейся за горизонтом сознания. Эта граница, располагающаяся не в бытии, а в сущем, тем самым, не является границей онтологической, и ее ареал мы называем *онтической границей*. Это — ареал бессознательного или, в широком смысле, «безумия», где оперирует психоанализ. Если ареал духовных практик составляют такие антропологические стратегии, которые — как то подразумевает сам термин «стратегия» — отрефлектированно выстраиваются самим человеком, то те конфигурации, которые составляют ареал бессознательного, именно в силу своей индуцированности из бессознательного не могут именоваться стратегиями. Скорее мы здесь говорим о паттернах или фигурах бессознательного, к которым принадлежит обширнейший круг феноменов, составляющих сферу психоанализа. «Паттерны» и «фигуры» — геометрические термины, и эта терминология отражает самое специфическую природу топика бессознательного. Это — существенно *топологическая* природа: правильней было бы говорить, что бессознательное конституирует не существование какой-то «недоступной для сознания области здешнего бытия», а некую особую геометрию или топологию мира сознания. Этот мир перестает быть миром с евклидовой топологией и декартовыми прямолинейными координатами и приобретает топологию искривленную, наделенную, возможно, топологическими дефектами, особенностями типа складок, нарушением связности и т.п.

Наконец, существует и третий ареал. Если конфигурации как онтологического, так и онтического ареалов конституируются определенной внешней энергией — энергией некоего источника, который является внешним, внеположным по отношению к горизонту человеческого существования, то для энергичных конфигураций этого последнего ареала такого источника уже нет. Природа этих конфигураций, в известном смысле, противоположна: они конституируются

не внешним энергийным источником, а напротив, энергетическим дефектом по отношению к обычным конфигурациям, которые реализуются в обыденном человеческом существовании. Это *виртуальная граница*, которую составляют всевозможные виртуальные практики. Их определяющее свойство именно в том, что любая виртуальная конфигурация есть недостроенная, недовоплощенная форма некоторой «актуальной» (в смысле, вполне актуализованной) антропологической стратегии, некоторого эмпирического явления. Виртуальные антропологические практики по природе аналогичны виртуальным объектам или частицам в физике, которые образуют «виртуальную оболочку» актуальных объектов и частиц и отличаются от них тем, что не обладают той или иной частью их конститутивных свойств, какими-то элементами их формы и т.п.

В опыте человека реализуются все эти три ареала, и не только они. Как показывает опыт, реализуются также и смешанные стратегии, которые соответствуют различным сочетаниям, наложениям базовых ареалов. Априори между тремя ареалами возможны три вида сочетаний, в которых соединяются элементы онтологических и онтических предельных конфигураций, онтологических и виртуальных, и наконец, онтических и виртуальных. Все эти три вида предельных проявлений также реально существуют в опыте человека; и мы их называем *гибридными ареалами или топиками*.

Описанная структура антропологической границы задает полную охватную антропологическую модель, на базе которой можно интерпретировать и изучать специфические явления сегодняшней антропологической реальности — например, выходы в виртуальную реальность, репертуар которых всё расширяется, или же радикальные художественные стратегии, модернистские и постмодернистские, и т.п. Сквозь призму данной модели можно также рассматривать, оценивать те или иные опыты антроподицеи — не обязательно применяя к ним весь конкретный аппарат модели, но, в первую очередь, выясняя их отношение к ее базовым принципам: принципу энергийности и принципу предельности. Соответственно, мы можем исполнить намеченный план: использовать появившуюся модель в качестве современного контекста для компаративного рассмотрения антроподицей Флоренского и Выготского.

В случае Флоренского, существенные элементы близости к новому контексту вполне очевидны. Как показывал я, а потом и другие авторы, позднее учение Флоренского характеризуется именно энергийным подходом. С мотивациями, исходящими почти из тех же источников, что наша модель, из православного мирозерцания, Флоренский разрабатывает энергийные принципы описания реальности, и его антроподицея насыщена энергийными элементами. Однако сразу же обнаруживается, что энергетизм, как он проводится у Флоренского, ограничивается и сдерживается иным, противоположным принципом — а именно, традиционным эссенциализмом. Подобное сочетание, в котором за явлениями одновременно признается как сущностное, так равно и энергийное содержание, соответствует неоплатоническому описанию реальности: классический эссенциальный Платонов и Аристотелев дискурс неоплатоники дополнили развитым энергийным дискурсом. Но они именно дополнили античный эссенциализм, мысля энергийность не альтернативой ему, а принципом, проводимым одновременно с ним и ему равносильным. Современный же опыт нас подводит к тому, чтобы прибегнуть к энергийному дискурсу как к альтернативе, замене, вытеснению эссенциалистского дискурса. В античной мысли энергийность возникала по иной логике и в иной роли: как гармоническое дополнение к эссенциализму. В дальнейшем, неоплатоническая мысль имела огромное влияние на европейскую мыслительную традицию. В неоплатонической парадигме энергийный и эссенциальный принципы сосуществовали; и в наиболее зрелых учениях, вошедших в золотой фонд европейской мысли, они образуют такую гармоническую пару, где и тот, и другой принцип с равным правом могут считаться доминантными.

В позднем творчестве Хайдеггера вся история европейской мысли представлена как трудный путь к достижению равновесия энергийного и эссенциального начал, энергийного и эссенциального видения реальности. Но сегодняшний опыт вынуждает нас к неприятию этого рафинированного закатного (и в личном, и в мировом смысле!) неоплатонизма Хайдеггера. Мы приходим к другому пониманию: к тому, что для эссенциального принципа попросту остается не слишком много места. В современных концепциях, где мы должны руководствоваться не только принципом энергийности, но и принципом предельно-

сти, эссенциальный принцип уже не может остаться в философском дискурсе в качестве равносильного доминантного принципа рядом с принципом энергийным.

Аналогично, и в мысли Флоренского ее неоплатоническая конституция сегодня препятствует тому, чтобы на ее основе можно было бы дать адекватную трактовку предельных феноменов антропологической ситуации. В антроподицее Флоренского перед нами всегда — не кризисно-катастрофическая динамика, а динамика бытийного равновесия. Граничные феномены человеческого существования пользуются его вниманием, больше того, он им придает особую важность, развивает целую мистику границы, но это — мистика всецело гармонической икономии, взаимно обратимых переходов между двумя мирами, составляющими двуединый космос живых и мертвых. При этом, в соответствии с сильной и постоянной архаизирующей тенденцией его мысли, в своей мистике границы он близок больше всего уже не позднеантичному неоплатонизму, а гораздо более древнему орфизму.

Однако в этих наблюдениях мало нового, такие черты в творчестве Флоренского уже отмечались, и, в частности, орфической мистике границы у о. Павла я некогда посвятил отдельный небольшой текст<sup>5</sup>. К более интересным выводам приводит рассмотрение Выготского. Вопреки принципиально секуляризованному характеру его мысли, у него мы также обнаруживаем существенные сближения с энергийной предельной антропологией и онтологией и, более того, именно с устройством ареала духовной практики. Неудивительно было бы найти у него, как и у всякого психолога, рассмотрение той области антропологической границы, которая непосредственно психологией и рассматривается, области паттернов бессознательного. Однако оригинальным образом мы находим, что большее внимание Выготского привлекают как раз те антропологические стратегии, которые связаны с духовными практиками. Он, разумеется, не рассматривал духовные практики как таковые, однако он специально выделял и изучал такие процессы или стратегии, в свойствах которых имеются глубокие

---

<sup>5</sup> С. С. Хоружий. Космос — человек — смертность. Флоренский и орфики // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 12–17.

сходства с парадигмой духовной практики — и которые, тем самым, способны подводить человека к этой парадигме.

Примеров такого приближения Выготского к парадигме духовной практики можно найти немало. Рассмотрим, прежде всего, один из самых значительных, затрагивающих ключевые элементы духовной практики: пример, который заключается в присутствии у Выготского так называемой парадигмы «ума-епископа». На операционном уровне, эта парадигма играет важную роль в зрелом поздневизантийском исихазме, а на уровне концептуальном, богословском она выделена и проанализирована в знаменитых «Триадах» Паламы, где и введено само понятие ума-епископа<sup>6</sup>. Что же касается Выготского, то обратим у него внимание на следующую тему. Говоря о развитии высших психических функций, Выготский выстраивает иерархию ступеней поведения, и в этой иерархии выделяет как особо важный момент формирование самоуправляющихся способностей: «Человек сам создает связи и пути для своего реагирования. Он перестраивает естественную структуру. Он подчиняет своей власти при помощи знака процессы собственного поведения. Нам представляется удивительным тот факт, что традиционная психология вовсе не замечала этого явления, которое мы можем назвать овладение собственными реакциями, овладение собственными действиями»<sup>7</sup>.

Особое выделение феномена (установки, способности, стратегии) овладения собственными реакциями и действиями — существенный шаг, приближающий мысль Выготского к парадигме духовной практики, которая, разумеется, вся представляет собой определенную икономию перестраивания естественных антропоструктур и овладения собственными реакциями. Терминология Выготского полностью равносильна нашей формуле «направленная трансформация собственной энергийной конфигурации». Но Выготский продвигается и далее того тезиса, который я процитировал, причем продвигается в нескольких направлениях, которые все существенны для парадигмы

---

<sup>6</sup> Мы не описываем здесь этой исихастской и паламитской парадигмы, отсылая к нашей книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998; см. особенно с.118–120).

<sup>7</sup> *Л.С. Выготский. История развития высших психических функций // Цит. изд. Т. 3. С.118.*

духовной практики. Сейчас мы отметим, ради краткости, всего один такой пункт — но, быть может, самый глубокий.

Выготский ставит вопрос о возможностях и пределах расширения сферы тех действий и реакций, которыми человек способен овладеть; он спрашивает, докуда же простирается эта «самоовладевательная» способность человека. Это делается им в контексте уже другой его важной темы — темы о «психологических системах». Здесь изучается присущая человеку способность интеграции, собирания в единую систему различных сфер, уровней, блоков своей организации; и выдвигается тезис, что такой единой, т.е. единоуправляемой системой, может быть сделан и весь человек как целое. Снова цитируем Выготского: «Человек может действительно привести в систему не только единые функции, но и создать единый центр для всей системы. В самых высших случаях мы имеем дело с возникновением такой системы, где все соотносено к одному»<sup>8</sup>. Нельзя не заметить, что здесь он начинает говорить языком, скорее присущим мистическому дискурсу. «Все соотносено к одному»: когда речь идет не о формально-логических конструкциях, а об антропологической и психологической реальности, эта формула уже отнюдь не из словаря секуляризованной рационалистической науки. И эта формула вплотную подводит автора к тому порогу, когда философское рассуждение необходимо обязательно поставить вопрос: а что такое это «одно», с которым соотносено «все», какова его природа?

Когда возникло «одно» — с его появлением раскрывается некое следующее пространство мысли, и даже долг мысли. Возникло представление о некоторой интегрирующей инстанции. Необходимый пункт дальнейшего движения мысли — вопрос о природе этой инстанции. Что есть это «одно»? Что способно выступать в таком качестве? Ответ на этот вопрос представляет собою бифуркацию: мы оказываемся на развилке мысли, ибо возможны два ответа принципиально разного рода. Мы можем предполагать интегрирующую инстанцию обычным целевым или ценностным ориентиром, и таким образом опишем еще один класс стратегий эмпирического существования человека. Но мы также можем предположить — по целому ряду

<sup>8</sup> *Он же*. О психологических системах // Цит. изд. Т. 1. С.131.

оснований, включая и непосредственно опытные основания, — что интегрирующая инстанция, хотя и существует, и действует, однако же сама не находится в горизонте эмпирического опыта человеческого существования; что эта инстанция мета-антропологична и инобытийна. В таком случае мы тоже сможем вполне содержательно продвигаться в описании, но будем описывать, в терминах самого Выготского, уже принципиально иной род психологических систем. *Мы можем, таким образом, оставаться в рамках его же подхода и его же концепта психологических систем, но выйдем уже к такому ареалу, который является областью религиозной психологии.*

Больше того, мы получаем здесь и конструктивную характеристику сферы религиозной психологии: как сферы, описывающей определенные классы психологических систем, выделенные свойством наличия специфической (мета-антропологической, инобытийной) интегрирующей инстанции. Такая характеристика нетривиальна и ценна, поскольку обычно эта сфера характеризовалась тривиальным эмпирическим образом: религиозная психология есть та психология, которая описывает религиозные явления. Подчеркнем, что это эвристическое продвижение относится сугубо к психологической науке; аскетике же взгляд на духовную практику как на процесс формирования интегрирующих инстанций для всего человеческого существа, давно был знаком. То, что мы сейчас описали в терминах Выготского, в терминах «психологической системы» и «одного, с которым соотносено все», есть попросту то же, что в XIV в. у Паламы получило наименование ума-епископа. Можно сказать поэтому, что в мысли Выготского намечены научно-психологические подступы к пониманию парадигмы ума-епископа — так что эта важная парадигма, описывающая формирование единого координационно-управляющего центра для всего (энергичного) человека, могла бы называться и «парадигмой Паламы-Выготского». Ее исследование остается актуальным, ибо не может не быть актуальна проблема формирования мета-уровня сознания, который способен не только наделить все отделы сознания, все органы одновременно и параллельно выполняемыми функциями, но и контролировать все процессы выполнения этих функций, добываясь заданных результатов. Несомненно, здесь — один из крупнейших ресурсов, заключенных в конституции человека.

Подобных элементов сближения у Выготского можно встретить неожиданно много и в неожиданных местах. Принято считать, что как культурфилософ Выготский достаточно приземлен, прагматичен и даже находится более или менее в рамках марксистской парадигмы. Однако, взглянув под углом наших двух принципов, мы обнаружим, что и понятие культуры у него тоже обладает известными потенциями, выводящими совершенно в иную сторону, в сторону парадигмы духовной практики. В этой парадигме очень существенный момент и существенная проблема — тип внутренне-внешнего отношения, отношения человека уже с другою своей границей, не границей горизонта существования, а попросту эмпирической границей, отделяющей от внешнего мира. Оказывается, что духовная практика не может строиться как чисто внутренний процесс, всецело сосредоточенный, локализованный в пределах отдельно взятого человека. С необходимостью возникают аспекты, ориентированные вовне: аспекты экологические, космические, социальные. Центральная проблема духовной практики, проблема энергичной перестройки человеческого существа, включает в себя и проблему перестройки отношений с окружающим миром: средой, социумом, природой. Граница с окружающим миром также вовлекается в орбиту практики. Выясняется, что человек должен уметь работать с этой границей, уметь кардинально перестраивать ее: менять сам ее характер, делать ее полагаемой и снимаемой, пластичной. Он должен также уметь придавать ей характер мембраны — такой границы, которая и отделяет, и соединяет: отделяет в одних отношениях, нужных для человека, выбираемых им, соединяет в других, опять-таки выбираемых человеком. Как вы знаете, различные мембранные механизмы в большом числе присутствуют на всех уровнях организации человеческого существа — на уровне клеточном, физиологическом, психологическом (например, способность избирательного внимания). Но именно на высших уровнях они мало и несовершенно развиты. В данном случае, высшие уровни организации человека утрачивают то, чем владеют низшие; и с человеком это, увы, достаточно частый случай.

*Владимир Петрович Зинченко.* Ум дуреет быстрее, чем тело.

*С.С. Хоружий.* Соглашусь. И существенная задача духовной прак-

тики — вернуть высшим функциям то, чем уже обладали низшие — вернуть вот эту способность делать границу мембраной. Что же касается Выготского, то у него есть весьма интересные идеи в этом направлении. Понятие культуры у него трактуется довольно своеобразно. Культура — это, по Выготскому, культура отношений с окружающими, окультуривание этих отношений и, если угодно, — умение придавать этим отношениям мембранный характер. Он, конечно, здесь не доходит до той радикальной, максималистской постановки задачи об эмпирической границе, какую выдвигают духовные практики; однако он намечает антропологические установки, ведущие в том же направлении.

И я бы сказал в заключение, что именно такое соотношение характерно и для мысли Выготского в целом. Ему присуще было умение видеть сознание человека в живой динамике, в элементе динамической и энергичной формы, открытой к преобразованию. Очень не случайно, что он вместе с Эйзенштейном начинал и работу о киноязыке, т.е. о принципиально динамической энергичной форме. И несомненно, это видение сближает его с принципиально динамичной и энергичной антропологией Православия, исихазма и духовных практик. Изучение этого сближения могло бы дать ценные плоды в историческом плане, для истории идей, поскольку открывающиеся здесь филиации идей весьма интересны и необычны. Однако это не главное. Еще более важно то, что обнаруженные сближения интересны и ценны для актуальной антропологической проблематики. Благодарю за внимание.

### *Д и с к у с с и я*

*С.П. Усольцев.* Я в первую очередь хотел бы поблагодарить за такой четкий, ясный и понятный доклад; благодаря четкости и понятности и возник вопрос. Когда я слушал, у меня появилось сперва желание сопоставить эссенциалистский, деятельностный и энергетический подходы с различными слоями категории системы. Т.е. сущность — берется морфология, деятельность берет структуру, энергия берет процесс. Но потом я в принципе понял, что сама категория системы была введена деятельностным подходом для того, чтобы ввести те слои, которые сущностным подходом не берутся. Соответственно, в связи

с этим и возник мой вопрос: какие слои по отношению к категории системы вводятся энергетическим подходом? Какие-то направления размышлений в эту сторону есть?

*С.С. Хоружий.* Развитие моего подхода лишь начинается, и я не могу пока отослать к готовым разработкам на эту тему. Но принципиальные соотношения здесь прозрачны. Тройственное деление, от которого Вы отталкиваетесь, триада морфология — структура — процесс, оно же явно в рамках матричной парадигмы, ибо оно само — некая таблица понятий, матрица. Матрица же, как мы говорили, — эссенциалистский концепт. Разумеется, мы не можем эту тройственность принимать априори, мы должны ее реконструировать; и, в свете сказанного, она, вернее всего, не реконструируется, а реконструируется что-то другое, поскольку у нас возникнет динамичная и энергичная форма, каковой матрица не является.

*О.И. Генисаретский.* Вы столь убедительно доказываете, что матрица — эссенциальный подход. Скажите пожалуйста, а мышление серий принципов, разве это не эссенциальный подход? Когда вы перечисляете принципы, разве это не то же самое — это во-первых. Во-вторых, альтернативность, оппозиционность, например, эссенциального и энергичного. Сам по себе факт оппозиции — разве это не основная структурная единица, которую вы так энергично тоже продвинули в сторону матрицы? Короче говоря, что энергичного в принципах и вот в этих оппозициях, т.е. что специфически энергичного вы видите в своей методологической надстройке, потому что на поверхностный взгляд, от которого я не могу отделаться, это есть.....

*С.С. Хоружий.* Я понимаю, что Олег Игоревич чрезвычайно оппозиционен по отношению к высказанным принципам — это явствует уже из того, что он начал меня именовать на вы...

*О.И. Генисаретский.* Не к содержанию их, а к форме.

*С.С. Хоружий.* Для начала, я, безусловно, соглашусь, что форма, в которой я все представил сегодня, отдавала жесткой системностью и тем самым эссенциализмом, который я же разоблачал. Однако ни-

какого противоречия тому, что я утверждал, в использовании такой формы нет. Оно было бы лишь в том случае, если бы я утверждал тотальный энергетизм, вообще исключаящий эссенциальные феномены и дискурсы, отрицающий право их на существование. Но подобного гипер-энергетизма я и не думал утверждать! К примеру, дискурс доказательства или экспозиции некоторого концептуального целого, дискурс развертывания некоторого комплекса идей — отчего такие дискурсы не могут быть организованы жестко и последовательно, эссенциально, хотя бы при этом сама излагаемая концепция была критикой эссенциализма и утверждением энергичности? Доказательство энергичного характера определенных явлений априори вполне может быть проведено в эссенциальной форме; и апостериори именно такие доказательства мы находим в моем докладе.

*О.И. Генисаретский.* Сергей Сергеевич, а как вы к такому промежуточному звену как Гумбольдт относитесь, к различению энергии — эргона и т.д., потому что вроде бы так кажется, что эргон, работа и действие — это некое посредующее звено?

*С.С. Хоружий.* Конечно.

*В.П. Зинченко.* Сергей Сергеевич, у Гумбольдта прямо отчетливо формулируется энергичная проекция человека.

*С.С. Хоружий.* Конечно. С Гумбольдтом мы здесь будем очень-очень по соседству, но с очень существенными оговорками.

*В.П. Зинченко.* Выготский мимо Гумбольдта прошел.

*С.С. Хоружий.* Я думаю, что если бы его работа продлилась, он, безусловно, обратился бы к Гумбольдту. Самые последние его разработки — именно лингвистические разработки. Если бы он продолжил писать «Мышление и речь», то Гумбольдт там бы возник с необходимостью. Я же сегодня могу и должен сказать, что тогда, семь десятилетий назад, какие-то грани еще не были видны — и слава Богу, потому что мы к их видению пришли не от хорошей жизни. Пришли к тому, что необходимо различать энергетизм неоплатонический, кото-

рый целиком уравнивается присутствием эссенциальных начал (явным или неявным), и энергетизм иного рода, который сущностное начало, как я иногда это выражаю математически, отодвигает на бесконечность, в чистую апофатику. И гумбольдтовский энергетизм, как мне представляется, все-таки еще отвечает неоплатонической программе, как и энергетизм, скажем, Кузанского, который у последнего тоже можно найти.

*О.И. Генисаретский.* А разве центр не является предельной границей? Где проходит граница нашей родины с Западом? В Москве. Центр как граница и предел. И тогда центр как точка равновесия — это и есть высший предел. Они же [Гумбольдт и Кузанский — С.Х.] это знали.

*С.С. Хоружий.* Все правильно. Вопрос только в том, что центра нынче нету.

*О.И. Генисаретский.* Они же тоже знали, что центр — везде.

*С.С. Хоружий.* Центра может не быть, а границы не может не быть. Граница и центр — понятия никак не одного уровня! Центр — более частное понятие, с более узкой сферой применимости.

*О.И. Генисаретский.* А вспомните про периферию и центр в средневековье. Везде и нигде. Это как бы чистейшее соединение апофатики вот с этим централизмом.

*С.С. Хоружий.* За этим средневековым дискурсом — контекст христианского платонизма, тоже достаточно узкий, а сегодня и весьма архаичный.

*О.И. Генисаретский.* А здесь не снимается противоречие, вами обозначенное?

*С.С. Хоружий.* Нет-нет, конечно, ничего не снимается. Те пласты опыта, которые находят концептуальное оформление в другом энергетизме, они коренятся совсем в другом, в опытной констатации, что *центр не держится*. The center doesn't hold — речение, что я усиленно привожу в полдюжине своих текстов, потому что оно весьма емко и удобно.

*Н.Н.* Вы сказали, что эссенциальному принципу остается совсем немного места, что он будет отодвигаться на бесконечность. Как вы отнесетесь к предположению, что вот такой в явном виде неучет эссенциальных парадигматических составляющих, он просто приводит к тому, что они оказываются не отрефлектированными, т.е. они неустранимы в принципе. И фактически ваш сегодняшний доклад это и демонстрирует. Не придется ли вам, адресуясь к тем традициям, в которых осуществляются те или иные духовные практики, признать, что у них всех катафатически этот самый эссенциальный момент всегда есть, и он всегда признавался.

*Ю.В. Громыко.* Это не вопрос, а скорее суждение.

*С.С. Хоружий.* Я бы сказал, что это суждение с нажимом, форсированное. И как большинство форсированных суждений, огрубляющее. Во-первых, ни в какой энергийной картине не может предполагаться абсолютное отсутствие сущности. Есть сферы конкретные и обширные, где язык сущностей не только оправдан, но и необходим, и нет никакой целесообразности его менять. Но попросту это не те сферы, где сегодня, говоря пышно, решается судьба человека и мироздания. Это сферы обыденных человеческих стратегий. А все те злоключения эссенциального принципа, которые я описывал, сосредоточиваются, в первую очередь, в области духовных практик, а затем также и в области специфических экстремальных практик современности. Вне этих областей остаются обширнейшие сферы человеческого существования, которые описывались и будут описываться на эссенциальном языке, и для которых описание энергийное было бы чистым изыском, упражнением.

*Ю.В. Громыко.* Сергей Сергеевич, в связи с тем, что говорил Олег Игоревич, у меня в эту же сторону есть несколько параллельных вопросов, они идут в дистинкции некоторой. Первый момент — когда вы говорили про катастрофичность и необходимость не сглаженных, гармоничных описаний, а, наоборот, описаний с усилением момента катастрофичности. Это один момент очень важный. Второй момент — где вы сказали, что, безусловно, энергийность не есть акт. Поскольку реагировать на акт дело тупое, а нужно реагировать на

условия возникновения акта, которые коренятся в этой энергичности. Но вот здесь как раз и возникает, на мой взгляд, самая тонкая грань, которая нас, кажется, возвращает к языку системы совсем с другого конца. Ведь действительно, на это как можно на все посмотреть: энергичность невероятно усиливает процессуальный аспект, характер процессуальности. Хотя с процессуальным аспектом — здесь точно так же необходимо откритиковывать процессуальность, убеждаться, что это не Бергсон. Здесь начинается очень тонкий момент.

*С.С. Хоружий.* Процессуальность, длительность, непрерывность — весь этот букет категорий, он, разумеется, должен пересматриваться.

*Ю.В. Громько.* Будет пересмотрен. Но вот здесь начинается какой очень интересный момент, в том числе и по поводу духовных практик. Ваше понятие границы и ваши очень интересные работы, где вы дали характеристику духовных практик, восточных и неоплатонических, которым потом противопоставили исихазм. У меня лично какое возникло из прочтения этого понимание. Критикуя неоплатонизм, сравнивая его с исихазмом, вы совершенно справедливо утверждаете, что здесь берется всего одна сторона, а именно восхождение к божественному через ум, через мышление — в отличие от исихазма, где есть речь о целостности и где обязательно ставится вопрос об элементе общения, что вы очень последовательно описываете. И если сопоставлять неоплатонизм и исихазм, то в первом случае мы как бы выделяем всего одну функцию и способность, а именно мыслительную, тогда как в исихазме ставится задача об обязательном снятии и переработке всех процессов. Но ведь смотрите, здесь какой интересный момент просто в самой структуре мысли возникает, что в случае с неоплатонизмом мы все равно как бы движемся... Т.е. нам надо сначала опознать, что здесь речь идет об определенном акте одного типа, который отрывается от коммуникации и связан только с мышлением — я буду такими словами говорить. Об уме, а скажем, не об общении. А в случае с исихазмом получается, что...

*С.С. Хоружий.* Общение просто играет разную роль, и само общение тоже очень разное.

*Ю.В. Громыко.* Я согласен. Ведь в этом случае ваша мысль как движется. Вы на самом деле восстанавливаете и проследживаете структуру актов тоже. Мне кажется, здесь возникает вопрос, который для меня связан с тем, что спрашивал Олег Игоревич. Могут быть два совершенно разных пункта. Первый из них тот, что энергетизм — просто некоторая определенная исследовательская стратегия, которая демонстрирует, что энергичная форма описания может быть выделена как совершенно отдельная и противопоставленная всем другим. И может быть другая стратегия, которая заключается в том, что такой способ описания существует, но после того, как мы его отделили, может ставиться задача показать, как он связан с другими типами описания, причем связан, возможно, совсем не гармоничным образом. И тогда у нас возникает очень странный взгляд в том числе и на системную парадигму. Вы начинаете фактически как бы вводить еще один не схватываемый, не берущийся до этого в системной парадигме тип описания, который, конечно, очень существенно ее всю начнет менять и трансформировать. И вот здесь собственно у меня и возникает вопрос: какая исследовательская стратегия вами здесь принимается. Или может быть вообще ортогональная тому, что я говорю?

*С.С. Хоружий.* Нет, отчего же. Я бы в данном случае мог отослать к уже наличной работе. Вот последняя глава Выготского в «Мышлении и речи». Я бы сказал, что там уже и разворачивается практическая работа в стихии принципиально не актов, а того, что я называю ростками актов. У него это показано на примере анализа вербальности — а именно, попросту предъявлено, продемонстрировано наличие богатой стихии, которая является существенно протOVERбальной, доактовой. И следом за ним, надо рассмотреть, как она живет, эта стихия, и какое понятие формы было бы там. Понятие формы было бы абсолютно другое, не гумбольдтианское.

*Ю.В. Громыко.* Но смотрите, какой момент возникает. Мышление и речь. Есть вопрос об их связи, о том, что они имеют разные корни. Дальше мы можем поставить вопрос о языковом мышлении как совершенно другой единице, которая будет отлична и от мышления в чистом виде, и от речи. Можем начать просматривать, каким образом

речевой акт входит в мысль и образует совсем отдельный феномен, и каким образом мысль входит в акт общения и речи, образуя совсем другой феномен. Но если я на все это теперь посмотрю, то я обращу внимание, что я проделываю следующий очень интересный ход: я начинаю мыслить структурными синтезами в разного типа процессах. И с этой точки зрения, генетические моменты акторных отношений, т.е. когда речь рождается из мысли, когда мысль рождается из речи, они действительно будут просто разного типа единицами, которые прослеживаются. Но вот отсюда у меня и возникает вопрос, а именно какой вопрос — что ростки актов, они рождаются в разного типа материи, однако материи в другом смысле. Как мне представляется, энергичный язык требует дальнейшей работы по усложнению самого понимания актов. Возникает вопрос: надо ли отрывать энергичность или нужно одновременно с развитием энергичного языка — чему мы можем поучиться у вас — одновременно усложнять представление о самих акторных структурах. С другой стороны, я сразу себя ловлю на том, что конечно это в какой-то мере — может быть, даже в очень большой — развитие в неоплатоническом направлении, которое характерно и для отца Павла. Почему? Потому что я как бы начинаю двигаться в достаточно сложной системе, где у меня есть и слой энергичный, и слой усложнения актов, и где от простого бинарного различия — речь и мысль — я уже перехожу к сложным структурным единицам, которые все процессуальны, поскольку речевое мышление — это одно, промысленная речь — это другое, и в каждом случае есть своя динамика и своя процессуальность. Здесь собственно и возникает вопрос. Есть две разных стратегии. Одна стратегия — отрывать энергичность и разбираться с ней как с отдельной и принципиально противостоящей (поскольку то, что вы сказали, это вполне бесспорно) вообще европейской парадигме науки, т.е. полностью ее деэссенциализируя. А другая стратегия — это осуществлять сложное параллельное движение: прорабатывая и пытаясь освоить энергичный язык, но при этом принимая, что нужно развивать и усложнять также и рефлексию акторных представлений.

*В.П. Зинченко.* Сергей Сергеевич, можно я дополню, чтобы вам было не два раза отвечать, а один. Отец Павел ведь говорил, что человек

это не факт, а акт. Это уже просто цитата. Я вам по-моему даже давал Алексея Алексеевича Ухтомского. Все-таки человек, имея богословскую степень кандидата, пошел в университет — я имею в виду Ухтомского — чтобы понять анатомию и физиологию человеческого духа. Не тела, не мозга поганого, который, конечно же, не мыслит. И все-таки он нашел единицу человеческого духа. Он сказал, что наряду с органами анатомическими, морфологическими, физиологическими — как хотите — есть органы функциональные, и дал строгое определение этих органов. Функциональный орган есть всякое временное сочетание сил — читайте энергий — способное осуществить определенное достижение. И с этой точки зрения, и вот это вот есть орган, который я построил (*В.П. Зинченко демонстрирует руку*). Д'Артаньян с его шпагой — это тоже функциональный орган. Сергей Сергеевич, который что-то ручкой пишет, — это тоже функциональный орган, здесь построен орган рука-ручка. И я могу сейчас вас даже пригласить, встаньте сюда пожалуйста.

*С.С. Хоружий.* Началась экспериментальная часть.

*В.П. Зинченко.* Закройте глаза. Пожалуйста, слепо выполняйте мои инструкции. Возьмите пожалуйста — хотя вы не курящий — пачку сигарет. Спасибо, отдайте мне обратно. Возьмите, пожалуйста, у меня арбуз. Спасибо. Обнимите меня. Спасибо. Дайте мне по физиономии. Спасибо. Откройте глаза, сядьте.

Ведь это же невероятная коллекция функциональных органов, несчетная, построенная вами при жизни! Но Ухтомский говорил, что эти функциональные органы наблюдаемы лишь в исполнении. Он до всей этой виртуалистики, которой запудрили нам мозги, — это середина 30-х годов — он пишет, что они существуют исключительно виртуально. Они существуют в виде вот этих энергий.

*С.С. Хоружий.* Здесь совсем другой смысл термина виртуальность. В основу виртуалистики, как она сегодня понимается, вошло не это значение.

*В.П. Зинченко.* Я этого значения просто не понимаю. И по сути дела доминанты Ухтомского... Я даже думаю, что он не без влияния Гри-

гория Паламы построил свою теорию доминанты. И слава Богу, что психологи этого не знали, потому что они бы перепугались и не стали бы его цитировать. А так все-таки Леонтьев цитировал, Бернштейн — не очень охотно. Но во всяком случае своего рода энергичная проекция есть. Но все-таки есть — не знаю, назвать ли это эссенциальной парадигмой — как я себе представляю, у нас все-таки есть учебник психологии с ощущениями, восприятиями, или в другой классификации, у нас есть когнитивная психология с этими ящиками в голове, функциональными блоками и т.д. Т.е. анализируя каждый, скажем, блок сканирования в кратковременной памяти или блок опознания в кратковременной памяти, мы же понимаем, что это энергичное образование, но мы его все-таки можем зафиксировать. Мы же не можем в каких-то эйнштейновских терминах выразить это. Так вот, соглашайтесь с вами...

Да, еще одна вещь. Я движениями занимаюсь. И я смотрю, я наблюдаю это в эксперименте. Это же уму непостижимо, когда 5–6 раз в секунду в процессе простого перемещения руки меняется чувствительность: чувствительность к ситуации, чувствительность к своим собственным возможностям, сопоставление, фоновая рефлексия идет — вот это я описываю. У меня словарь такой, я соглашаюсь с вами, но я не могу это все перевести в энергичную терминологию.

И последний вопрос вам. Нам Гегель популярно объясняет, что такое дух. Это не есть нечто абстрактно простое, а есть система движений, различающая себя в моментах. Вот я эту систему движений, различающую себя в моментах с точностью до десятков миллисекунд, изучаю. И вот какой ход к энергичности? Я не случайно вас допрашиваю, допытываюсь у вас, потому что я щедро ссылаюсь на Григория Паламу в вашем изложении, но вот такого хода к психологии, к этой проекции..., я понимаю, что пенфилдовская проекция — мозговой человек — она просто любопытная забавная метафора... А я думаю: а как же все-таки сделать энергичную проекцию, о которой уже много лет думаю после вас, но ничего не получается. Т.е. как связать это с нормальной психологией, хотя психология это не образец науки, она далека еще от образца, но как ее сделать с помощью энергии образцом?

*С.С. Хоружий.* Последняя часть вашего выступления, она говорила не о психологии вообще, а о довольно конкретной предметной сфере психологии, куда априори не ясно, следует ли уж так энергичность втаскивать на аркане. Это, что называется, отнюдь не догма. Антропологическая реальность прежде всего предельно полифонична. Когда я говорил об антропологической границе, уже на этой границе придется выделять три базовые области, которые разнятся настолько, что человек в стратегиях каждой из этих областей — это, собственно, три существа, имеющие между собой чрезвычайно мало общего. И это только граница, я только о ней говорил. А помимо границы существует весь горизонт существования, где существование по определению и протекает. И в частности, в каждой из этих сфер супер-полифонической реальности иным, вообще говоря, оказывается и соотношение энергии и акта — я уже вам отвечаю. Мостить вот эту дистанцию от энергии до акта, вообще говоря, в каждой из этих топик нужно по-своему...

*Ю.В. Громько.* Но мостить нужно?

*С.С. Хоружий.* Конечно, нужно. А проще всего дело в обыденной области, вне-границной, потому что там философская ситуация достаточно изученная, там совершаются события, которые я на своем языке называю обналичивающими, и которые осуществляются в обычной аристотелевской парадигме, когда каждая энергия актуализует-обналичивает определенную сущность, и каждая сущность обладает определенной энергией, она же в данном случае именуется энтелехией.

*Ю.В. Громько.* Сергей Сергеевич, но ведь может оказаться, что в катастрофальных областях или вот при изучении движения, надо будет подтягивать туда акт. Акт-то тоже можно и туда подтягивать. Т.е. если мы начинаем размышлять, что есть энергичный язык и есть язык актов, и как вы сказали очень емко, что можно мостить, то понятно, что действительно в обыденной области можно мостить; но ведь и в катастрофальной...

*С.С. Хоружий.* Вопрос лишь — каким образом, какой ценой, коль ско-

ро стихия актов возникает как некая редукция, как некий принципиально иной уровень...

*Ю.В. Громыко.* Как огрубление. Конечно.

*А.И. Олексенко.* Не могли бы вы подробнее коснуться темы, связанной с методом Сергея Михайловича Эйзенштейна? Там, как я понимаю, возможен тот же ход, который вы проделали, рассматривая метод Выготского.

*С.С. Хоружий.* (перерыв в записи) ... Разработки Эйзенштейна прямо принадлежат ко всей этой проблематике. Разработки киноформы у Эйзенштейна — один из главных массивов имеющегося в истории мысли, в истории культуры энергийного дискурса. В них речь идет принципиально о динамической форме. С Выготским они соприкасаются также и в других отношениях, потому что Эйзенштейн интересовал широчайший спектр вопросов, в том числе, как будто бы и совсем не относящиеся к кино, в частности, лингвистические вопросы. И когда они начинали работать с Выготским, то это была попытка транскрипции кино как языка, на языке языка. Но у Эйзенштейна есть и гораздо более прямолинейные энергийные разработки. Начать с того, что весь его метод — это принципиально энергийный метод: у той динамической формы, о которой этот метод трактует, у киноформы по Эйзенштейну, самые важные предикаты, аспекты, измерения принадлежат специфически энергийной стихии, стихии пред-актов, и в дискурсе актов непередаваемы. Особенно ярко эта энергийная и до-актная природа киноформы выступает в его разработках периода «интеллектуального кинематографа»; но, к сожалению, и эти разработки, и метод в целом не были им достроены.

Важно и тот факт, что для Эйзенштейна само слово «метод» было знаковым, ключевым, обладало некой магической нагрузкой. И оттого это для него было так, что в понятие метода им вкладывался особый смысл, усиленный и насыщенный, — причем именно такой же особый смысл методу придавался и в исихазме, который, напомним, в свою зрелую византийскую эпоху выбрал слово «метод» — просто метод, без всяких эпитетов, уточнений — в качестве собственного са-

моназвания. У Эйзенштейна — как в исихазме, а также и в других духовных практиках — метод мыслился и строился как *органон*, т.е. как полный практико-теоретический канон, который отнюдь не ограничивается техническим, операционно-инструктивным уровнем, а идет до полноты выражения самой природы определенной опытной сферы.

Берется определенная опытная сфера, и метод только тогда метод, когда он совершенный метод, когда он в полноте выражает ее природу — для чего он должен включать немало сторон, не входящих в обычное узкое понимание метода — как *частного* метода, как методики. И по отношению к области динамической формы Эйзенштейн ставил задачу создания именно такого совершенного метода. Эта задача настолько впереди того, что на сегодня сделано в данном направлении, в теории динамической и энергийной формы, что до Эйзенштейна еще очень большая дистанция.

## ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ И СОВРЕМЕННЫХ ПРАКТИКАХ СЕБЯ

### *0. Методологическая прелюда*

Современная культура — телесно ориентированная культура. В программе международного проекта «Тело социальное и сакральное», инициированного одним из ведущих университетов Франции, центральный раздел открывается вопросом: «*Есть ли я мое тело или же у меня есть тело?*» Еще недавно такой вопрос едва ли мог ставиться всерьез, и тезис «Человек есть его тело» звучал как декларация вульгарного — и вполне маргинального в культуре — материализма (если не вспоминать древних стоиков, убежденных в телесности самого бытия как такового). Но сегодня дискурс тела и телесности, телесные практики господствуют на авансцене культуры, и утверждение полноты, достаточности этого дискурса в качестве речи о человеке воспринимается как совершенно возможная научная позиция. Как результат столь возросшего внимания к телесной сфере, сам центральный концепт, тело, приобрел необычайно расширившееся и многомерное семантическое поле, с трудом обозримое множество очень разных значений. Поэтому всякое обсуждение проблем герменевтики телесности сегодня должно начинаться с методологической прелюды: автору следует определить, каким понятием тела намерен он оперировать и какую герменевтику собирается развивать на базе этого понятия. Что касается трактовки тела, то здесь, в первую очередь, нужно указать, какое значение или какой спектр значений предполагается изучать. Если в 60-е годы известная идея о том, что «у короля два тела», была воспринята как научная новация, то ныне считается очевидным, что у всякого смертного множество самых разных тел — сакральные, коллективные, «тело-для-другого», «тело наслаждения» и проч.; здесь же

можно вспомнить и о разнообразных телах, что с древности сопоставлялись человеку в религиозно-мистических культах и учениях — как то, тело литургическое, духовное, «тело воскресения»... «Какое тело? их у нас много», — говорит Ролан Барт. Но все эти обобщенные тела разделяют одно общее свойство: говоря на современном языке, они виртуальны, т.е. не обладают всей полнотой измерений актуальной телесности, и, в частности, им не приписывается полноценной психологической сферы. Меж тем, для нашей темы психологические аспекты крайне существенны — и по этой причине, мы ограничимся в данном тексте исключительно актуальной телесностью, и не будем рассматривать никаких обобщенных тел.

Подобный выбор упрощает герменевтическую ситуацию, однако еще отнюдь не делает ее совсем простой; герменевтика актуальной телесности также может пониматься и строиться очень по-разному. Став на путь герменевтики, мы трактуем телесность и тело человека как текст — и тут же должны задать начальный вопрос: какой знаковой системой порожден этот текст? Вариантов ответа множество, но все они разделяются на две обширные группы:

а) телесные знаки (означающие) имеют субстанциальную, или же именную, в грамматике дискурса, природу;

б) телесные знаки (означающие) имеют энергийно-деятельностную, или же глагольную, в грамматике дискурса, природу.

В первом случае, тело трактуется как «имя», объект, и мы оказываемся в рамках герменевтики и антропологии старого образца, когда значащими, смыслоносными элементами телесности предполагались члены и органы человеческого тела. При этом, герменевтическая модель еще, конечно, не до конца определена, ибо необходимо указать, зафиксировать также и род означаемого. Исторически, здесь были выдвинуты и разрабатывались опять-таки две основные версии:

а1) символическая герменевтика телесности — господствующий тип в культуре средневекового типа;

а2) механистически-телеологическая герменевтика телесности — господствующий тип в культуре Нового Времени и Просвещения.

Оба эти классических типа хорошо известны, и нам нет нужды останавливаться на них. В современной мысли субстанциальная модель герменевтики телесности воспринималась уже как устаревшая и

неадекватная. Решающим рубежом явился, пожалуй, ее капитальный деконструирующий анализ в «Идеях-II» Гуссерля, созданных в 1912–28 и опубликованных в 1952 г.; один из выводов Гуссерля был, в частности, сформулирован Мерло-Понти так: «Тело принадлежит миру вещей только благодаря нечеткости своих границ, оно соприкасается с ним своей периферической сферой»<sup>1</sup>. Научный выбор был сделан определенно в пользу другой модели. В ней означающими могут служить движения, жесты, поведенческие и физиогномические паттерны, перцептивные и любые другие акты, а также начатки актов, едва уловимые побудительные движения и т.д. В качестве общего термина, мы будем называть все эти энергично-деятельностные, «глагольные» телесные знаки *телесными проявлениями* человека.

Герменевтика телесных проявлений также допускает множество версий — прежде всего, в зависимости от выбора сферы означаемого. В крупном, по природе содержаний этой сферы, здесь существует всего один доминирующий выбор: предполагается, что телесные проявления суть «внешние выражения внутренней жизни» человека, понимаемой как жизнь его сознания — так что, в итоге, означаемыми выступают содержания сознания, т.е. психические события и факты, паттерны и закономерности. Естественно, что этот герменевтический постулат, отождествляющий сферу означаемого со сферой психического, принимается, в первую очередь, в психологии — главной области, в рамках которой развивается герменевтика телесности. Выбирая, далее, конкретные виды и классы психических содержаний, различные направления и школы в психологии развивают собственные, весьма различные подходы к этой герменевтике. Т.о., этот постулат открывает довольно широкое концептуальное поле; однако, ограничивая сферу означаемого психическими содержаниями, он все же несет в себе допущение, сужающее общность всего данного направления. Чтобы избежать такого сужения, мы примем более широкую *интегралистскую* позицию: будем полагать, что сферу означаемого для телесных знаков составляет вся область «внутренней жизни» интегрального человека, охватывающая, наряду с психическими содержаниями, внутренние события, паттерны, особенности структуры и деятельности интеллектуальной сферы, а также и самой телесности.

<sup>1</sup> М. Мерло-Понти. Знаки. М., 2001. С. 192.

Заметим, что роль телесного элемента в сфере означаемого достаточно велика; к примеру, в медицинской диагностике, представляющей собой специфический род герменевтики телесности, означаемым для телесных проявлений служит, главным образом, телесное же.

Данная герменевтическая позиция означает, что герменевтический акт, дающий истолкование некоторого телесного знака или (фрагмента) текста, включает в себя определение характера соответствующего означаемого. Для этой цели акт должен осуществляться в единой перспективе, вмещающей всю описанную сферу означаемого в многообразии ее содержаний. Конституция такой герменевтической перспективы подобна конституции субъектной перспективы в феноменологии; и в силу возникающего здесь структурного подобия герменевтического акта и феноменологического интенционального акта, эту интегралистскую, или холистическую герменевтическую позицию можно также называть феноменологической позицией.

### *1. Универсальные элементы герменевтики телесности*

Прежде чем перейти к рассмотрению герменевтики телесности в намеченных видах антропологических практик, стоит выделить общие, универсальные для всей антропологической реальности элементы этой герменевтики. В наиболее важной для нас части, такие элементы порождаются наличием определенного фундаментального предиката телесности и тела, который служит ее специфическим отличием и налагает свою печать на все сферы антропологической реальности. Это отличие телесной стихии с древности видели в ее инертности, косности, «коснодвижности», «неудобопременчивости», в неподатливости и непослушности тела по отношению к внешним воздействиям и, прежде всего, воздействиям воли и разума самого хозяина тела, человека. Надо, однако, уточнить, что имеет в виду эта традиционная характеристика телесности. Отнюдь не только у тела, а и у всякого предмета, наряду с изменчивыми сторонами и свойствами, акцидентиями, выделяют стороны и свойства устойчивые, неподатливые к переменам и воздействиям, сущностные. Телу же, что также всегда признавалось, присуща и немалая пластичность, гибкость, способность к совершенствованию, расширению своих возможностей. Суть же и главный акцент фундаментального предиката телесности — не

метафизические, а антропологические: этот предикат характеризует, прежде всего, отношения уровней антропологической реальности и выражает, прежде всего, неподвластность тела разуму и сознанию — его непослушность и неподатливость не к изменениям вообще, а именно к тем, каких хотел бы или требовал от него разум. За утверждением фундаментального предиката уловима интуиция *неразумности тела*, конфликта телесного и разумного начал — т.е. внутреннего конфликта самой человеческой природы. Ниже мы увидим, что трактовка телесности в духовных практиках углубляет и модифицирует, *онтологически корректирует* эту интуицию, одновременно давая ей отчетливое и заостренное выражение.

Таким образом, действительная специфика телесности — не метафизическая «косность как таковая», но косность антропологическая и относительная: наличие на телесном уровне неких жестких элементов, структур, что сопротивляются не столько изменениям вообще, сколько направленным воздействиям других уровней антропологической реальности. (Соответственно, было бы точнее говорить не о косности, а попросту о наличии собственной, автономной динамики телесного уровня). Нам следует идентифицировать и описать эти жесткие структуры; и такая постановка задачи отчасти выводит нас из русла философии, приближая к областям биологии и теории систем. Структуры жесткости — обширный класс структурных элементов биосистем; они существуют на всех масштабах биологической реальности и связаны с детерминистским характером динамики большинства ведущих биопроцессов и, в конечном итоге, с наличием генетических программ. Однако, затронув наиболее общие свойства биосистем, мы вспоминаем, что, наряду с принципами жесткости, детерминизма, необходимости, в этих системах действуют и прямо противоположные принципы случайности, хаотичности, непредсказуемости. Их действие привносится, прежде всего, двоякими факторами: неустранимостью той или иной доли дефектов, нарушений, сбоев детерминистских биомеханизмов, а также, что не менее важно, зависимостью от окружающей среды с ее всевозможными (в том числе, и катастрофическими) воздействиями, колебаниями условий, ресурсных фондов и т.д. Современная наука в особенности подчеркивает их роль, находя ее столь же значительной, как и роль детерминистских факторов и характеризуя биологическую реальность — живую при-

роду, «Жизнь», — как фактуру, равно формируемую началами Необходимости и Случайности. Для нашей темы следует, однако, учесть, что роль факторов случайности и среды наиболее существенна на крайних полюсах Жизни: в сверхмалом, на генетическом уровне, и в сверхбольшом, в процессах генезиса, эволюции и гибели видов. Проблематика же телесности человека относится к средним уровням, срединному царству Жизни, и можно считать поэтому, что для герменевтики телесности случайные факторы, входящие в фактуру Жизни, не принадлежат к разряду решающих. Соответственно, в качестве универсальной черты этой герменевтики сказываются лишь противоположные им факторы необходимости, жесткости — и мы возвращаемся к задаче их описания. При этом, избрав типом герменевтического дискурса «герменевтику проявлений», мы должны описывать эти факторы — т.е. воплощающие их структуры жесткости — также в терминах антропологических проявлений.

Итак, первая и главная универсальная черта герменевтики телесности такова: тело человека, его телесность, обнаруживают предзаданность, жесткость, которые выражаются в существовании определенных видов антропологических проявлений — проявлений устойчивых, инвариантных, имеющих свои законы и свойства и существенно не меняющихся от окружающих условий и внешних воздействий. Подобные проявления продуцируются всеми уровнями антропологической реальности и, в соответствии с их генезисом, порождающим уровнем, можно выделить следующие основные виды их: генетические — физиологические (и нейрофизиологические) — жизнеобеспечительные (связанные с системами дыхания, питания, выделения) — репродуктивные (сексуальные) — этологические (поведенческие паттерны) — возрастные (включая биологическую смерть). Общим истоком, фундаментальным порождающим фактором всех этих видов и самой конституции телесности, является генетическая программа организма, его Код. По отношению к горизонту (чисто) телесного существования и опыта, Код — за пределами этого горизонта; он выступает Внеположным Истоком и конститутивным действующим началом телесности как таковой.

Наличие Кода — важнейшее специфическое отличие, выделяющее сферу телесных проявлений в общем составе или ансамбле антропологических проявлений. В целом, во всем этом ансамбле роль

интегрирующего начала и управляющей инстанции берет на себя сознание. Однако такую роль ему удастся исполнять лишь до известной степени; и если в сфере психических проявлений интегрирующие и управляющие возможности сознания ограничивает бессознательное, то в сфере соматики, в (суб-)ансамбле телесных проявлений соотношение факторов обратное: здесь именно Код — интегрирующая и управляющая инстанция, тогда как сознание лишь в некоей мере (правда, активно растущей сегодня) составляет конкуренцию власти Кода. За счет Кода, телесность человека, его биология обладает хотя и не безграничной, но весьма значительной автономией от сознания. В частности, Код имплицитно специфическую фактуру соматики, наделяя последнюю внутренней природой системы саморепродуцирующихся автоматов, и он же — что для нашей темы более важно — имплицитно определяет структуру ансамбля телесных проявлений.

Как мы показываем в начальной статье этой книги, для человека в целом, определяющую роль играют его предельные проявления, совокупность которых образует Антропологическую Границу — в свою очередь, состоящую из трех основных областей, топик (онтологической, онтической и виртуальной). Нетрудно видеть, что в ансамбле телесных проявлений также существуют предельные проявления — так что, наряду с Антропологической Границей, можно говорить и о *Соматической Границе* Человека. Она определяется теми же общими предикатами концепта границы, с помощью посредствующих понятий «иног» и размыкания; и понятно, что, прилагаясь к телесному существу, особи, эти понятия определяют уже не Антропологическую Границу, а совсем другой класс проявлений. Для биологической особи ее Код, генетическая программа, предусматривает два различных рода размыкания: в иную особь (репродукция, а в онтологическом дискурсе — (био)трансцендирование), либо вовне, за пределы биосферы (уничтожение особи, биологическая смерть). Соответственно, Соматическая Граница Человека составляется из двух топик — топик репродукции и топик (био)смерти. Именно в них концентрированно выражается суть телесности как агента Кода в человеческом существовании.

Эти выводы весьма значимы для построения герменевтики телесности. Рассматривая и интерпретируя телесность и ее роль в различных антропологических и философских контекстах, мы, в первую

очередь, должны проследить роль Соматической Границы, т.е. топики репродукции и топики смерти. Каждая из этих топик порождает обширную икономию, многомерную сферу имплицуемых ею, примыкающих к ней антропологических проявлений, уже отнюдь не только телесных. В частности, тем или иным образом к ним восходят и все выделенные выше виды проявлений, выражающих «неудобопременчивость», жесткость фактур телесности.

Фундаментальный предикат жесткости, устанавливающий пределы пластичности, трансформируемости телесной конституции человека, есть главное отличие герменевтики телесности от герменевтики других уровней организации человека. Разумеется, он играет решающую роль в сфере собственно телесных практик; но он также имеет значение, косвенное или прямое, и для подавляющего большинства других практик человека. В частности, в духовных практиках его наличие сказывается, как мы увидим, самым глубоким образом. Помимо того, он имплицурует определенное структурирование герменевтики телесности по ее предметному содержанию. Каждый из выделенных выше видов неотменимых телесных проявлений порождает свою частную герменевтику, так что возникают герменевтика питания, сексуальности, жестов и поведения человека и т.д.

Другой фундаментальный предикат телесности — пространственность. Понятно, что наиболее простое описание пространственные свойства получают в субстанциальной парадигме, как свойства тела-объекта; однако их можно вполне адекватно описать и в энергийной парадигме. Здесь пространственные аспекты возникают тем же путем, как в классическом фрейдизме, который наделял влечения четырема характеристиками: источник, объект, цель, сила. В герменевтике телесных проявлений также возможно говорить об энергийном источнике каждого подобного проявления, и такой источник пространствен. Соответственно, каждой совокупности, конфигурации телесных проявлений отвечает некоторая пространственная топика, располагающаяся в физических, пространственных очертаниях тела. Элементами этой топики служат, например, энергийные источники перцептивных актов, локализация которых определяется нейрофизиологией перцептивных модальностей. Весьма пристальное исследование данной топики проводилось в восточных духовных и целительских практиках, и на базе их опыта можно предполагать, что пространственная то-

пики телесных проявлений имеет сетевую структуру: это — топика узлов-энергоцентров в физических контурах тела, между которыми существуют некоторые связи, «каналы». Типичными образцами таких структур являются топики акупунктуры. Входить в эту тему мы, однако, не будем, поскольку ниже нам не потребуется затрагивать предикат пространственности.

Что же касается общих особенностей герменевтики телесности, не связанных с фундаментальными предикатами, то мы отметим здесь всего лишь одну из них: а именно, ближайшую интимную связь этой герменевтики с психической сферой. Занимая центральное, срединное положение в конституции человека, эта сфера не просто связана, но сращена как с телесной, так и с разумной сферами, так что, к примеру, антропологические проявления, генерируемые на нейрофизиологическом уровне, равно являются телесными и психическими. Характер психосоматической связи в известной мере оправдывает вышеупомянутую герменевтическую позицию психологии и психоанализа, которая соотносит телесное и психическое как означающее и означаемое — ибо этот характер, как замечалось с древности, близок к иерархическому подчинению, и психический уровень наделен механизмами, управляющими соматикой. Разумеется, эти управляющие механизмы эксплуатируются едва ли не во всех антропологических практиках, и ниже мы встретим некоторые не совсем обычные примеры этой эксплуатации.

## **2. «Тело — трагический инструмент»: *Герменевтика телесности в духовных традициях***

В нашей трактовке феномена духовной традиции<sup>2</sup>, всякая такая традиция образует единое целое с некоторой духовной практикой. Духовная же практика — холистическая практика себя, со строгой организацией и ступенчатой структурой, выстроенной как последовательная аутотрансформация человека во всем многообразии его энергий, духовных, психических и телесных. Эта ступенчатая аутотрансформация ориентирована к определенной финальной цели данной практики —

---

<sup>2</sup> См., например: С.С. Хоружий. О духовной традиции вообще и о русской в частности // *Он же*. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

но цель эта очень специфична, ибо не лежит в горизонте здешнего бытия и эмпирического опыта человека; она именуется «транс-целью» или же «телосом». В силу мета-эмпирической природы телоса, продвижение к нему есть не только антропологическая, но также и мета-антропологическая стратегия, в которой энергичная аутотрансформация человека выводит его в область, где начинают меняться фундаментальные предикаты способа человеческого существования (область «Антропологической Границы»). При выстраивании пути к телосу, ввиду отсутствия телоса в горизонте эмпирического опыта человека, задачи организации, истолкования и проверки опыта ставятся совершенно по-особому. Их решение принципиально не достижимо в границах лишь индивидуальной практики: такие задачи решаются посредством создания «органона» опыта данной практики, т.е. полного практико-теоретического канона, всецело раскрывающего этот род опыта не просто в его осуществлении, но и в его природе, — и это создание органона, равно как его дальнейшее хранение, трансляция, есть дело некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Это сообщество мы и называем духовной традицией. В таком понимании, духовная традиция — особая личностная среда, где созданы, поддерживаются и транслируются во времени необходимые условия для прохождения духовной практики.

Понятно, что в диаде «духовная традиция — духовная практика», вся проблематика телесности относится к индивидуальному полюсу, практике. На примере исихазма, духовной практики Восточного христианства, общие основания герменевтики духовной практики были разработаны нами — но без систематического внимания к телесным аспектам — в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998). Большой частью, представленный здесь герменевтический каркас приложим и к духовной практике как таковой — к «парадигме духовной практики», реконструированной нами в следующей книге, «О старом и новом» (СПб., 2000). Аналогично, наше изложение ниже будет непосредственно иметь в виду исихастскую практику, однако большинство утверждений будет сохранять справедливость и для произвольной духовной практики. В соответствии с намеченной герменевтической позицией, мы будем считать сферой означающего совокупность всех телесных проявлений человека в осуществляемой им практике, сферой же означаемого — интегральную антропологическую реаль-

ность, опять-таки в ее энергийно-деятельностных, «глагольных» содержаниях (и с некоторыми уточнениями, связанными с мета-антропологическими аспектами практики, см. ниже).

Отправной факт, определяющий ход решения поставленной герменевтической задачи, — *ступенчатое строение* духовной практики. Как сказано выше, путь практики есть последовательное преобразование человеком всего многообразия его собственных энергий — многообразия, которое естественно называть энергийной проекцией, или энергийным образом человека. На опыте найдено, что во всех практиках этот путь членится на отчетливые ступени, каждая из которых характеризуется определенным строением, типом энергийного образа; так что он представляет собой своего рода восхождение по лестнице («Лестница» — главная парадигма духовной практики и название первого трактата с систематическим изложением исихастской практики, в VII в.). «Духовная лестница» ведет от исходного типа энергийного образа, который присущ человеку в обыденной жизни, через ряд промежуточных энергийных конфигураций, — к типу финальному, который отвечает мета-антропологическому телосу практики — актуальной онтологической трансформации человеческого бытия; в исихазме в качестве телоса выступает обожение, *theosis*, трактуемое православным вероучением как совершенное соединение всех энергий человека с энергией Божественной, благодатью, принадлежащей иному бытийному горизонту — Инобытию, Богу.

Число и конкретная номенклатура ступеней «духовной лестницы» не только разнятся для разных практик, но могут расходиться между собой и в разных дескрипциях той же практики. Но есть и существенная универсальная черта: как показывает наш анализ<sup>3</sup>, осуществляемое восхождение к онтологическому претворению можно разбить на три крупных блока, которые мы охарактеризуем с позиций теории систем, по их роли в динамике восхождения:

БЛОК ОТРЫВА —  
БЛОК (ОНТО)ДВИЖИТЕЛЯ —  
БЛОК ТЕЛОСА.

---

<sup>3</sup> См. выше в этой книге текст «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема».

Первый из этих блоков охватывает ступени, на которых происходит становление духовной практики как антропологической стратегии, *альтернативной* обычному порядку существования, отрывающейся от него. Следующий блок — ядро практики, которое должно обеспечить саму возможность восхождения, продвижения от одной ступени к следующей. Блок заключительный — высшие ступени, на которых человек входит в область антропологической границы, и каждая ступень несет уже определяющее влияние инобытийного телоса — влияние, сказывающееся в начатках претворения самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования.

Описанная ступенчатая структура указывает естественную методику герменевтического анализа телесности (а равно и других аспектов духовной практики). Каждая ступень практики — особый тип энергийного образа человека и, в частности, особый тип телесных проявлений; на каждой ступени телесность имеет некий облик, испытывает некие воздействия и несет некие функции: и, вообще говоря, для каждой ступени эти функции, воздействия, облик — иные, новые. Отсюда, проблема герменевтики телесности требует проследить ступенчатый процесс в его телесном содержании, увидев восхождение по «духовной лестнице» как путь тела. Иначе говоря, требуется составить *соматическую карту* лестницы, где было бы последовательно описано соматическое содержание каждой ступени; затем должен быть проделан герменевтический анализ этой карты. (Аналогичную методику мы реализовали в книге «К феноменологии аскезы», представив в конце этой книги *лингвистическую* карту исихастской духовной лестницы). Сейчас мы представим лишь краткий набросок соматической карты, не для отдельных ступеней лестницы, но только для трех ее крупных блоков. При этом, в качестве общего замечания, мы подчеркнем, что важной особенностью духовной практики является уже сама *содержательность* ее соматической карты: многие духовные течения — в том числе, и следующие парадигме восхождения, как неоплатонизм — исключают телесность из своего поля зрения, считая ее целиком непричастной духовным задачам и духовному процессу; но духовная практика, в противоположность этому, пристально и углубленно работает с телесностью. Путь тела в духовной практике — не отсечение, а преобразование, претворение телесности: это — универ-

сальная установка, которая четко выражена в изречении св. Григория Паламы: «Тело вместе с душой проходит духовное поприще».

Начальные ступени духовной практики, носящие название Духовных Врат, в исихазме реализуются как обращение и покаяние; далее следуют ступени, отвечающие искоренению страстей и также включаемые в Блок Отрыва. Как мы не раз указывали (см., напр., текст «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема» в настоящем сборнике), динамика Духовных Врат носит выраженный синергетический характер: чтобы в антропологической реальности началось выстраивание иерархии динамических структур (ступеней «духовной лестницы»), подобно синергетическим процессам в физике, оказывается необходима «раскачка» — радикальное выведение из равновесия, удаление от всей области стабильных режимов. Цель этой начальной стадии — прежде всего, психологическая, заключающаяся в формировании твердой альтернативной установки; но тем не менее, практика и здесь, как на всех своих стадиях, является холистической и включает определенные соматические аспекты. Особенно богата, ярка соматика покаяния. Существует целый репертуар покаянных телесных практик и паттернов, носящих общий характер самонаказания, «самобичевания»: плач, или «дар слезный», особые жесты типа «биения себя в грудь», молитвы в особых телесных позициях и режимах, суровые посты и иные самоограничения, самолишения<sup>4</sup>... В целом, эта покаянная соматика получала большее развитие в восточных монашеских школах, в частности, в Древней Сирии.

Следующий, центральный блок должен создать уникальную динамику духовной практики, способную осуществлять продвижение, восхождение к целостному претворению человека. Это претворение онтологично, изменяет образ бытия человека, и поэтому собственные человеческие энергии, замкнутые в горизонте здешнего бытия, не могут осуществлять его. Ключевая черта уникальной онтологической и мета-антропологической динамики духовной практики в том, что она может осуществляться лишь некоторой такой энергией, которая

---

<sup>4</sup> Отошлем к нашей «Феноменологии аскезы» за демонстрацией принципиального отличия этих методик, порой достигающих настоящей жестокости к себе, от психопатологических явлений, внешне иногда сходных.

действует в антропологической реальности, однако имеет источник внешний — причем *онтологически* внешний, «внеположный» — по отношению к ней, к здешнему бытию как таковому. Этот Внеположный Исток совершающей энергии онтологического претворения отождествляется с телосом данной практики. Дело же человеческих энергий — предоставить энергиям Внеположного Истока возможность действия в человеке: сделать антропологическую реальность (онтологически) разомкнутой, открытой для этих энергий. Это значит, что энергии человека во всей своей целокупности должны действовать не «аналогично» иноисточной и иноприродной энергии Внеположного Истока (что и невозможно), но сообразно, согласно с ней. Все духовные практики тем или иным образом решают эту задачу; искомый же строй согласия, сотрудничества, «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий в исихазме передается древним византийским понятием *синергии*.

Итак, блок онтодвижителя выполняет задачу онтологического размыкания (энергийного) человека, и это задание относится ко всему энергийному образу человека в целом: все многообразие человеческих энергий, телесных, психических и духовных, должно принять устройство единого целого, сообразованного с энергией Внеположного Истока. Аналогичное задание (энергийной) интеграции различных уровней организации человеческого существа в единое и единоуправляемое целое рассматривалось Л.С. Выготским применительно к психологической реальности, и он утверждал, что исполнение задания возможно путем преобразования этой реальности в такую форму, которая соответствует специально введенному им понятию психологической системы: «Человек может привести в систему не только отдельные функции, но и создать единый центр для всей системы... может возникнуть система с единым центром, максимальная собранность человеческого поведения... В самых высших случаях, там, где мы имеем этически наиболее совершенные человеческие личности с наиболее красивой духовной жизнью, мы имеем дело с возникновением такой системы, где всё соотнесено к одному... Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Л.С. Выготский. О психологических системах // Он же. Собр. соч. Т.1. М., 1982. С.131.

Сопоставление с идеями Выготского весьма полезно: задача духовной практики в ее центральном блоке также может рассматриваться как создание «системы с единым центром», но в данном случае эта задача обладает и кардинальными отличиями. Важнейших из них два: во-первых, устрояемая система должна быть не только психологической, но холистической, охватывающей всего человека в его энергийном образе; во-вторых — и это главное — сам центр, интегрирующая инстанция, или же то «одно, с которым соотнесено всё», есть в данном случае не что иное как Внеположный Исток, телос практики, отсутствующий в горизонте существования и опыта человека. Обобщая формулировки Выготского, можно сказать, что в духовной практике формируется «единая холистическая система с инобытийным интегрирующим источником». Именно такое понимание дела практики было с древности присуще сознанию самих духовных традиций, осуществляющих практику; и еще в книге «К феноменологии аскезы» я сближал идею Выготского с концепцией «ума-епископа» св. Григория Паламы (XIV в.). Палама говорил в точности о том, что в духовной практике создается единый координационно-управляющий центр для всего энергийного человека, чрез который «полагаются законы каждой силе души и каждому из членов тела», — дав этому центру имя «ума-епископа» (греч. епископос — надзирающий)<sup>6</sup>.

Как видно уже из приведенных слов Паламы, организация энергийного человека в «единую систему», новое единство, интегрируемое инобытийным центром-телосом, затрагивает также и телесность. То главное, что здесь происходит с нею, можно охарактеризовать как утрату — хотя и не полную, как мы увидим, — отдельности, автономии телесного уровня с его процессами. Создание «единой системы» означает, что при решающем участии интегрирующего центра, возникают многочисленные новые «сцепления и расцепления» (по выражению Паламы) разных уровней человеческого существа — так что все целое обретает единую динамику, в которой осуществляется его разомкнутость к инобытию, синергия — и более уже нельзя вычленить отдельно процесс, совершающийся с телесностью. Формирование такой интегральной, нерасчленимой динамики — своего

<sup>6</sup> См. С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С.117–119.

рода «экватор» практики, с прохождением которого всё более начинают обозначаться претворяющие проявления Внеположного Истока. В исихастской практике такой экватор образует ступень «сведения ума в сердце», суть которой в устойчивом, неразрывном соединении, сцеплении умственных и душевных энергий человека. Лишь вслед за тем происходит интеграция в эту ключевую умственно-душевную конфигурацию также и телесных энергий, что служит явным свидетельством их меньшей «удобопременчивости» и напоминает о фундаментальном предикате «косности» тела.

Высшие ступени духовной практики, образующие ее завершающий блок, отвечают приближению к антропологической границе. Антропологические проявления приобретают предельный характер, выражают начатки фундаментальной трансформации человеческого существа, и, в отличие от предшествующих блоков, телесные проявления играют здесь ведущую роль: именно они служат верными знаками таких начатков. По свидетельствам опыта, эти знаки обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей человека. Это достаточно понятно: формирование синергийного устройства человеческих энергий естественно трактовать именно в перцептивных терминах, как переориентацию восприятий человека от «дольного» к «горнему», от здешнего, эмпирического — к мета-эмпирическому, инобытийному, или, иными словами, как развитие новой, мета-антропологической перцептивной модальности — способности воспринимать энергии Внеположного Истока, быть «прозрачным для благодати», по аскетической формуле. При этом, ввиду глобальности, холистичности синергийного устройства энергий, прежние способности восприятия должны сообразовываться с новой «синергийной перцептивностью», подчиняясь ей или вбираясь в нее.

Трансформация перцептивной сферы и формирование некоторых новых перцепций на высших стадиях мистического опыта — феномены, зафиксированные в опыте многих духовных школ и традиций. В исихастской практике они носят название «отверзания чувств», а возникающие новые перцепции именуется «умными чувствами». Именно «умными чувствами» совершается достигаемое, по свидетельствам подвижников, на высших ступенях исихастской аскезы, созерцание Фаворского Света — света, осиявшего апостолов в событии

Христова Преображения на Фаворе. Фонд мировых свидетельств об альтернативной перцептивной модальности весьма богат и если противоречив, то скорей в деталях; сам же характер феномена рисуется довольно ясно и однозначно. Во вторичных описаниях мистического опыта его высшую ступень весьма часто характеризуют как экстатическое (сверхприродное. etc.) созерцание, но эта обычная характеристика неточна. Внимательное обращение к первоисточникам говорит, что характер новой перцепции более адекватно передают два термина древней мистики, *синэстезис* и *панэстезис*. Здесь первый термин означает, что новая перцепция может рассматриваться как синтез, соединение воедино всех прежних, «ветхих». Второй же означает, что этой единой перцепции уже не отвечает никакого выделенного перцептивного органа, ибо на вершине духовной практики способность восприятия обретает все тело человека: как выражаются тексты свидетельств, человек «становится весь — оком».

Наше описание двух высших блоков практики может подтолкнуть к выводу, что телесность человека, пройдя в блоке движителя интеграцию в единую мета-антропологическую динамику практики и достигая в блоке телоса отверзания чувств, актуальных начатков фундаментального претворения, полностью и окончательно включается в парадигму духовной практики. Но такой вывод был бы преждевременным и неверным. Недаром в разделе 1 мы подробно обсуждали фундаментальный предикат «косности» тела: в своей основе он не претерпел изменений и продолжает быть действующим фактором; *духовная практика не снимает Соматической Границы Человека*, хотя она способна в той или иной мере модифицировать и трансформировать ее проявления. Легко заметить, что на всем протяжении пути практики телесность оставалась наиболее «неудобопременчива». Уже на стадии Духовных Врат происходит претворение эмоций и ценностей, делающее возможным выбор альтернативной антропологической стратегии; но лишь в блоке телоса, в феномене отверзания чувств, начинаются первые подлинные эффекты претворения телесности. Безусловно, блок отрыва, блок движителя имеют свой соматический аспект, на их ступенях развиваются, как мы видели, особые соматические паттерны, механизмы — но все они не являются альтернативными к прежней соматике человека, а согласуются с ней, со

всеми ее «структурами жесткости». Соматический аспект этих блоков надо рассматривать как раскрытие некоторых новых возможностей и ресурсов соматики. Такое раскрытие продвигает направленную трансформацию телесности человека заведомо далее того, куда можно достичь обычной телесной практикой, тренингом. Но здесь еще отнюдь не достигается ее фундаментальное претворение.

Подобного претворения и не будет достигнуто; в границах человеческой жизни останутся лишь его предвестья, начатки. Духовная практика ориентирована к инобытию, однако фундаментальный предикат телесности — прямо связанный с фундаментальным предикатом конечности здешнего бытия — лишь в малой мере, в частных отдельных проявлениях, совместим с этой ориентацией. С вхождением в предельную сферу человеческого существования, действие данного предиката начинает расходиться радикально с парадигмой духовной практики — и последнее слово остается за ним. На пути к достижению Антропологической Границы встает Соматическая Граница — и духовная практика, как уже подчеркнуто, не снимает ее. Управлять телесностью человека продолжает его генетика: Код; и финалом духовного восхождения становится трагический конфликт. На высших и решающих ступенях духовной практики, генетическая программа — программа тела — выступает контр-программой к пути практики, и вместо достижения телоса совершается исполнение Кода: смерть. «Тело — трагический инструмент», — сказал митрополит Иоанн Зезюлас, православный богослов наших дней.

Однако духовная традиция, хранящая практику, включает в свой духовный фонд и речь о «последних вещах», эсхатологию. Это уже не речь опыта, и мы не входим здесь в ее обсуждение. Напомним только: эсхатологический дискурс утверждает, что «последнее слово» телесности — в конечном итоге, лишь предпоследнее; и, как говорит Новый Завет, в эсхатологическом измерении «последний враг покорится — смерть». Трагическому конфликту тела и телоса парадигма Спасения сопоставляет эсхатологический (мета-эмпирический) катарсис.

Для нашей темы существенно, что эта краеугольная парадигма христианства говорит нечто и о судьбе телесности: она включает в себя вероучительное положение о *воскресении во плоти*. Это знаме-

нитое положение — одно из главных отличий христианства в широком спектре позднеантичных религиозных течений и доктрин, идущее вразрез с магистральным дуалистическим руслом, где тело, резко противопоставляемое духу, третируется как лишенное всякой ценности. Подобные положения имеют свою специфическую герменевтику, и «воскресение во плоти» нельзя, разумеется, трактовать прямолинейным образом, будь то в эмпирическом или любом рациональном дискурсе. Тем не менее, тема телесности в эсхатологической перспективе присутствовала, хотя и скупым пунктиром, в христианской мистике, а в Новое время также и в русской религиозной философии, которой, как неоднократно отмечалось<sup>7</sup>, присуща тяга к своеобразному «религиозному материализму».

Н.Ф. Федоровым в его учении об «общем деле» было предложено широко известное решение темы, лишенное малейшей культуры и гигиены мысли: путающее и сливающее меж собой заведомо несоединимые дискурсы, естественнонаучный, догматический и мистический. При всей несостоятельности по существу, построения Федорова привлекали многими побочными чертами, найдя немало последователей и поклонников. Более основательные попытки базировались на присутствующей в классической патристике (главным образом, у Григория Нисского в трактате «О душе и воскресении», но также и у ряда других авторов, а позднее в философии Скота Эригены) идее «меченых частиц», согласно которой любая частица тела несет печать не только тела как целого, но и цельного человека, духовно-телесной тварной личности — а потому такие частицы, после смертного распада тела и пребывания в рассеянии, априори могут быть собраны снова, и возможно, в некоем ином образе, усовершенном или преображенном. За обсуждением этих попыток, принадлежащих Флоренскому и Карсавину, я снова отошлю к своей книге<sup>8</sup>, отметив здесь только две детали. Во-первых, как указанные попытки, так и всплеск интереса к учению Федорова (у ряда философов, в евразийстве и др.) имели место в 20-х годах XX в., и есть все основания видеть здесь связь с «воз-

<sup>7</sup> См., напр., С.С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Сс.76, 175 и др.

<sup>8</sup> Там же. С.175–176 и др.

духом эпохи», царившей идейной атмосферой. Волевой порыв, явно все же присутствовавший в русском большевизме двадцатых годов, своим максималистским активизмом, отрицающим все непреодолимые барьеры, включая власть времени и пространства, был хотя бы отчасти созвучен мистике «религиозного материализма»; и оба русла, столь антагонистичные в других отношениях, прямо встречались между собой в творчестве Андрея Платонова, Валериана Муравьева, и не только их... Во-вторых же, мысль св. Григория об отпечатке целого, хранящемся в любой телесной частице, сегодня никак не может считаться абсурдной. Современные ДНК-экспертизы останков давно усопших людей успешно содействуют идентификации личности — и не служат ли, тем самым, они своеобразным оправданием древней мистической интуиции о «частицах тела, меченых личностью»?

Заметим, наконец, что мы оставили пока в стороне отношения духовной практики с другой областью Соматической Границы, топикой репродукции. Так поступает, однако, и сама духовная практика: с первых же шагов своего развития все духовные практики обнаруживают, что прохождение их пути если не прямо требует, то, во всяком случае, осуществляется гораздо легче, успешней, если проявления топики репродукции оставлены в стороне, исключены — говоря проще, если адепт практики избирает сексуальное воздержание. Так складывается тесная связь духовных практик с институтом монашества. Однако эта тесная связь все же остается только благоприятствующим, но не необходимым условием практики — так неизменно утверждают ее учителя. Тем самым, в этой своей части Соматическая Граница Человека не служит неодолимым барьером для достижения Антропологической Границы.

Такой вывод отнюдь не исчерпывает, однако, всей проблематики отношений духовной практики с топикой репродукции. Антропологические проявления из этой топики связаны с действием либидо, и отсюда — с паттернами бессознательного; последние же в контексте духовной практики выступают как препятствия на пути восхождения, «страсти». Страсти же, индуцируемые половым влечением, «половой любовью», их роль в религиозной психологии, их соотношение с устремлением человека к Богу, а также с началом любви, утверждаемым в христианстве в качестве принципа бытия Божия (пресловутая

тема «любви земной и небесной») и т.д. и т.п. — всё это составляет традиционную тематику необозримой религиозной и отчасти научной литературы. Выделение из всей крайне разнородной области религиозной психологии ее аутентичного ядра, принадлежащего парадигме духовной практики, открывает свежий подход к этой старинной, почти безнадежно запутанной тематике. Но обсуждение этого подхода — уже за рамками темы о телесности человека.

### **3. Тело и притяжение предела:**

#### ***Герменевтика телесности в современных практиках себя***

В обширной тематике этого раздела мы вынуждены, по обстоятельствам, ограничиться лишь беглыми замечаниями. Прежде всего, требуется раскрыть заголовок: что такое «современные практики себя»? какой именно круг практик мы желаем рассматривать? В любую эпоху, полный репертуар антропологических практик, в том числе, и таких, которые следом за М.Фуко именуются сегодня «практиками себя», велик и столь разнороден, что какой-либо совместный анализ их всех явно непродуктивен, если вообще не бессодержателен. Поэтому сразу оговорим, что мы оставляем в стороне весь *непременный* репертуар, все те виды практик себя, что всегда сопутствуют человеку как элемент фактуры его полноценного существования (как, скажем, традиционные формы и виды телесных практик, художественных практик и т.п.). Под «современными практиками себя» мы понимаем если и не обязательно новые, новоявленные практики наших дней, то, во всяком случае, актуальные, симптоматичные, признаваемые характерными для сегодняшней антропологической ситуации. Их круг, таким образом, определяется этой ситуацией, и мы бегло очертим его, опираясь на принятые и общеизвестные представления о последней — на тот образ ее, который все мы получаем из каждодневных известий.

Известия, что мы ежедневно читаем и слышим, говорят многое о человеке. Они рисуют картину какого-то развернувшегося и неудержимого потока антропологических инноваций — новых явлений, практик, несущих глубокие, часто радикальные изменения с человеком. Сегодня в их сфере уже и сам Код Человека, генетическая программа. Неуклонно расширяющиеся и углубляющиеся генетические

эксперименты могут затронуть в своих последствиях решительно все стороны и области человеческой телесности; эксперименты с клонированием рискуют болезненно задеть структуры идентичности человека; и, вообще говоря, здесь могут оказаться затронуты и все прочие измерения и аспекты антропологической реальности, вплоть до самой конституции человеческого существа. Сюда же примыкают гендерные эксперименты и революции, бурный рост как численности, так и активности, заметности секс-меньшинств. Вкупе весь этот круг явлений способен изменить сами базовые структуры и механизмы биологии человека — его генетической конституции и репродуктивной сферы; эти явления колеблют то, что мы в Разделе 1 назвали фундаментальным предикатом телесности. Далее, большое внимание к себе привлекает все разрастающаяся категория практик трансгрессии. Характерной чертой современного человека оказывается навязчивая, неудержимая тяга к преступанию любого запрета, каким бы он ни был и откуда бы ни происходил — и никакая этика, никакие заповеди, не говоря уж о простых законах и нормах, не останавливают этой тяги. Затем следует обширная и популярная сфера экстремальных психопрактик и телесных практик. В числе первых — разнообразные эксперименты с расширением и изменением сознания: богатая «кислотная» жизнь современного человека, методики пробуждения пренатальной памяти и проч. В числе вторых — пирсинг, боди-арт, татуаж, почти уже необозримое множество практик актуального искусства, сегодня сделавших тело, пожалуй, главным своим материалом. Примеров здесь изобилие: германский и английский брутальный неонатурализм в акционном и театральном искусстве («новая телесность» Хольгера Линка, «документальный анатомический театр» Макса Шумахера и проч.), отечественные Кулик, Бренер, «Нецезиудик», многие проекты «Медгерменевтики», а также и армия эпигонов всех названных. И наконец — последнее, но никак не самое маловажное: область виртуальных практик, которая расширяется быстрее всех прочих и может стать вскоре основной областью обитания современного человека.

Этот обзор не претендует на полноту, но он уже достаточно выразителен. Ясно, что с человеком, действительно, совершаются неожиданные и радикальные — и при этом, какие-то пестрые, разнообразные по характеру — изменения, он стал предметом некоей непонятной,

но интенсивной и революционной динамики, которая, весьма похоже, может затронуть весь диапазон уровней его существа, от духовного мира до генетической (под)основы. Понимания этой динамики и всей очерченной панорамы нельзя достичь в рамках классической европейской антропологии с ее постулатом неизменной сущности человека, ее концептами индивида и субъекта (субъекта гносеологического, этического, правового...) — ибо вполне очевидно, что мир человека в описанных практиках — за гранью представлений этой антропологии. Поэтому мы попробуем продвинуться к пониманию иначе.

Наш обзор характерных антропологических явлений позволяет заметить нечто общее между ними, некое общее качество, которое можно определить как их *предельный* характер: при всей их разнообразности, всех различиях, всё это — экстремальные, пограничные явления и практики, выводящие человека к границам его возможностей, доступного ему опыта. Для характеристики этой области антропологического опыта — в психологии, в актуальном искусстве такой опыт часто называют «пограничным опытом» — мы ввели уже не раз упомянутое понятие *Антропологической Границы*<sup>9</sup>, определив эту границу в энергийно-деятельностном дискурсе, как совокупность всех, всевозможных предельных проявлений человека. Выше это понятие возникало у нас при обсуждении духовных практик: мы говорили, что к Антропологической Границе принадлежат антропологические проявления, отвечающие высшим ступеням практики и отмеченные определяющим влиянием ее мета-антропологического, инобытийного телоса. Мы также указывали, что в таких проявлениях выражается *энергийная разомкнутость* человека — разомкнутость конфигурации всех его энергий по отношению к инобытийному телосу, выступающему как Внеположный Исток энергий, формирующих ступени практики. Сейчас же мы сталкиваемся с проявлениями, которые также носят предельный характер, однако уже не связаны с духовными практиками и устремлением к инобытию. Нам нужно понять природу и свойства таких проявлений, которые, очевидно, также принадлежат Антропологической Границе, но образуют уже некоторые иные ее ча-

---

<sup>9</sup> См. прежде всего начальный текст этой книги, «Человек: Существо, тройко размыкающее себя».

сти, отличные от области духовных практик (мы называем эти части границы ее ареалами, или топиками).

Для этой цели мы замечаем, что общей чертой всех предельных проявлений как таковых служит их связь с отношением человека к тому, что для него выступает как «иное» ему, внеположное горизонту его существования. В предельных проявлениях он вступает в такое отношение, завязывает его — что то же, он *размыкает свои энергии* навстречу иному. И вывод отсюда тот, что вышеуказанное понятие разомкнутости не ограничено сферой духовных практик, но имеет более широкий смысл, характеризуя все предельные проявления как таковые. Анализ показывает<sup>9</sup>, что всё многообразие предельных проявлений, т.е. Антропологическая Граница, характеризуется через фундаментальную концепцию размыкания и разомкнутости энергийного человека<sup>10</sup>, причем строение этого многообразия определяется существующими способами или парадигмами размыкания. В духовных практиках реализуется размыкание энергийного человека к инобытию, т.е. онтологическое размыкание. Но человек может определить как свое иное также и иное своему сознанию — *бессознательное*. Соответственно, для него возможны и энергийные конфигурации, которые разомкнуты, открыты для действия энергий бессознательного, и последнее выступает здесь как Внеположный Исток энергий, структурно аналогичный телосу духовной практики, однако уже не инобытийный: иной не онтологически, а только онтически. Предельные проявления, в которых выражена разомкнутость энергий человека к бессознательному, образуют особую топикку Антропологической Границы, наряду с топикой духовных практик; и эти две топикки представляют собой, соответственно, границу онтическую и онтологическую. Помимо них, существует всего лишь один способ размыкания и отвечающий ему ареал Границы. В этом последнем способе человек разомкнут в несколько другом смысле: в том, что его проявления не достигают полной актуализации и принадлежит виртуальной реальности. Размыкание энергийного человека к виртуальной реальности

---

<sup>10</sup> Понятие размыкания, *das Erschliessen*, вводит также Хайдеггер в «Бытии и времени», и в нашем употреблении этого понятия есть некоторая близость к хайдеггеровской аналитике *Dasein*, образа бытия человека.

порождает ареал, или же топику виртуальных практик, отвечающие которым проявления характеризуются специфической неполнотой актуализации, недоовоплощенностью. Наконец, строение Антропологической Границы довершают смешанные, или «гибридные» топики: такие, в которых антропологические проявления сочетают свойства различных основных, чистых видов — проявлений, принадлежащих онтологической, онтической и виртуальной топикам.

Давая единое описание всех предельных проявлений человека, концепция Антропологической Границы позволяет систематизировать и новые явления, «современные практики себя», охарактеризовать их природу — и благодаря этому, может быть, приблизиться к пониманию новой антропологической динамики со многими ее тревожными, кризисно-катастрофическими чертами. Обозревая панораму новых явлений в свете этой концепции, мы констатируем, прежде всего, присутствие в ней явлений, отвечающих решительно всем областям, топикам Границы — как трем основным топикам, так и всем их гибридным сочетаниям (если учесть, что духовные практики тоже активно присутствуют в современности и не включены в нашу панораму лишь оттого, что были уже рассмотрены отдельно). Присутствие проявлений из основных топик непосредственно очевидно; что же касается гибридных топик, ограничимся лишь одним примером: психоделические и прочие «кислотные» практики могут квалифицироваться как разного рода недоовоплощения, имитации, инсценировки духовной практики, что отвечает гибридной топике, сочетающей топика онтологическую и виртуальную (более подробное обсуждение гибридных топик см. текст «Человек: существо, трояко размыкающее себя»).

Эта констатация очень многозначительна: она-то и включает в себе ключевую особенность антропологической ситуации. Заметим, прежде всего, принципиальную новизну обнаруженной черты. В отношениях человека с его границей прежде никогда не было особого плюрализма: всегда был налицо доминирующий (обычно даже предписываемый) род этих отношений, доминирующая топика границы. На протяжении многих веков религиозной культуры, это стабильно была онтологическая топика; затем в секуляризованных обществах отношения с границей на некоторый период почти исчезли, перестали быть актуальны (начиная с Ренессанса, человек осмысливал

себя как существенно безграничное сущее); затем некое время в западных обществах антропологические установки задавал психоанализ — преобладала топика бессознательного. Далее, уже в новейшую эпоху возникла виртуальная топика, ранее практически неизвестная. К лидерству теперь продвигается она, но нельзя не заметить, что эта очередная смена доминирующей топики Границы на сей раз происходит по-новому, как никогда не бывало прежде. Бурное развитие виртуальных практик не сопровождается вытеснением других предельных стратегий и паттернов — скорее наоборот, параллельно с ним происходит активизация и всех прочих видов предельных проявлений: и паттернов бессознательного (к ним принадлежат, в частности, практики трансгрессии), и духовных практик, и имитаций, симулякров духовных практик, отвечающих гибридным топикам. (Основная причина этого очевидна: виртуальные практики, все виртуальные явления не вполне самостоятельны в своем существовании, они используют формы актуальных явлений и потому зависят от них, отсылают к ним). Антропологическая ситуация, что складывается в итоге, также нова и необычна. Как мы выше уже заметили, она представляет собой одновременное присутствие — столкновение, смешение, взаимное наложение — предельных проявлений из всех областей, топик Антропологической Границы. Мы называем это *катавасией топик* — где термин «катавасия» может пониматься и в обычном разговорном смысле, и в изначальном литургическом значении, как общее схождение (чреватое хаосом) всех клиросов среди храма.

Исследование феномена «катавасии топик» в его сути и следствиях — масштабная и многосторонняя проблема. Сейчас мы отметим лишь две особенности, важные для нашей темы. Во-первых, феномен означает, что отношения человека с собственной границей приобрели характер усиленной и вместе с тем неразборчивой тяги к границе. Приемлется и реализуется всякая и любая предельная стратегия — и это значит, что целью и ценностью стала сама как таковая предельность антропологического опыта, независимо от ее рода и характера. И если становится безразлично или почти безразлично, какого же именно предела сумеет достигнуть человек — Богообщения, безумия, погружения в виртуал или какой-то смеси всего этого — то неизбежно, всё больше места в его практиках находят импровизации, попытки

форсированного прорыва куда-то, куда-нибудь... Всеядная жажда предела, одержимость пределом как таковым становится визитной карточкой современного человека. Во-вторых, необходимо учесть, что именно отношения человека с его границей формируют, конституируют его идентичность, и разным топикам Антропологической Границы соответствуют радикально различные модели идентичности человека. Отсюда — столь же прямой, сколь и тревожный вывод: «катавасия топик» порождает и «катавасию идентичностей» — смешение, спутывание различных структур идентичности и, как неизбежное следствие, разрушение этих структур, *кризис идентичности*. Психологам хорошо известно, что следствия такого кризиса охватывают глобальный диапазон: кризис идентичности может повлечь за собой распадные явления в любой из сфер антропологической реальности.

Нам же пора вернуться к сфере телесности, нашей главной теме. Вообще говоря, герменевтический анализ рассматриваемых современных практик должен строиться так же, как строился подобный анализ духовной практики в разделе 2: то есть, путем составления «соматической карты» для каждого типа практик. Оставляя этот путь в стороне, до более подробных исследований, мы ограничимся сейчас лишь тем, что кратко обсудим телесный аспект антропологической ситуации в целом — ситуации перехода в виртуальную топикку, представляющую собой «катавасию» всех топик (виртуализованных).

Прежде всего, надо вновь подчеркнуть сказанное в начале: тело сегодня оказывается в центре этой ситуации, на авансцене; и в свете фундаментального предиката «косности» тела, эта его новоявленная центральная роль — яркое доказательство радикальности происходящих антропологических и, в частности, соматических, изменений. Впрочем, эта радикальность сегодня видна и без доказательств, из самих явлений, хотя бы таких как генные эксперименты и телесные практики в актуальном искусстве. Увидеть же характер и смысл этих радикальных изменений нам помогут введенные общие понятия.

Можно согласиться, во-первых, что в сфере телесности проявляется та же всеядная жажда предельного опыта, что сопутствует «катавасии топик»; и больше того, именно здесь она, может быть, проявляется наиболее выпукло и ярко. Предельный, экстремальный телесный опыт крайне разнообразен, и мы не будем пытаться анализировать его

или хотя бы указать его главные формы. Но важно подчеркнуть, что среди них налицо уже и такие, которые достигают максимума возможной радикальности и глубины: согласно нашим определениям, это суть практики, которые входят в область Соматической Границы и в которых испытуются, пробуются на разрушение сами фундаментальные предикаты телесности, «структуры жесткости». Топики Соматической Границы — топика репродукции и топика (био)смерти — суть базовые проявления Кода Человека. Новые практики уже активно затрагивают эти базовые проявления и при этом, как нетрудно убедиться, они покамест носят по преимуществу характер новаций-импровизаций, произвольных и плохо контролируемых изменений всего того, что поддается изменению. Больше того — как уже, пожалуй, неотвратимо, предмет предельных практик станет и сам Код. И если такие практики сохраняют их нынешний характер незрелых импровизаций — последствия могут превзойти всякое воображение.

Далее, что не менее важно, на сфере телесности отражается и сопутствующий катавасии топик кризис идентичности. Многообразные следствия такого кризиса характеризуются двумя типичными чертами: в них проявляются тенденции дезориентации и тенденции распада. Обе эти тенденции вкупе и определяют суть того, что сегодня происходит с телесностью человека. Дезориентация человека имеет, в терминах нашей темы, герменевтический смысл, она значит кризис истолковательной, означающей способности человека. И в сфере телесности она, соответственно, означает, что с разрушением структур идентичности наступает и утрата человеком той *имманентной герменевтики телесности*, которая непременно входила в эти структуры (хотя могла оставаться неартикулируемой, интуитивной). Человек перестает знать, что значит его тело, у него исчезает ранее бывший твердый способ означивания, истолкования своего тела. Импульс, который у него рождается при этом, сливается с действием другой, распадной тенденции. Он стремится открыть заново, что же значит его тело — и очевидный путь к этому обретается в разъятии, разложении тела: в том же распаде, к которому его также и независимо толкает кризис идентичности.

Как можно полагать, здесь мы добрались до сути дела. Разложение телесности, рождаемое кризисом идентичности — который, в

свою очередь, рождается из «катавасии топик» Антропологической Границы: таково наше прочтение судьбы телесности в современных практиках себя. Главный смысл этого прочтения — в прослеживании корней, в попытке объяснения природы явления и отыскания для него адекватного философского и антропологического контекста. Сама же формула, содержащая наш диагноз ситуации, отнюдь не нова и не должна быть новой: идущие процессы имеют своих зорких наблюдателей (главным образом, в искусстве и арт-критике и куда меньше, увы, в науке), которые уже не раз применяли эту формулу для выражения сути происходящего. Идет интенсивное разъятие телесности — научно-аналитическое, эстетическое, в поиске идентичности, просто «из интереса»... в своей всеядной жажде предела человек словно решает провести тело через все мытарства, все предельные испытания. Каким оно выйдет из испытаний? Формула и для этого готова давно: *новая телесность*, как названа, в частности, радикальная программа берлинца Хольгера Линка. Но оргия разъятия еще не достигла апогея, и облик новой телесности пока далек и туманен. Лишь за одно можно поручиться: путь современных мытарств телесности не следует доброй древней модели странствия-возврата (синтеза, эпистрофэ, одиссеи...) — и в его финале нас не встречают божественные тела Венеры и Аполлона. Перед нами открытая тема о неведомой спонтанной динамике современной соматики. Наука сегодня не только еще не поняла ее движущие силы, но даже не разглядела пока ее основные черты.

## **АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ И СТРАТЕГИИ В КУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКЕ СОВРЕМЕННОСТИ**

**1.** Культурная ситуация современного мира давно уже являет собой картину крайней диверсификации и пестроты. Культурный процесс разворачивается как художественный и эстетический поиск в открытом и безграничном пространстве, лишенный универсальных ориентиров и вех, не имеющий отчетливо выраженного магистрального русла, неэфемерных ведущих направлений, основательных объединяющих концепций. С тех пор как эстетика стала неклассической, отказавшись от концепта Прекрасного как верховного конституирующего принципа всей сферы художественной активности Человека, никакой замены или альтернативы этому концепту не появилось, и художественная сфера сегодня конституируется лишь как многообразие «практик», границы которого не определяются никакими внятыми критериями. Неудивительно, что в подобных концептуальных обстоятельствах речь о культурном процессе и культурной динамике, ее ведущих тенденциях, движущих факторах становилась на львиную долю эмпирической, сосредоточенной на внешних особенностях. На первом плане оказывается роль социоисторической динамики, процессов глобализации, прямо связанных с ними явлений мультикультурализма; усиленно также акцентируется, исследуется рост влияния рыночных механизмов, массовой культуры, и т.п. Нельзя отрицать важности всех этих процессов и факторов; и однако самым существенным, главным остается, несомненно, задача раскрытия внутренней, имманентной природы культурной и художественной активности Человека в столь изменившуюся эпоху.

Сегодня эта задача далека еще от решения, но все же возможно сделать некоторые частичные выводы, уловить некоторые черты эстетики будущего. Во-первых, новое понимание окончательно отказывается искать природу и корни рассматриваемой сферы активности Че-

ловека на старых путях, в каких-либо отвлеченных принципах, типа прежних начал Прекрасного и Возвышенного; оно нащупывается и строится в ином дискурсе, не эссенциальном, а деятельностном, оперативном. И отсюда — во-вторых — нить ведет к следующей важной особенности. Коль скоро практики, составляющие рассматриваемую сферу, не возводятся, говоря по Вл.Соловьеву, к неким «отвлеченным началам», — остается лишь возводить их — к их совершителям и участникам, действующим лицам художественного акта и художественной деятельности. Иными словами, теоретический поиск должен направляться в область *антропологических* аспектов и измерений художественного и культурного творчества. В этом случае он сохраняет еще возможность раскрытия внутренней природы эстетико-культурной сферы; если же ограничиться лишь социальными, историческими, экономическими и т.п. измерениями, анализ будет неизбежно оставаться редуccionистским и поверхностным.

Именно в этом, антропологическом направлении ориентированы наиболее глубокие попытки концептуализации современного эстетического опыта. У истоков этой антропологической тенденции стоят великие практики современного искусства, Джойс и Эйзенштейн, согласно утверждавшие сутью и целью художественного акта достижение определенное, точно рассчитанное воздействие на человека — то есть достижение существенно антропологического результата; и ставившие во главу угла работу с восприятием, с перцептивными модальностями антропологического опыта. В последующем эта работа с восприятиями еще более выдвигается в центр как художественных практик, так и эстетических разработок; ее, в частности, полагает в свою основу рецептивная эстетика, которую можно понимать не только как конкретное течение, связанное с именем Х.-Р. Юсса, но и как обозначение общего подхода, противопоставляемого прежней нормативной эстетике как «процептивной». И нельзя не отметить, что подобная антропологическая направленность полностью согласуется с ведущей тенденцией развития во всей сфере гуманитарного знания. Главной чертой этого развития является *антропологический поворот*: постепенное, но неуклонное продвижение к переводу всей данной сферы в антропологически фундированную эпистему. Этот процесс глубинной эпистемологической перестройки стимулирует-

ся и направляется как внутринаучными факторами, так и ситуацией глобальной реальности современного мира, где также имеет место антропологический поворот: здесь он означает, что решающая роль в глобальной динамике переходит к динамике антропологической, к происходящему с человеком.

2. В настоящем тексте мы опишем еще один из возможных путей антропологической трактовки художественных и культурных явлений. Он возникает в рамках *синергической антропологии* — нового подхода к феномену Человека, который учитывает как исходную данность негативные вердикты современной мысли о необходимости преодоления «метафизики», классической традиции эссенциалистского философствования, а с тем и отказа от классической европейской антропологической модели — эссенциалистской и субстанциалистской модели человека-субъекта Аристотеля-Декарта-Канта. В энергичном мышлении Православия и Востока, в духовных традициях и практиках, созданных в этих культурных мирах, синергичная антропология обнаруживает содержательную альтернативу классическому руслу. Исследуя опыт этих традиций и практик, оказывается возможным извлечь из него целый ряд антропологических установок, понятий, принципов — и препарировав, обобщая их, создать эпистемологический и концептуальный фонд, способный служить фундаментом антропологической модели нового типа.

Две определяющие черты характеризуют эту модель: *энергичность* и *предельность*; так что синонимическим названием синергичной антропологии может служить «энергичная предельная антропология». Первая черта означает выбор определенной альтернативы классическому философскому, а вместе с ним и антропологическому дискурсу европейской мысли: отказываясь от базовых понятий субстанции, сущности, субъекта, мы следуем за тем антропологическим видением, что культивируется в духовных практиках. Здесь человек не рассматривается как субъект, не характеризуется какими-либо отвлеченными сущностями, принципами, началами. Вместо этого, он выступает для самого себя как поле развертывания некоторой специфической ауто-трансформирующей стратегии: он берется в совокупности всех своих разнородных, разноприродных проявлений (как

внешних, так равно и внутренних, телесных, психических, интеллектуальных...) — и эта совокупность тщательно, зорко анализируется его сознанием, ставится под контроль и определенным образом, по строгому методу последовательно преобразуется. Согласно словоупотреблению, сложившемуся в Восточнохристианском дискурсе с византийской эпохи, все подобные антропологические проявления именуются энергиями<sup>1</sup>; и соответственно, Человек представляется здесь как энергийное образование.

Далее, во всей совокупности антропологических проявлений выделяется определенный их класс, за которым утверждается особая, конститутивная роль для феномена Человека. Всякое явление получает свою определенность, конституируется своей границей (ср. у Гегеля: «Лишь благодаря своей границе нечто есть то что оно есть») — откуда следует, что и человек как энергийное образование, феномен, рассматриваемый в измерении энергии (бытия-действия), определяется своей «энергийной границей», всеми теми проявлениями, что составляют границу горизонта человеческого существования. Они называются «предельными», а полная совокупность их — Антропологической Границей. Антропологическая Граница — та область в энергийном измерении, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты человеческого существования; и составляющие ее предельные антропологические проявления выделены тем свойством, что в них отражаются отношения Человека с Иным ему, внеположным горизонту человеческого существования.

Антропологическая Граница — центральный концепт синергийной антропологии, и первая проблема, которую эта антропология ставит и разрешает, заключается в описании ее строения. Упомянутое выше понятие Иного оказывается эффективным инструментом решения проблемы. Это понятие также фундаментально для антропологии, и не только синергийной. Оно обозначает нечто, что по тем или другим основаниям нельзя уже полагать лежащим в горизонте человеческого существования, однако отношения с чем определяют чело-

---

<sup>1</sup> Анализ концепта энергии, каким он выступает в Восточнохристианском дискурсе и в синергийной антропологии, дан нами в работе «Род или недород?», вошедшей в книгу: С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000.

века и формируют его границу. Входя в отношения с Иным, человек осуществляет свои граничные, предельные проявления, и в них он совершает *размыкание* себя, своего горизонта навстречу Иному.

Дальше мы замечаем, что Иное человеку, внеположное горизонту его существования, может носить разный характер. Если человек выступает носителем, репрезентантом некоторого рода, образа бытия, тогда иное ему — это иной род бытия, «Инобытие»; и коль скоро бытие человека («здесь-бытие», Dasein) характеризуется конечностью и смертностью, то Инобытие — бытие абсолютное, а отношения с Иным — не что иное как отношения с Богом: религиозная жизнь, духовная практика. Но отлично известно, что отнюдь не всегда и не обязательно определяющее, конституирующее отношение человека — отношение к Богу. Напротив, для этого требуются непростые условия: надо, чтобы человек был «онтологически полномочен» — был подлинным репрезентантом, «полномочным представителем» здесь-бытия, — а это, в свою очередь, значит, что для него не должно быть никаких закрытых, недоступных областей, лакун, дыр в пределах соответствующего бытийного горизонта, не должно быть границы нигде в этих пределах. Меж тем, такая граница очень даже может иметься.

Фундаментальные характеристики человека — мышление и сознание, отчего можно отождествить горизонт человеческого существования и горизонт сознания. И, начиная с Фрейда, современная мысль приняла и усвоила новое базовое понятие — понятие *бессознательного*: некоторой сферы, отнюдь не относимой к иному, абсолютному бытию, но тем не менее недоступной, непроницаемой для сознания. Прочно усвоено и то, что существуют целые классы, виды человеческих проявлений (а именно, неврозы, психозы, фобии, комплексы и т.д.), в которых реализуются отношения человека с этой сферой. Т.о., бессознательное — также Иное человеку, еще один род Иного; проявления, с ним связанные, входят в состав границы Человека, образуя еще одну ее область, или «топику»; и отношения с ним — еще один способ размыкания Человека. И наконец, можно обнаружить и еще одну область границы, еще один, последний уже, способ размыкания. Этот способ своеобразен, он заключается не в завязывании отношений с Иным, не в выходе к Иному, а в выходе в недостроенное, недооволо-

шенное существование — в виртуальную реальность. Ее трактовку с позиций синергичной антропологии мы представили в упоминавшейся уже статье «Род или недород?». Философия и наука отчетливо отличают этот род реальности от обычной, «актуальной» реальности человеческого существования, так что виртуальные практики, в которых осуществляется выход в виртуальную реальность, тоже надо рассматривать как принадлежащие к границе Человека. Помимо того, надо учитывать также, что человек — сложное, смешанное существо, и в фактуре его существования различные способы его активности, самореализации легко налагаются, перекрываются, совмещаются. Соответственно, возможны также и совмещения, сочетания описанных стратегий размыкания; мы именуем их гибридными стратегиями.

В итоге, мы указали, перечислили основные элементы границы. Этим мы решили, если угодно, задачу, сходную с расшифровкой генома человека; но, как и в случае генома, главное еще впереди: надо расположить эти элементы в осмысленную картину и увидеть их в работе — то есть в диахронии, в реальном историческом существовании Человека. Прежде всего, мы замечаем некую упорядоченность найденных элементов, или «топик» границы: в их серии налицо последовательное убывание того, что можно назвать созидательной или точнее структуро-созидательной, формостроительной энергией или способностью Человека. С переходом от первой топики — естественно ее называть онтологической — к топике бессознательного, или же «онтической», утрачивается «онтологическая полномочность» человека, его способность собрать воедино весь ансамбль своих проявлений, репрезентирующий здесь-бытие как таковое, и совершить устремление, размыкание этого ансамбля к Инобытию. Виртуальная же топика отличается утратой, так сказать, уже и эмпирической полномочности человека: ее проявления не суть полноценные, актуальные феномены, им всем недостает до полной актуализации тех или иных элементов формы, структуры внутренней или внешней.

Обращаясь же к реальной истории, мы сразу вынуждаемся к неутошительной констатации: в тех стратегиях, что были определяющими для Человека, в его доминирующих способах размыкания, история являет нам смену, эволюцию — и эта эволюция отвечает именно описанному убыванию формостроительной энергетики. Долгие эпохи в

отношения Человека с его границей царил стабильность: конституирующим Человека отношением незыблемо и неоспоримо служило отношение к Богу. Затем в эпоху Ренессанса это безраздельное господство онтологической топики пришло к концу. Началась антропологически весьма любопытная эпоха, когда Человек мнил себя безграничным: предназначенным к познанию бесконечного Космоса, и в этом бесконечном познании бесконечно же усовершенствующимся. Такое отрицание границы — ключевой признак, главное отличие Ренессанса и Нового Времени — было, однако, простою ошибкой, близорукостью; и эта ошибка зрения открывала дорогу беспрепятственному развитию, усилению проявлений из топики бессознательного: если отношения с Инобытием устанавливаются лишь сознательным усилием человека, то отношения с бессознательным, напротив, возникают и развиваются сами, бессознательно — и лишь сознательными усилиями можно воспрепятствовать их разрастанию.

Постепенно история подошла к тому, что топики бессознательного стала доминирующей; было наконец открыто, идентифицировано наукой само бессознательное — и взамен «Человека Безграничного» на авансцене истории оказался Человек Психоанализа. Особенно ярко он себя проявил именно в эстетической сфере, в искусстве, и к этим проявлениям мы еще вернемся. Для оценки его эпохи надо учесть, что феномены или, как часто говорят, паттерны, фигуры бессознательного суть феномены разнообразных психических аномалий — феномены безумия, в обобщенном, широком смысле. Предшествующая же фаза Человека Безграничного, эпоха Ренессанса и Просвещения, стояла на презумпции безграничности прогресса познания, или что то же — безграничности возможностей познающего разума. Иными словами, она исповедовала культ разума — и в свете этого, смена антропологических эпох несла огромный внутренний драматизм: она была демонстрацией того, что *культ разума ведет к господству безумия*. Этот драматический переход блестяще прослежен в недавних трудах Фуко по истории безумия и наказания: здесь скрупулезно показано, как сознание, пребывающее в плену рационалистических императивов и социально-психологических стереотипов, рождаемых культом разума, слепо и грубо отрицая само существование бессознательного, исключает все шансы исцеления его проявлений и усугубляет их развитие.

Однако новая антропологическая фаза не была длительной — антропологическая динамика явственно стала ускоряться. После нескольких тысячелетий Человека Религиозного и нескольких столетий Человека Безграничного, под знаком Человека Психоанализа прошел не более чем один XX век. К концу этого века уже появился Человек Виртуальный. Темпы его продвижения необычайны, невиданны, антропология не знала таких — и сегодня мы уверенно заключаем, что если еще не настоящее, то будущее определено за ним.

3. Из сказанного уже понятно, что появившееся новое структурирование антропологической реальности, как в синхронии, так и в диахронии — собственно, концептуальный каркас новой модели Человека — имплицитно и некоторый свой подход к эстетической сфере, к художественной и культурной деятельности Человека. Прежде всего, модель имплицитно некую универсальную методологию конституирования и исследования любой произвольной сферы антропологической реальности. Эта методология диктует следующую последовательность стадий:

(А) Мы вводим избранный феномен или область феноменов в курс энергии и в контекст антропологии, давая их первичное описание на языке антропологических проявлений и сопоставляя им некоторый класс таких проявлений, выделяемый определенным набором специфических черт и свойств;

(В) Мы устанавливаем, как связан занимающий нас класс проявлений с предельными проявлениями, т.е. с Антропологической Границей. Априори их связь может быть какой угодно, и для ее содержательной характеристики нам требуется предварительно зафиксировать, какие же основные виды ее априори возможны. Эти виды определяются очевидным образом:

(В1) непосредственная принадлежность рассматриваемых проявлений Антропологической Границе;

(В2) некоторая их зависимость от Границы, некоторая причастность, приобщенность к ней. Различные способы, механизмы подобной зависимости, причастности, взаимосвязи описываются в синергичной антропологии посредством понятий «примыкающих» или «ассоциированных» антропологических стратегий и практик. Это —

такие стратегии и практики, которые, прямо не принадлежа Границе, в то же время тяготеют, примыкают к каким-либо видам ее проявлений: приобщаясь к их опыту путем установок «участности», «заинтересованного сочувствия», они заимствуют и усваивают их ценности и установки, те или иные элементы их организации и структуры...

(В3) полное отсутствие всякой связи с Границей — антропологические проявления, в которых никак, ни прямо, ни косвенно не сказывается существование Границы. Этот род проявлений мы квалифицируем как «практики обыденности».

(С) На базе установленной связи с Границей, рассматриваемая область явлений наделяется *индуцированной структурой*: в нее можно перенести структурирование, отвечающее Границе, понятийный аппарат Границы и т.д. Таким путем эта область включается в икономию принципа предельности, второго конституирующего принципа синергийной антропологии. Она достигает, тем самым, полноценной интеграции в последнюю как в «энергийную предельную антропологию»; а универсальная процедура, намеченная стадиями (А–С), может рассматриваться как своеобразная «синергийная аналитика» или, возможно, герменевтика антропологической реальности. Важно, что эта аналитика включает в себя как синхронический, так и диахронический аспекты: в первом аспекте, изучаемая сфера связывается с топиками Антропологической Границы и концептуализуется на базе этой связи; во втором аспекте, бегло описанная выше историческая динамика топик Границы имплицитно и определенную интерпретацию исторической эволюции данной сферы.

Понятно, что универсальная схема (А–С) приложима и к сфере эстетического; и в оставшейся части текста мы вкратце представим такое приложение. Конечно, лишь в главных тезисах: сколько-нибудь основательная экспозиция затронутой проблематики требует совсем иных масштабов.

**4.** Исходная проблема — характеристика антропологических проявлений, составляющих сферу эстетического. С отказом от классической эстетики, в которой верховный концепт Прекрасного, полагая эстетические законы и нормы, четко очерчивал эту сферу, проблема становится непростой. Антропология явлений искусства и художе-

ственного творчества трудноуловима, она имеет в высшей степени синтетичную и пластичную природу; и, отказываясь от нормативного подхода на базе единого априорного принципа, все неклассические направления лишь выделяют в этих явлениях те или иные ключевые особенности и необходимые признаки, набор которых всегда в известной мере дискуссионен, оспорим и никогда не достигает вполне отчетливого определения границ сферы. Эти типологические черты неклассической эстетики неизбежны и в нашем случае, однако спорность выделяемых признаков мы постараемся минимизировать, поверяя их реальным художественным опытом современности. При децентрализованном, подобном ризоме, строении неклассической эстетики, связь с опытом приобретает особенное значение.

В качестве первой черты конституции художественного явления, мы укажем уже упомянутую особенность, прочно удостоверенную сегодня и практикой, и теорией: творческий акт в искусстве должен в своем осуществлении непрестанно представлять и учитывать, *как он воспринимается*. «Эстетические проявления», или «эстетические события», составляющие сферу искусства, характеризуются двуединой структурой, воспроизводящей аристотелю пару «действие—пре-терпение»: каждое из них включает элемент (воз)действия и элемент восприятия. Эта бинарная структура эстетического события — очевидная и неоспариваемая черта, на которой мы можем сейчас не останавливаться; но от нее сразу же идет нить к гораздо менее замечаемой особенности.

Существуют два весьма асимметричных варианта, в которых реализуется бинарная структура. Когда элемент восприятия встроен в элемент действия как один из его служебных моментов, эстетическое событие квалифицируется как событие (акт) художественного творчества; когда же, напротив, восприятие доминирует, а созидающее, со-творяющее действие лишь миметически-виртуально (и зачастую вполне неосознанно) «проигрывается» и входит в фактуру восприятия, — мы говорим о собственно эстетическом восприятии. Таким образом, художественная практика — антропологическая практика, осуществляющаяся в двух репрезентациях, которые обе резко асимметричны: каждая из них есть определенная практика (скажем, художественное воздействие), в составе которой присутствует, как ее

малая, слаборазвитая часть, некоторая другая практика (скажем, художественное восприятие). Такую структуру удобно анализировать, примысливая и приписывая этой второй практике, входящей в первую, некоторого ее актора, «человечка», — так что возникает хорошо известная в европейской мысли когнитивная ситуация: эпистемологическая конструкция или метафора «маленький человек внутри большого»<sup>2</sup>. Так, в моем анализе творческого процесса в «Поминках по Финнегану»<sup>3</sup> я находил, что Джойс словно «имел при себе умозрительного дублинца», который воспринимал и оценивал плоды его творчества, — и этот дублинец был, очевидно, не что иное как *sui generis* эстетический функциональный орган, осуществляющий аспект восприятия, имманентный в творческом акте.

Подмеченная особенность помогает увидеть, что за простой бинарной структурой акта художественного творчества лежит нечто более глубокое: *внутренняя интерсубъективная структура*. Совершаясь при участии «виртуального мини-зрителя», эстетический акт, тем самым, выводится в дискурс интерсубъективности и в определенном смысле, оказывается для творческого, творящего сознания транс-индивидуальным, соборным событием. Больше того, для пристального взгляда бинарная структура эстетического акта расщепляется еще далее. Перцепция сопряжена с рецепцией, от восприятия как такового неотделима реакция на него, которая весьма многомерна, и потому

---

<sup>2</sup> Чаще всего эта конструкция возникала, начиная с Декарта, при анализе механизмов зрения; обзор этой оптической ее истории дается в недавней книге: М. Ямтольский. О близком (Очерки немиметического зрения). М., 2001 (Гл.2). В нашем, однако, случае «маленький человек» полномерней, ему делегируется отнюдь не только визуальная модальность, а, вообще говоря, весь репертуар человеческих реакций; он не зритель только, а восприниматель эстетического события во всех его измерениях. Несколько ближе чем «человечки» европейской эпистемологии, к этой фигуре виртуального адресата художественного акта подходит «сторож-наблюдатель», он же «евнух души» в прозе Платонова. (Он был весьма замечен и критикой, и философией — см., напр.: В. Подорога. Евнух души. Позиции чтения и мир Платонова // Параллели. М., 1991. Вып.2. С.33–81). Однако и здесь — кардинальное отличие: платоновский «сторож» наделен полнотой восприятия и фиксирования, но при этом у него принципиально отсутствуют активности оценки, отклика и общения — именно те, ради которых сооружается виртуальный восприниматель художественного акта.

<sup>3</sup> См.: С.С. Хоружий. «Улисс» в русском зеркале. М., 1994.Эп.7.

виртуальным соучастником творческого акта может быть не только зритель (читатель, etc.), но также критик, а для тех или иных типов творческой психологии и еще разные персонажи — «муза», «демон»... Интерсубъективное содержание оказывается насыщенной и богаче; и эта внутренняя, имманентная интерсубъективность эстетического акта ведет к дальнейшим особенностям, которые наглядней всего видны в феноменах творческого сообщества, художественной школы. Обычно в практике таких сообществ каждый участник их исполняет отнюдь не одну какую-то роль из тех, что входят в фактуру художественной жизни: ему попеременно случается выступать автором, критиком, читателем, зрителем, и все эти формы его участия в художественном событии важны по-своему. То, что при этом происходит, мы можем интерпретировать как своего рода экстериоризацию, развертывание вовне имманентной интерсубъективности творческого процесса в искусстве (а эта экстериоризация, в свою очередь, может интерпретироваться и как инсценирование, разыгрывание, в котором реализуются другие аспекты художественного творчества — именно, выражающие его *миметическую* природу). Можно предполагать, что, становясь из виртуальных реальными, ролевые фигуры творческого события увеличивают свою креативную действенность, и эстетический акт, реализуемый в лоне творческого сообщества, обретает наибольшие предпосылки к тому, чтобы состояться, исполниться, достичь полноты художественного выражения. Заметим (хотя и не станем здесь углубляться в эту важную тему), что эта экстериоризованная, внутренне-внешняя интерсубъективность художественного акта развертывается в стихии личного общения — сугубо неформализованного и неформализуемого, сверхнормативного.

Анализируя структуру духовных практик, мы в свое время заметили<sup>4</sup>, что выстраиваемые в этих практиках специфические конфигурации энергий человека (служащие ступенями восхождения к метаэмпирической цели практики, «высшему духовному состоянию») достигают прочности и устойчивости тогда, когда в них осуществляется соединение, сцепление энергий разных уровней организации человеческого существа: как, скажем, знаменитое исихастское искус-

<sup>4</sup> См.: С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С.108–109.

ство «сведения ума в сердце» осуществляет особого рода соединение энергий умственных и душевных, эмоциональных. Подмеченный здесь эффект имеет не меньшую важность в эстетической сфере: одно из ключевых свойств эстетического восприятия именно в том, что оно в своей общей и полной форме не является ни чисто интеллектуальным, ни чисто эмоциональным, но всегда имеет своим ядром некий «мыслечувственный комплекс», в котором нерасторжимо сцеплены мыслительные и эмоциональные содержания, а чаще всего также и чувственно-перцептивные компоненты. Эта «антропологическая полнота» — образование мыслечувственных комплексов, эмоционально-интеллектуальных агрегатов, синтетических блоков антропологического воздействия-восприятия — является одним из признаков и критериев сильного, подлинного художественного события. Как и в духовных практиках, ее достижение требует наиболее глубинного проникновения в личностные структуры, и с нею, в первую очередь, связаны те стороны эстетического события, что на старинном языке именовались «тайной искусства».

Последним признаком мы сейчас ограничимся в нашей характеристике сферы эстетических проявлений. В исходный концептуальный каркас эстетического события мы, таким образом, включаем (отнюдь не исключая возможности дальнейшего дополнения) следующие три главные особенности:

- 1) бинарная структура (воз)действие — восприятие;
- 2) внутренняя, либо экстерииоризованная, внутренне-внешняя интересубъективная структура;
- 3) комплексная, синтетическая антропологическая структура — формирование мыслечувственных комплексов.

5. Дальнейшая задача — выяснение связи эстетических проявлений с Антропологической Границей: согласно общим позициям синергичной антропологии, центральная задача эстетики, антропологически ориентированной, развиваемой *sub specie anthropologiae*, — не что иное как тематизация взаимодействия эстетических практик со стратегиями Границы. Определяющая роль Границы реализуется, в первую очередь, в конституции структур (само)идентичности человека. С этими же структурами теснейше связаны и художественные прак-

тики — и таким образом, то поле, на котором эти практики встречаются и взаимодействуют со стратегиями Границы, составляет, в первую очередь, икономия (само)идентичности человека. Однако оба рода антропологических проявлений по-разному видят свое место и назначение в сфере идентичности: если стратегии Границы напрямую конституируют, полагают идентичность человека, то эстетические практики скорее артикулируют ее — помогают ее становлению, оформлению, рефлексии; доставляют полигон, театр, сцену для ее (само)развертывания, (само)испытания. Они стремятся дать человеку «увидеть и понять истинного себя», что значит — сбывться, исполниться в той идентичности, какую он (хотя бы в залоге) наделен; но сами по себе, они не создают его идентичности. Это обстоятельство — главный отправной факт, из которого раскрывается отношение эстетических практик к Границе. Мы видим, что это отношение асимметрично: хотя художественные практики ни в коей мере не являются и не мыслят себя подчиненными, служебными для каких-то иных практик, в том числе и граничных, однако, принимая как данность личностные структуры, структуры идентичности, конститулируемые определенными предельными стратегиями, определенной топикой Границы, участвуя в развертывании, артикуляции этих структур, — данные практики оказываются в известном смысле, известной мере ориентированными к соответствующей топике, вовлеченными в ее орбиту, тяготеющими, примыкающими к ее основоустройству, ее икономии. Иными словами, они оказываются принадлежащими именно к тому роду антропологических стратегий и практик, который в нашей терминологии отвечает стратегиям, примыкающим или ассоциированным с определенной топикой Границы. Отношение эстетических и предельных антропологических проявлений, таким образом, проясняется: мы обнаруживаем между первыми и вторыми связь, соответствующую в универсальной схеме (A–C) случаю (B2).

Согласно указанной схеме, связь-ассоциация эстетических практик с Антропологической Границей должна функционировать как методологический принцип — принцип построения некоторого опыта неклассической антропологизированной эстетики. Первым приложением этого принципа является новое структурирование сферы эстетического, индуцируемое топическим строением Границы. В соответ-

ствии с этим строением, мы различаем: художественные практики, ориентированные на опыт трансцендирования, приобщения к Инобытию — на паттерны бессознательного — на вхождение в виртуальную реальность — или наконец на те или иные гибридные стратегии; наряду с этим, как мы видели, существует и Человек Безграничный — и по общему принципу, его художественные практики также должны быть примыкающими к его конституирующим стратегиям, пускай эти последние и не являются стратегиями Границы. Описание каждого из названных классов художественных практик — отдельная и объемная задача, и в эти задачи мы не будем сейчас входить, ограничившись самой беглой общей характеристикой.

Когда в основоустройстве Человека конституирующим принципом выступает отношение к Инобытию, этому, очевидно, соответствует конституция эстетической сферы на основе абсолютных начал и ценностей. Онтологической топике в антропологии отвечает эстетика, себя также укореняющая в онтологии: стоящая на принципе Прекрасного, который, в свою очередь, стоит на связи Прекрасного с Инобытием. Но что это за связь, априори отнюдь не ясно, как неочевиден и сам онтологический статус Прекрасного; и потому эстетика в онтологической топике — классические ее образцы дают христианская средневековая эстетика и эстетика ислама — имеет немало принципиальных проблем. Магистральным руслом для развития подобной эстетики служили различные адаптации платонизма к новым религиозным контекстам, и все эти адаптации решали проблемы лишь до известной степени, поскольку скрывали в себе неустранимые различия онтологий. Поэтому сфера художественных практик и их теоретического обоснования всегда здесь несла явную или скрытую печать привнесения неких чуждых принципов, смешения и наложения внутренне расходящихся установок; и оттого ее жизнь сопровождалась имманентною подозрительностью, также то явной, то скрытой, со стороны ортодоксов, держателей и ревнителей пуристического следования базовой мета-антропологической стратегии, конституирующей данную топикю Границы.

**6.** Далее, пытаюсь определить антропологическую специфику эстетической сферы, отвечающей основоустройству Человека Безгранич-

ного, мы сталкиваемся сразу с недоопределенным, меняющимся характером этого основоустройства. На поставленный вопрос ответить нельзя, не учитывая эволюции Человека Безграничного, — и ввиду этого, описывая индуцируемое Границей структурирование эстетической сферы, мы не будем особенно разделять синхронический и диахронический аспекты этого структурирования, рассматривая их параллельно, совместно.

Человек Безграничный занимает собою львиную долю всего пространства европейской цивилизации, им создано почти все ее здание — и тем не менее, по своей природе, он — принципиально промежуточная, переходная формация. Его выход из онтологической топики лишь очень постепенно, мало-помалу осознается им во всей своей полноте и радикальности, во всем объеме своих сторон и последствий; и отношение к Инобытию долгое время продолжает признаваться организующим принципом большинства сфер и феноменальной, и ноуменальной реальности. В том числе, и эстетической сферы: сообразованность художественных практик с духовной практикой Человека, с Богочеловеческим отношением (т.е. конституирующим принципом онтологической топики) долгое время почти не отрицалась открыто, и эстетика в своем мейнстриме оставалась идеалистической эстетикой Прекрасного, так или иначе конституируемого Абсолютным, Божественным. Однако в основоустройстве Человека Безграничного для этого уже не было достаточных оснований. В этом основоустройстве, место верховного полагающего принципа отобрано у принципа связи с Инобытием; оставшийся вакантным трон уже не мыслится вознесенным *онтологически*; и потому на него могут быть разные претенденты. Типологически, это коррелирует с обращением Нового Времени к обновленной античной эпистеме — в свою очередь, коррелирующей с античным политеизмом. Троиединство Благо-Истина-Красота с неотвратимостью расщепляется. Принцип познания выступает верховным принципом в картезианском и позитивистском русле, принцип же нравственный — в кантианском русле, хотя и соседнем, но отличном; и ясно, что требовалось лишь время, чтобы явился Кьеркегор, заметивший, что для Человека Безграничного принцип Прекрасного имеет ничуть не менее прав на трон (эстетика Шеллинга представляется в этой логике как опыт архаичный или архаизирующий, стремя-

щийся игнорировать неизбежное расщепление триединства в секуляризованной эпистеме).

Понятно, что топическое структурирование эстетической сферы, индуцируемое ее связью с Антропологической Границей, априори может как совпадать, так и не совпадать с обычно принятым историческим структурированием. Сейчас перед нами случай несовпадения. Утверждение совершенной автономии эстетической сферы знаменует переход к эстетике модернизма; но с наших «топических» позиций модернизм оказывается неоднороден, ему могут отвечать различные антропологические (топические) ситуации. В своих ранних формах, модернизм как эстетизм, как «религия Красоты», вполне вписывался в основоустройство Человека Безграничного, принимая эстетику Прекрасного и близко соседствуя с романтизмом. Однако ранние формы модернизма были уже поздними формами жизни этого человека. Как мы замечали выше, отрицание или игнорирование Границы является антропологическим режимом, благоприятствующим зарождению, формированию и развитию проявлений из топики бессознательного. Такому развитию можно воспрепятствовать лишь путем сознательного выстраивания защитных механизмов, блокирующих и искореняющих начатки подобных проявлений. В онтологической топике этому выстраиванию посвящаются особые тонкие усилия; однако Человек Безграничный, игнорируя Границу во всех ее топиках, как таковую, отнюдь не предпринимает таких усилий — и потому с неизбежностью совершает продвижение, скольжение к топике бессознательного (в чем и состоит промежуточность, переходность его природы).

В этом процессе скольжения к топике бессознательного и вхождения в нее эстетической сфере принадлежит специфическая, выделенная роль. Давно и неоднократно замечалось, что художественные практики человека — в особой, тесной связи с областью бессознательного. Так, современный французский философ Ж.Рансьер, анализируя усиленное обращение Фрейда к материалу искусства при разработке оснований психоанализа, заключает, что даже сама фрейдовская концепция бессознательного изначально несет влияние эстетической сферы, «вписана в горизонт эстетической мысли»: «Территория произведений искусства и литературы определяется как вотчина, в ко-

торой... бессознательное особенно действенно»<sup>5</sup>. Искусство, таким образом, — преимущественная «база данных» топика бессознательного, главная сцена, на которой Человек Бессознательного, Человек Безумный реализует себя; и более того, можно сказать, продолжая идею Ж.Рансьера, что сама конституция этой топика, составляющие ее антропологические паттерны, «фигуры бессознательного» несут черты эстетических проявлений. Здесь надо лишь уточнить: мы не утверждаем, что в случае топика бессознательного нарушается вышеописанное общее соотношение между художественными практиками и собственно практиками Антропологической Границы — соотношение, при котором художественные практики остаются только «участными», «примыкающими», но непосредственно еще не принадлежат Границе. Чистые образцы паттернов топика бессознательного отвечают полному господству энергий бессознательного — собственно говоря, это клинические случаи; и когда такие случаи включают в себя и некую художественную активность, это, как правило, лишь специфические явления, изучаемые как «творчество душевнобольных». Но все же грань, разница между самой топикой Границы и «примыкающими» к ней проявлениями здесь стирается до предела, порой становясь практически неразличимой, условной.

Эти общие тезисы вполне подтверждаются материалом художественной истории XX в. Здесь раскрывается указанная выше антропологическая двойственность или переходность модернизма: если его ранние формы еще в ареале Человека Безграничного, то зрелые и поздние демонстрируют богатый спектр чистейших проявлений топика бессознательного. Классический образец — сюрреализм, достаточно прямолинейно пытавшийся трактовать и выстраивать художественную практику как определенный вид антропологических механизмов и процессов, управляемых бессознательным. Но, наряду с ним, связь художественной практики с паттернами бессознательного играет первостепенную роль и в экспрессионизме, и в неопримитивизме, и у многих крупных художников, выходящих за рамки школ. При этом, в самой заметной мере сказывается и то, что паттерны бессознательного суть паттерны безумия, психических аномалий, и они

<sup>5</sup> Жак Рансьер. Эстетическое бессознательное. СПб., 2004. С.11.

принципиально противятся контролю сознания, который удерживал бы их в пределах некоей определенной сферы существования — скажем, сферы профессиональной практики. В их природе заложена экспансия, и в своей главной сфере, эстетической, они властно стремятся снять границу между практикой художника и его жизнью; а модернистский художник, воспринимая это стремление как творческий максимализм, приемлет его и содействует ему, готовно идя навстречу безумию, ночи, смерти. Так складывается специфический стереотип биографии художника эпохи господства топики бессознательного — топики безумия. История искусства XX в. полна примеров, отвечающих этому стереотипу.

Как мы говорили в разделе 2, в конце XX в. Человек Безумный начинает уступать место Виртуальному Человеку. Опыт его существования приумножается и наращивается весьма бурно, и все же он еще недостаточен для теоретических выводов. По этой причине, наше беглое приложение универсальной схемы (А–С) к сфере эстетического в заключительной, сегодняшней части будет еще более беглым. Эстетику виртуального сегодня никак нельзя считать уже созданной, и мы отметим лишь те немногие особенности, что вытекают из самих дефиниций виртуальной реальности. Определяющая черта виртуальной реальности — «дефект формостроительной энергетике», и отсюда — привативный характер по отношению к реальности актуальной: недоактуализованность, недоовоплощенность, недостроенность всех ее проявлений. Вследствие этой главной черты, виртуальная реальность не может порождать собственных новых форм, и ее образуют всевозможные «виртуализации», неполные воплощения явлений из других, актуальных топик. Создается весьма своеобразная, если угодно, фантастическая картина, которую я называю «катавасией топик»: становясь недоактуализованными, все и любые антропологические проявления оказываются совместимы между собой и присутствуют, толпятся одновременно; и в этой реальности недоовоплощенных явлений все ценностные критерии, все иерархические упорядочения прежней культуры теряют почву. Так мы можем увидеть генезис установок постмодернизма, опознавая их антропологические корни в пришествии виртуальной топики Антропологической Границы.

В диахронии, как аргументируется в других текстах этой книги

(см., прежде всего, заключительную из «Шести интенций»), существованию Человека Виртуального отвечает сценарий эвтанасии. Разумеется, он должен иметь культурные аспекты и измерения; встает вопрос: как протекает эвтанасия культуры? В сегодняшних культурных процессах найдется много материала, отвечающего этому сценарию. Ключевым же моментом является, очевидно, расшатывание, виртуализация базового механизма, которым создается и держится сама фактура существования культуры как таковой, — механизма трансляции, преемственной передачи некоторого ядра установок и принципов, конституирующих человека — как человека культуры. Полная идентичность передачи здесь неотъемлемое условие; но такой идентичности заведомо не в силах обеспечить Человек Виртуальный...

В целом же, наше обсуждение позволяет заключить, что позиции синергийной антропологии открывают еще один, не лишенный известной перспективы, подход к назревшей задаче формирования новой неклассической эстетики на антропологических основаниях.

2005

## ШКОЛА — ТРАДИЦИЯ — ТРАНСЛЯЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

*Есть многодонная жизнь вне закона*  
Из Поэзии

Человек, Мир, Реальность существуют, хотя — заверяет философия — никаких оснований к этому нет. Что еще продерзостней, они не помещаются в одной точке: они являют собою протяженное, *res extensa*, в сопряжении с мыслящим, *res cogitans*, что в точке тоже не помещается. Наконец, не помещаясь в точке, они к тому же не пребывают в покое. И стало быть, их существование — перманентное передвижение, перемещение, циркуляция, пропаганда, передислокация, трансмиссия, трансляция... — Стоп. На этом слове — остановимся: оно адекватно и удобно. Трансляция, передача — неотторжимый предикат существования; если угодно, существование *есть* трансляция. Транслируется всё — всё сущее, от лептонов в космических лучах до нежных чувств, продовольственных товаров, великих идей и духовных ценностей. Что не транслируется — не сохраняется, исчезает; всё же, что сохраняется, имеет свой способ транслировать себя или быть транслируемым, и может быть вполне охарактеризовано этим своим способом.

Существование человека и общества — многообразие процессов, механизмов, средств трансляции, образующее богатую, пеструю фактуру, икономию-коммерцию трансляции. Крупные, формообразующие элементы в этой икономии — *институты* трансляции. В центре и на виду два основных вида таких институтов: *школа* и *традиция* (последний термин уже в буквальном значении практически совпадает с трансляцией: *traditio* = *παρά-δοσις* = пере-дача). Они имеют массу форм и сфер бытования; но, памятуя, что человек также и органичен, биологичен, мы еще добавим к ним *половую* и *цито-репродукцию*;

признавая же вдобавок в человеке хозяйственного субъекта, добавим и *экономическое воспроизводство*. Чем между собой отличаются все эти виды и формы антропологической и социальной трансляции? Вопрос несложен. В каждом случае мы без труда укажем и назовем транслируемые содержания: всякий раз — разные; укажем и различия в способах, механизмах, законах трансляции. Но дальше, подойдя философски, мы должны будем признать и другое: в определенном и существенном смысле, все эти различия мнимы. Во всех случаях, перед нами — лишь те или иные измерения выстроенной реальности: «выстроенной» и в нейтральном смысле «структурированной», и в новом постсоветском смысле, то бишь «усмиренной», подчиняющейся норме, закону. Да, содержания и законы разные, трансляция брюшного тифа совершается по одним, норм конституции США — по другим, но разница — техническая, не философская. Гениальнейшим понятием «сущности» — οὐσία, *essentia*, *Wesen* — Аристотель выстроил реальность: всю как есть, вещественную и невещественную, низменную и возвышенную. Бесконечномерна реальность, но все, что ни происходит во всех ее бесчисленных измерениях, уровнях, областях, — всегда лишь трансляция тех или иных сущностей по тем или иным законам.

Русское сознание, однако, никогда не поверит, что возможно законодательство без дыр. Не поверит — и будет право. Вглядевшись пристальней, мы заметим в мире и нечто не выстраиваемое, не уместяющееся в циркуляцию законополагающих и законопослушных сущностей. Мы встретим (все еще встретим) чистую жертву, совершенную самоотдачу, ничего не требующую и не ищущую взамен: как Жертва Христова. Такая жертва, самоотдача, есть акт, к кому-то или ко всем обращенный, что-то несущий, передающий, есть, стало быть, тоже «трансляция» — но только никакой сущности, никакого закона уже не обнаружим мы в этой трансляции. Мы встретим любовь, лишенную всякой мотивации и свободную от всякого эгоизма: и эта «трансляция себя» тоже не следует какому бы то ни было закону, а транслируемое не есть сущность. Наконец, если есть и духовное зрение, то мы увидим и действия, дары благодати, тоже распространяющиеся, транслирующиеся в нашем мире — и тоже не имеющие отношения к сущностям и законам. И мы должны будем заключить, что существует и некий совсем иной, «неаристотелев» род трансляции. Различие между ним

и господствующими повсюду эссенциальными, закономерными, нормативными трансляциями и есть единственное кардинальное, философски значимое различие во всем многообразии форм трансляции.

Еще поглубже взглядевшись, мы обнаружим, что найденное различие значимо не просто философски, но онтологически, бытийно: «неаристотелевы» трансляции возникают тогда, когда антропологический опыт несет качества трансцендирования или, иными словами, когда налицо не только антропологический опыт как таковой, но и мета-антропологическая установка, ориентация, и опыт выводит к границе горизонта существования человека. Предикаты, к которым ориентирована эта установка, соответствуют богословскому понятию личности, или же «личного бытия-общения», и можно также сказать, что опыт, выводящий за пределы эссенциальных форм трансляции, есть опыт «лицетворения», приобщения к образу бытия личности. Подобный опыт также должен храниться и транслироваться идентично, воспроизводя ориентацию к Инобытию. Та область, что специально занимается такую задачей, вырабатывает и хранит опыт онтологической границы человеческого существования, культуру отношений Человека и Инобытия, есть, по определению, *духовная практика*; а в аспекте трансляции, как организм идентичного (само)воспроизведения икономии отношения к Инобытию, духовная практика именуется *духовной традицией*.

Духовная традиция — чрезвычайно особый род традиции, принципиально отличный от традиций и школ в других сферах существования человека и общества. Как сказано уже выше, эти традиции и школы суть институты обычной, аристотелевой трансляции, транслирующие эссенциальные содержания: так, культурная традиция транслирует «культурное наследие»; школы в науке, в профессиях транслируют теории и методы, приемы и навыки. Как и школы обычные, в сфере педагогики, всё это суть социальные институты; однако духовная традиция не социальный институт, это — специфически антропологический феномен, необходимая трансляция здесь осуществляется не на социальном уровне, а лишь сугубо — на антропологическом. Выразительный пример — духовная традиция в древнем монашестве, имеющая своим ключевым звеном антропологическую диадку *Старец—Послушник* и своим рабочим механизмом — сугубо личное об-

шение, особых форм и предельной глубины. Как я показывал в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998), духовная традиция — не только и не столько пространство трансляции, она — универсум личностного общения. Отношения духовной традиции и культурной традиции, представляющих кардинально разные типы трансляции, — один из определяющих факторов в жизни социума, и когда они складываются антагонистично (что имело место в России), история чревата катаклизмами и разрывами.

\* \* \*

Из этой философской преамбулы явствует, что по отношению к любому явлению, любой сфере человеческого существования принципиален вопрос: какова природа трансляций, с которыми они связаны? Природа — в смысле коренного разделения, выявленного нами: на трансляции сущностные, социальные или социализуемые, реализующиеся по законам, нормам, — и чисто антропологические, личностные, для которых не указать законов и норм. Ответ обычно затруднителен: как мы видели, в подавляющем большинстве областей эмпирического существования, подавляющем большинстве практик, как материальных, так и интеллектуальных, осуществляются трансляции социальной природы, эссенциальные и законосообразные; на другом полюсе — область духовных практик, опыт трансцендирования, устремления Человека к Инобытию. Но есть исключения. Есть редкие случаи, когда мы затрудняемся определить природу процессов в ее отношении к нашей дихотомии, хотя дихотомия отчетлива, а процессы наглядны и проходят, разыгрываются перед нами во множестве. Главное из таких исключений — искусство.

Желая понять природу трансляций, осуществляемых в искусстве, мы должны, прежде всего, раскрыть антропологическое содержание феноменов искусства и художественного творчества. Но их антропология весьма непроста, трудноуловима, ибо имеет в высшей степени синтетичную и пластичную природу. Ставя во главу угла в трактовке трансляций их связь с граничными явлениями человеческого существования, мы уже следовали нашей антропологической модели, в которой Человек определяется «Антропологической Границей» — гра-

ницей горизонта своего существования, понимаемой как собрание всех «предельных» проявлений человека: таких, в которых начинают меняться фундаментальные предикаты существования. Противостоя устаревшей классической антропологии, стоящей на понятиях сущности и субъекта, эта модель во многом созвучна современным эстетическим поискам. Центральный концепт здесь — «проявление» антропологической реальности (существенно отличное от «акта» человека), и такой выбор основного рабочего понятия естественно ведет к трактовке художественной реальности и эстетического события, родственной рецептивной эстетике, а также творческой, практической эстетике современных мастеров, утверждающих целью и фокусом (если угодно, в обоих смыслах!) искусства достижение определенно-точно рассчитанного воздействия.

Такой подход — его активно защищали, в частности, Джойс и Эйзенштейн — сразу же раскрывает строение творческого акта в искусстве: чтобы достичь искомого, точно определенного воздействия, творческий акт в своем осуществлении должен зорко учитывать все особенности восприятия как человека вообще (т.е. свойства перцептивных модальностей), так и конкретной аудитории или сообщества, к которым акт обращен. Будет верным сказать, что в художественном акте в сознании художника должна присутствовать, явно или неявно, некоторая модель или образ восприятия совершаемого акта. И это значит, что «эстетические проявления», или «эстетические события», составляющие сферу искусства, характеризуются двуединой структурой, воспроизводящей аристотелеву пару «действие—претерпение»: каждое из них включает элемент (воз)действия и элемент восприятия. Эта двойственная структура реализуется в двух более или менее резко асимметричных вариантах: когда элемент восприятия встроен в элемент действия как один из его служебных моментов, эстетическое событие квалифицируется как событие (акт) художественного творчества; когда же, напротив, восприятие доминирует, а созидающее, со-творяющее действие лишь миметически-виртуально (и зачастую вполне неосознанно) «проигрывается», включаясь в фактуру восприятия, — мы говорим о собственно эстетическом восприятии. Один род активности здесь как бы помещается внутри другого; и иногда подобные асимметричные ситуации в антропологических практиках

передаются с помощью метафоры «маленький человек внутри большого». Так, анализируя творческий метод зрелого Джойса в «Улиссе» и «Поминках», я находил, что Джойс как бы «имел при себе умозрительного дублинца», который ему служил в качестве некоего эстетического функционального органа для осуществления активностей восприятия, необходимых в творческом акте (см.: *С.С. Хоружий. «Улисс» в русском зеркале. Эп.7*).

Последняя метафора в нашем случае продуктивна. Она помогает увидеть, что за простой бинарной структурой эстетического события, акта художественного творчества, лежит нечто более глубокое, некая внутренняя транс-индивидуальная жизнь. Совершаясь при участии «виртуального мини-зрителя», эстетический акт в определенном смысле выходит за рамки индивидуальности и оказывается для творческого, творящего сознания в известной мере транс-индивидуальным, соборным событием. Больше того, если взглянуть пристальнее, внутренняя транс-индивидуальная жизнь художественного события оказывается еще насыщенной, «населенной». В полном своем объеме, восприятие художественного творения само является «сложной историей», включающей отнюдь не только непосредственную перцепцию, но и дальнейшую зрелую реакцию, рецепцию, которая может быть весьма многоаспектной, многомерной. Поэтому, вообще говоря, в этой истории действует отнюдь не один простой зритель или читатель; участниками широко понятого восприятия — а отсюда, и виртуальными соучастниками творческого акта — могут быть критики, «голоса среды», ненавистники и поклонники... В феномене художественного творчества открываются богатые, наполненные транс-индивидуальные измерения, и от этой внутренней, имманентной транс-индивидуальности эстетического акта тянутся уловимые нити к феноменам творческого сообщества, художественной школы.

Отличным, ярким примером здесь может служить Лианозовская школа, один из первых и главных очагов русского андерграундного искусства 50-х — 80-х. Как живо выступает из богатой лианозовской литературы, каждый участник лианозовского сообщества исполнял в нем отнюдь не какую-то одну роль из тех, что входят в фактуру художественной жизни: он попеременно выступал автором, критиком, читателем, зрителем, и все эти формы его участия в событии Лианозова

были по-своему важны. Сам же творческий акт при этом становился в известной мере *актом сообщества*, в котором осуществлялись своеобразная экстериоризация, развертывание вовне или, еще точнее, инсценирование имманентной транс-индивидуальности творческого процесса в искусстве. При этом, как можно проследить по свидетельствам участников, ролевые фигуры творческого события, воплощаясь реально, а не виртуально, обладают большею креативной и стимулирующей действенностью, и эстетический акт, реализуемый как *акт сообщества*, обретает наибольшие предпосылки к тому, чтобы состояться, исполниться, достичь полноты художественного выражения.

Само же творческое сообщество, или школа, раскрывается как особая среда и средство для осуществления художественного акта во всей полноте его креативного потенциала и, прежде всего, полноте измерений его сущностной структуры (что, разумеется, не исключает обычно указываемых узко профессиональных, социокультурных функций сообщества). И если поставить вопрос о механизмах, какими среда сообщества выполняет эти свои задачи, или, лучше сказать, вопрос о ткани, фактуре существования этой среды, — мы снова вернемся к понятию трансляции. Мы увидим, что в конституцию художественного события входит плетение из множества самых всевозможных трансляций — интеллектуальных, эмоциональных, сенсуальных — между всеми соучастниками его, виртуальными и реальными. Все эти трансляции что-то объединяет между собой, но нельзя точно, вещественно указать это «что-то»: они отмечены общею принадлежностью к художественному событию, однако это событие еще не сбылось, оно не существует в законченной определенности, и потому принадлежность к нему лишь проблематична, пластична, интуитивна, она «в воздухе»... И это подводит к предположению, что в художественной практике осуществляются те самые ненормативные, неаристотелевы трансляции, что не вместины в дискурс сущностей и законов и должны быть связаны со стихией, или горизонтом личного бытия-общения.

Здесь мы уже переходим к проблеме существа, смыслового содержания эстетических проявлений — и в рамках принимаемой антропологической модели, путь к решению проблемы лежит через установление их связи с Антропологической Границей. В свою очередь, чтобы увидеть и понять эту связь, прежде необходимо дать более конкрет-

ную, наглядную характеристику самой Границы. Антропологические стратегии, что образуют ее, соответствуют *размыканию* Человека, его осуществлению себя как *открытой* реальности. В свою очередь, замыкание, выход в открытость означает актуализацию некоторого *размыкающего отношения*: отношения Человека к внешней реальности, внеположной для горизонта его существования. Внеположное может репрезентироваться различным образом, и потому размыкающее отношение не единственно. Как показывается в этой книге (см., прежде всего, текст «Человек: Сущее, трояко размыкающее себя»), существуют три и только три размыкающих отношения, соответственно трем возможным репрезентациям Внеположного; и эти отношения суть: Сущее (наличное бытие) — Инобытие, Сознание — Бессознательное, Актуальное — Виртуальное. Каждая из репрезентаций конституирует определенный вид антропологических стратегий, размыкающих Человека, тем самым, порождая определенную область Антропологической Границы. Эти три области Границы, называемые *топиками* или *ареалами*, имеют кардинально различную природу и, как легко видеть, они соответствуют последовательному сужению, редукции горизонта человеческого существования: когда Внеположное репрезентировано как Инобытие, этот горизонт — полномерный образ (способ) бытия; Внеположное как Бессознательное ограничивает горизонт человеческого существования некоторой сферой сущего, не совпадающей со «все» наличным бытием; Внеположное как Виртуальное еще более ограничивает этот горизонт, относя к Внеположному уже и определенные сферы в горизонте сознания. В соответствии с описанной природой, области именуется онтологической, онтической и виртуальной топиками; они также могут сочетаться, перекрываться между собой, образуя так наз. гибридные топиками.

Таково общее строение Антропологической Границы (более подробное его описание см. в вышеуказанном тексте). Его знание поможет нам проследить связь Границы с эстетическими проявлениями человека. Само наличие связи уже вытекает из общего тезиса, утверждающего определяющую роль Границы во всем смысловом устройстве человеческого существования; задача же в том, чтобы раскрыть данную связь предметно. Выше мы бегло описали класс эстетических проявлений, выяснив их основные свойства; и очевидный

прямой подход к решению задачи состоял бы в установлении непосредственной связи этих проявлений с предельными проявлениями, образующими Границу. Но для этого прямого пути наше описание эстетических проявлений еще слишком бедно и бегло. Более эффективно искомая связь устанавливается опосредованным образом: если мы рассмотрим, какую роль играют предельные проявления, с одной стороны, и эстетические проявления, с другой, — в конституции структур (само)идентичности человека. Как конституирующее начало всего основоустройства Человека, Антропологическая Граница конституирует, полагает и структуры идентичности; икономия этого полагания описывается нами в цикле «Шесть интенций». Но как связана со структурами, со всей проблематикой идентичности человека его эстетическая активность, художественное творчество? Ответ достаточно очевиден: если в предельных проявлениях человек *формируется*, то в проявлениях эстетических он *реализуется*.

Эта простая формула — ключ к решению. Если стратегии Границы создают, полагают идентичность человека, то в художественном творчестве человек обретает сильнейшее средство развития, тренинга идентичности. Эстетические практики развивают и прорабатывают идентичность, дают ей достичь полноты реализации; но при этом сам тип и характер идентичности остается, каким он был исходно заложен в отношениях человека с Границей. Анализируя эти факты, мы приходим к тому, чтобы признать эстетические практики одним из видов антропологических практик, *ассоциированных* со стратегиями Антропологической Границы, или же *примыкающих* к ним<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Определения и общие свойства отношений «ассоциированности» и «примыкания» между антропологическими практиками см. в нашей книге: *С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции*. М., 2005. С.19–20. Отметим, что здесь вновь — асимметричное отношение, хотя эстетические практики и обладают собственными богатейшими арсеналами весьма эффективных средств. Общей чертой этих эстетических арсеналов служит образование специфических «мыслечувственных комплексов», сцеплений интеллектуального и эмоционального содержания. Наглядный пример такого комплекса в действии дает, скажем, известная зарисовка Розанова: «Посмотришь на русского человека острым глазком... Посмотрит он на тебя острым глазком... И все понятно. И не надо никаких слов.» — В наших терминах, здесь представлена в чистом виде — «неаристотелева трансляция мыслечувственного комплекса».

Обращаясь к описанному строению Границы, мы можем извлечь отсюда содержательные выводы. Коль скоро Граница служит определением Человека, а в своем строении она разбивается на три принципиально различных ареала, — мы заключаем, что человек в самом своем определении радикально плюралистичен, он представляет собой, собственно, три различных существа. А коль скоро его художественные практики ассоциированы с Границей, то это значит, что точно так же плюралистично и искусство человека: оно кардинально иное у каждого из трех существ. — Следствия многогранны. Если каждая из главных антропологических топик порождает своего «эстетического человека», свой художественный мир, то все общие вопросы о смысле и природе искусства являются слишком общими: они становятся содержательны, предметны лишь применительно к конкретной «антропологической территории». Элементы универсальные, общие для всех топик, существуют, но, по сути, исчерпываются теми, что мы уже отметили выше. Нелишне снова их перечислить: это бинарная структура художественного события<sup>2</sup> — формирование в нем синтетиче-

<sup>2</sup> Разумеется, в этом беглом тексте мы не входим в крупные академические вопросы о соотношении намеченной нами бинарной структуры с разнообразными описаниями строения художественного акта, известными в теоретической эстетике. В европейской мысли неизбежно доминировали структуры троичные, которые выдвигались на всех этапах истории; вдумчивый анализ основных современных версий таких эстетических триад проделан, к примеру, в недавней работе: *Р. Берд. Катарсис — матезис — праксис: мистическая триада в эстетике Вяч. Иванова // Europa Orientalis. XXI, 2002 (1). С.288–302.* Отсылая к ней за более подробной дискуссией, укажем лишь здесь, что критически важные черты нашего подхода — отнюдь не бинарность (которую нетрудно при желании детализировать в триадичность), но энергичность (отказ от отвлеченных эссенциальных категорий в пользу «энергичных», манифестационных и акционных) и антропологичность, прямая связь с антропологическими проявлениями. Вследствие этого, данный подход сближается не с российскими эстетическими построениями символизма и Серебряного Века (в частности, и не с упомянутой триадой Вяч.Иванова), но, прежде всего, с рецептивной эстетикой. Наша бинарная структура внутренне родственна триаде *Х.-Р. Юсса «Poesis — Aesthesis — Katharsis»*, поскольку эта триада трактуется своим автором как «продукция — рецепция — коммуникация», и ключевой третий член, «основное коммуникативное эстетическое переживание», по Юссе, хотя и не выделяется нами в особую ступень, однако явно присутствует в нашем описании эстетического события. В истоке обоих подходов — та же назревшая тенденция к переводу эстетических концепций (а равно и других сфер гуманитарного знания) в антропологически фундированную эпистему.

ских «блоков антропологического воздействия», мыслечувственных, эмоционально-интеллектуальных комплексов, — а также внутренняя или же внутренне-внешняя, экстерииоризованная, интересубъективная структура. В целом же, развертывание эстетической проблематики требует «антропологической локализации» каждой проблемы, которая состоит в привязке данной проблемы к определенной топике Антропологической Границы; и эта привязка выступает как новый методологический принцип. Прежде всего, возникает новый принцип классификации эстетических проявлений: следует различать художественные практики, ориентированные на опыт трансцендирования, приобщения к Инобытию — на паттерны бессознательного — на вхождение в виртуальную реальность — или наконец на те или иные гибридные практики. (Как ниже увидим, сюда добавляются также практики, связанные с установкой отрицания Границы).

Теперь получает конструктивную постановку и наш исходный вопрос о природе трансляций, осуществляемых в искусстве. Выскажем рабочую гипотезу: естественно ожидать, что в примыкающих, ассоциированных стратегиях характер трансляций тот же, что и в тех стратегиях, с которыми они соотносят себя. Если это так, то в эстетических практиках, соотносящих себя с онтологической Границей, трансляция художественного опыта должна осуществляться не эссенциальными и не социализуемыми, но личностными и ненормативными механизмами. В топике бессознательного ключевая роль процессов трансляции была давно подмечена и подчеркнута в психоанализе, который характеризует эти процессы особым понятием «трансфера», входящим, согласно Лакану, в ряд «четырех фундаментальных понятий психоанализа». В данной топике, началом, сопоставимым с принципом сущности по своей верховной и конституирующей роли в дискурсе, можно считать «объект желания»; но в его месте, как усиленно поучал Лакан, — лишь отсутствие, зияние, и потому индуцируемые им трансляции явно неэссенциальны. Что же до виртуальной реальности, то ее свойства пока почти не изучены в аспекте трансляций опыта. Тем не менее известно, что неэссенциальный, неаристотелев характер — одно из главных ее философских свойств, как я показывал это в тексте «Род или недород?» (см. книгу «О старом и новом»); и эта неаристотелева природа всей виртуальной сферы как таковой

должна неизбежно сказываться и на происходящих здесь трансляциях. — Итак, если справедлива наша гипотеза, то и всем основным видам эстетических практик должен быть присущ неэссенциальный характер трансляций.

Однако, ставя во главу угла связь с Антропологической Границей, надо предостеречь от крайности: эту связь нельзя превращать в догму, в жесткий верховный принцип, диктующий разбиение реальности и основоустройство каждой из ее сфер. Так строились старые философские системы, и мы твердо знаем сегодня, что это несостоятельный тип дискурса; всё в действительности не так. Важнейшая особенность человека, наряду с его плюралистичностью, в том, что эта плюралистичность подвижна, даже гипер-подвижна. Разные существа и их художественные миры отнюдь не изолированы, не отделены друг от друга ни во времени, ни в пространстве — напротив, они все сходятся, совмещаются в одной точке: *в каждом живущем человеке*, ибо в нем априори способен воплотиться любой из обликов Человека. Хотя различие обликов кардинально, они способны переходить друг в друга с легкостью и неуловимо для сознания. И эта гиперпластичность человека, его постоянное пребывание в процессе, подвижности, динамике, приводит к тому, что связь с его Границей для практик, ассоциированных с ней, отнюдь не есть жесткая причинно-следственная связь, означающая полную детерминированность этих практик определенной топикой Границы. В художественных же практиках пластичность антропологической реальности, ее бесконечномерность находят наиболее полное выражение — и оттого их связь с Границей приобретает особую гибкость и свободу. Некоторые проявления этого мы еще увидим ниже.

Дальнейшее продвижение нашей реконструкции связей эстетических проявлений с Границей приносит переход в диахронический дискурс, то бишь учет того, что Человек историчен, его существование, как индивидуальное, так и родовое, разворачивается во времени. Антропологическая Граница — понятие синхронического дискурса, она соответствует Человеку как таковому, т.е. всей целокупности пространственно-временного бытования существа «человек», всему *антропологическому хронотопу*. Ее составляют все предельные проявления, возможные для существа «человек» — и, разумеется, ниоткуда

не следует, что все эти проявления возможны и реализуются также и в любой части данного хронотопа: в любую эпоху, в любой культуре... Совсем напротив. Даже если мы, отставив фундаментальное единство человеческого рода, примем, что все предельные проявления человека *в принципе* (!) для него возможны всегда и всюду, останется неоспоримым, что в каждом культурно-историческом диапазоне одни из этих проявлений преобладают, тогда как другие совершенно или почти не осуществляются. Учет этого диахронического аспекта приводит к понятию *доминирующей топики* Антропологической Границы — той области Границы, которую образуют проявления, доминирующие (среди всех предельных проявлений) в данной культуре и в данную эпоху.

Таким образом, каждой эпохе, каждой точке антропологического хронотопа отвечает некоторая доминирующая топка Границы (не обязательно из числа трех главных; априори доминировать могут и гибридные топки). Из этого соответствия возникает определенная трактовка антропологической динамики, процессов изменения антропологической реальности: очевидно, что в рамках нашей модели определяющим фактором в этих изменениях следует считать именно эволюцию доминирующей топки. — Рассматривая художественные практики как ассоциированные с Антропологической Границей, мы получаем отсюда и определенную трактовку художественного процесса.

Если бы связь с Границей была жестко детерминирующим фактором, то в каждую эпоху, в каждой культуре художественные практики были бы целиком ассоциированы с соответствующей доминирующей топикой и изменялись бы, сугубо следуя за ее изменениями: художественный процесс был бы прямою проекцией динамики доминирующей топки Границы. Но мы уже подчеркнули, что подобного детерминизма отнюдь нет. Здесь-то и проявляется пластичность антропологической реальности: история убедительно показывает, что художественные практики всегда, бесспорно, в тесной связи с доминирующей топикой Границы, но связь эта — не жесткая подчиненность, а тонкие обоюдные взаимодействия, взаимозависимости. В этих взаимодействиях, художественные практики могут весьма эффективно закреплять доминирующее положение ведущей топки, но могут, во-

обще говоря, и подрывать его, провоцировать смену антропологических доминант; в иных же случаях их связь с ведущей топикой может быть и совершенно незаметна, неуловима. И здесь эти практики обнаруживают свою существенную, глубокую антропологическую значимость. С точки зрения антропологии, искусство — исключительно важный род «практик себя». Он важен, ибо является весьма действенным фактором в антропологической ситуации: он может служить как стабильности, так и переменам, дестабилизации этой ситуации, и он обладает, в некоей мере, собственной независимой динамикой. — Но вновь предостережем от крайности. Связь с доминирующей топикой Границы не есть универсальный объясняющий принцип для эстетических проявлений человека; однако она реальна. Описываемая автономия эстетической сферы не отменяет определяющего факта: ассоциированного статуса этой сферы по отношению к Границе. Подводя итог, мы можем охарактеризовать эту «ассоциированность» как *указание на общую преобладающую тенденцию*; и такое указание вполне информативно и ценно. С другой стороны, оно характеризует эстетическую ситуацию всего лишь в целом, усредненно; и потому анализ корреляций эстетических проявлений и проявлений предельных отнюдь не заменяет собственно эстетического анализа, обращенного к живому художественному событию в его уникальности.

\* \* \*

При всех ограничивающих замечаниях в адрес предложенного нами подхода — подхода к эстетике со стороны Антропологической Границы — представляет бесспорный интерес проследить связь между художественным процессом и антропологической динамикой, понятою как эволюция доминирующей топикой Границы. В заключение, мы сделаем это — конечно, не забывая, что все обнаруживаемые связи и соответствия должны пониматься лишь в смысле общих тенденций.

Grosso modo, эволюция ведущей топикой хорошо известна (и описана, в частности, выше в этой книге в цикле «Шесть интенций»). Затронем сейчас лишь общий ход процесса. Долгий период ситуация характеризовалась стабильностью: доминирующее положение проч-

но занимала онтологическая (религиозная) топика. Первые начатки антропологической динамики принесла секуляризация европейского общества. Она создала модель безграничного мироздания и идеал бесконечного прогресса; в качестве ведущих стратегий человека стали утверждаться стратегии бесконечного миропознания и бесконечного совершенствования общества и человека на путях прогресса. Тем самым, человек эпохи Нового Времени и Просвещения сознавал и определял себя, строил свою идентичность как *сущее безграничное*: в стратегиях, ставших доминирующими, существование Антропологической Границы игнорировалось или прямо отрицалось; отношения Человека с Границей маргинализировались или же вытеснялись. Но Граница есть факт конституции Человека, и ее вытеснение могло быть лишь временным. Есть класс феноменов Границы, которые не являются сознательно проводимыми стратегиями, но возникают不由自主но, если только им специально не препятствовать: это феномены (паттерны) бессознательного — неврозы, мании, фобии, в совокупности часто именуемые «феноменами безумия», в расширенном смысле слова. Постулировав безграничные могущество и самодостаточность своего разума, Человек не понимал их, игнорировал их в себе, и они бесконтрольно развивались: культ Разума с неотвратимостью увлекал Человека в царство безумия. В основном, это было судьбой XX века: его антропологическая суть именно в том, что произошла резкая, взрывная активизация онтической топика. По благословению доктора Фрейда, паттерны бессознательного стали успешно оспаривать роль доминирующих стратегий Границы; и в середине XX столетия уже отнюдь не фрейдист, а крупнейший представитель неогегельянства Жан Ипполит утверждал: «Изучение безумия находится в центре антропологии, в центре изучения человека». И наконец, в наши дни успела уже произойти следующая смена: на наших глазах на сцену выступили неведомые ранее виртуальные практики. Бурно распространяясь, сегодня они, в свой черед, уже начинают претендовать на доминирующее положение.

Нельзя не заметить, что этот антропологический процесс находит — по крайней мере, в общих крупных чертах — достаточно прямое отражение в эстетической сфере. Когда в качестве конституирующего отношения для Человека выступает отношение к Инобытию — такой

Человек неизбежно стремится ставить свою художественную практику под эгиду абсолютных начал и ценностей, также связанных прямо с Инобытием. Онтологической доминанте в антропологии отвечает эстетика, себя также укореняющая в онтологии: стоящая на принципе Прекрасного, который, в свою очередь, стоит на связи Прекрасного с Инобытием. Перемены, которые приносит следующий этап, эпоха секуляризовавшегося «Человека Безграничного», на первый взгляд, не радикальны. Сообразованность художественных практик с духовной практикой, стратегиями онтологической Границы, не часто отрицается открыто; эстетика в своем мейнстриме остается идеалистической эстетикой Прекрасного. Но тем не менее, наличие принципиальных разделяющих граней здесь несомненно. Немало анализировались, скажем, глубокие различия между художественным видением в Византии и эстетикой Ренессанса и Нового Времени, и явный учет связей художественного процесса с антропологической динамикой мог бы внести новые моменты в эту давнюю проблематику.

Зато далее корреляции антропологической и художественной динамики делаются вполне наглядными, лежащими на поверхности. Признание примата паттернов бессознательного в конституции Человека — эпоха психоанализа, и на всем ее протяжении от нее неотрывна бурная активность течений, утверждающих примат бессознательного в искусстве. Образцовым примером служит сюрреализм, который очень сознательно и старательно, специально пытался подчинить свою эстетическую практику бессознательному, объявляя назначением искусства — ловить и запечатлевать импульсы, исходящие из бессознательного. Связь с паттернами бессознательного играет первостепенную роль в подавляющем большинстве крупных течений европейского модернизма: в футуризме, дадаизме, экспрессионизме и абстрактном экспрессионизме, в неопрIMITивизме, равно как и у многих крупных художников, выходящих за рамки школ.

Более того, возникает важная особенность: в искусстве часто осуществляются наиболее крайние, экстремальные и радикальные виды паттернов бессознательного, и на то есть причины. В обобщенном смысле, как управляемые энергиями, чей источник — вне горизонта сознания и разума, эти паттерны, как мы уже говорили, часто именуются феноменами безумия. Согласно их природе, они обычно разви-

ваются непроизвольно, завладевая исподволь человеком и оставаясь незамеченными, неидентифицированными сознанием до поздних стадий (либо до психоаналитических сеансов). Однако, когда сам художник своею волей, в качестве творческого выбора, ставит свою самореализацию в искусстве под эгиду бессознательного, он, тем самым, активно содействует размыканию себя для энергий бессознательного: словно выступает навстречу безумию, прививает себе безумие, возвращает его в себе — и неудивительно, что оно тяготеет здесь к особенно острым формам. На карте художества двадцатого века простирается огромная территория безумия, и ее обследование — едва ли не важнейшая часть изучения эпохи модерна. В более умеренных случаях влияние паттернов бессознательного выходило за пределы творчества не слишком значительно (таковы фрейдистские влияния у Шенберга, у ряда сюрреалистов), но чаще эти паттерны подчиняли себе и жизнь художника, и нередко исходом была трагедия: Ван Гог, Ницше, Врубель, Нижинский, Вирджиния Вулф, Кафка, Арто... — можно еще длить и длить эту цепь имен. «Торжество безумия» легко могло бы составить особый малый жанр современного искусства, подобный «триумфу смерти», *danse macabre* в искусстве средневековья. В России затянувшимся продолжением или эпилогом модерна был ранний андерграунд 50х–70х, и тему «торжества безумия» здесь пополняют судьбы Яковлева, Зверева, Пятницкого...

Точно так же поздней, следом за эстетикой Прекрасного и эстетикой бессознательного, завоевывает преобладание эстетика виртуального. Здесь еще нельзя дать столь же отчетливой характеристики корреляций антропологии и эстетики, сегодня эти корреляции в большой мере еще *in statu nascendi*. Уже господствуя в практике, эстетика виртуального пока весьма недоразвита в теории; и все же виртуальные версии базовых концептов — эстетического акта, художественного творчества, восприятия, etc. — родились уже и уверенно утверждаются. Понятно, что основные особенности этих версий должны отражать определяющую черту виртуальной реальности: ее привативный характер по отношению к реальности актуальной, недоактуализованность, недовоплощенность, недостроенность всех ее проявлений.

Как любили восклицать герои в шедеврах соцреализма, нам довелось жить в необыкновенную, замечательную эпоху. С точки зре-

ния нашей темы, это верно; и необыкновенность эпохи в том, что антропологическая динамика, смена топик носит сегодня некий странный, своего рода демократический характер, взамен прежней монархичности. К доминирующей позиции продвигаются виртуальные практики — но при этом другие топики Границы отнюдь не устраняются целиком. По главному свойству виртуальной реальности, она не может порождать собственных новых форм, ее образуют всевозможные «виртуализации», неполные воплощения явлений из других, актуальных топик. Мы можем констатировать, что активное присутствие сохраняют и паттерны бессознательного (к которым принадлежат практики трансгрессии, столь широко известные сегодня), и духовные практики, и еще больше — их симулякры, отвечающие гибридным топикам... Это одновременное присутствие никак нельзя назвать стройною гармонией, но нельзя пока назвать и сплошным конфликтом, войной всех против всех. Могло быть хуже: ведь разные топики Границы — это радикально разные структуры идентичности, собственно — разные существа! и вспомним, вслед за Фуко, как недавно еще существа из онтологической топики обходились с существами из топики бессознательного, безумцами. Ныне же налицо скорее смешение и наложение всех (пускай виртуализованных) версий Человека, предельно разных. Отсюда — замешательство, дезориентированность. Человек еще не отдает себе отчета, не понимает, кем он проснулся утром третьего тысячелетия — как за век до этого Грегор Замза. Сложившуюся антропологическую ситуацию мы бы назвали *катавасией топик*, причем термин тут можно понимать и в обычном разговорном смысле, и в изначальном литургическом смысле, как (чреватое хаосом) схождение всех клиросов среди храма.

И снова, в последний раз, мы задаем здесь наши вопросы о корреляциях между ситуацией антропологической и художественной, о характере происходящих трансляций. Необыкновенность ситуации сказывается в том, что вопрос теперь встает об эстетических импликациях не какого-либо одного рода антропологических практик, но антропологической катавасии, одновременного схождения всех их возможных родов и видов. Примечательно и важно, что некоторый ответ, притом даже артикулированный, развернутый, уже существует, хотя для многих современных практик (в том числе, как мы отмечали, и

для лидирующих, виртуальных) свойства их, природа отвечающих им трансляций и корреляций, еще во многом неясны. Этот ответ — постмодернистский ответ — появился, потому что он, в известной мере, напрашивался, диктовался самой прямолинейной логикой. Было очень естественно решить, что одновременная активизация всех практик, всех стратегий человека, их совместимость, сосуществование в антропологической реальности, означают сущностную равноценность, эквивалентность их всех. Динамика катавасии топик легко рисовалась как динамика универсального обмена и тотального выравнивания, ликвидации иерархических границ и различий между всеми практиками человека, их системами ценностей, духовно-нравственными установками... Необходимой предпосылкой такой динамики был переход в виртуальную топик, где все антропологические проявления присутствуют и видятся не в своей актуальной полновесности (тогда утверждать тотальную эквивалентность всего всему было бы едва ли возможно!), но в своих виртуальных недовоплощениях. Существом же ее служит реализация тотальной обмениваемости всего на всё и эквиваленции всего всему, установление глобального уравнивания: иначе говоря — *трансляция энтропии*. Наглядно, и не вызывает сомнений, что именно такую динамику активно и радикально проводят, утверждают постмодернистские художественные практики. Однако, по самой сути понятия, неограниченный рост энтропии — сценарий тепловой смерти мира. Поэтому совершенно неизбежно и то, что описанное энтропийное прочтение современной (социо)культурной ситуации оказывается прочтением в ключе Культурной Смерти. Постмодернистская идеология есть идеология концов: с вызовом и акцентом, она провозглашает смерть Бога, смерть истории, смерть субъекта — и естественно, смерть человека. И не что иное как этот кортеж концов многообразно, с маньеристской изощренностью, инсценируется сегодня во всех художественных дискурсах.

Здесь всплывает одна глубокая параллель. В эпоху Ренессанса европейская мысль была напряженно сосредоточена на человеке, причем главным и ключевым в образе человека для ренессансного сознания было приблизительно то же свойство, что мы обсуждаем сейчас: немислимая пластичность, разноликость этого образа, невообразимый диапазон изменений, доступных человеку, способность его принимать

любые полярно противоположные воплощения. Именно эту черту, в первую очередь, выделял Пико делла Мирандола в речи «О достоинстве человека», ставшей манифестом ренессансного мироощущения: он называл человека хамелеоном, которому даны «семена всех родов и зародыши всех жизненных стилей». Но насколько иначе воспринималась эта гиперпластичность — абсолютно не в ключе Смерти, а в ключе Жизни! Она рассматривалась как знак бурного кипения, предельной наполненности жизненной стихии, служила предметом восхищения, источником энтузиазма, порыва. И вот: что объявлялось и служило источником неукротимого подъема, торжества Жизни, ныне расценивается как источник тотального уравнивания, и человек-хамелеон предстает агентом этого уравнивания, орудием Смерти.

Какая же из эпох права? — Богатые ошибками отцов, мы скажем сегодня, что обе и правы, и не правы. Обе позиции, владевшие умами, каждая в свое время, суть неоправданные крайности, попытки сделать из ситуации человека идеологию для массового потребления. Немыслимая широта человека может быть его жизненным ресурсом, богатством — и она же может быть предпосылкой, действующей причиной его смертоносности и его смерти. Она несет обреченность свободе и, тем самым, великую опасность и риск. За постмодернистским сознанием стоит пережитая история, и кончина Больших Понятий, больших нарративов европейской культуры — реальный факт, а не фантом этого сознания. Понятиями процесс далеко не ограничивается, и едва ли можно оспорить, что опасность смерти ныне предельна. Но, по слову поэта, «Где, однако, опасность / Там и спасенье». Если не поддаться идеологии, если обладать трезвым мужеством — нельзя ли вновь, уже из бездн пройденного леденящего опыта, пережить и раскрыть непостижимую *чреватость* всем человека — как залог и возможность некой иной жизни?

Вопрос этот обращен, в первую очередь, к искусству. Оно владеет своим особым, уникальным видом трансляций: трансляций-токов между братьями, соучастниками Художественного Акта, незримых токов от Художника-Созрителя к Зрителю-Сохудожнику. Этими токами создаются мыслечувственные комплексы, что таинственно оказываются «блоками антропологического воздействия». Эстетические

антропологические воздействия безошибочно — как в пулю сажают другую пулю иль бьют на пари по свечке — предвидимы и выстроены Художником, и прежде они всегда имели способность оказаться животворящими и «выпрямляющими» (как то находил даже Глеб Успенский) для Зрителя. Сохранить такую способность в нынешней ситуации, ситуации человека на последней грани — примет ли сегодняшнее искусство этот труднейший вызов?

*2003*

## ГЛОБАЛИСТИКА И АНТРОПОЛОГИЯ

### 1.

На первый взгляд — даже и взгляд ученого — легко подумать, что два предмета, о которых говорит заголовок, не имеют никакой связи между собой. Современная глобалистика не занимается человеком, она занимается проблемами глобальной, планетарной реальности. В соответствии с теорией систем, наука представляет эту реальность как «многоуровневую иерархическую систему». Коль скоро рассматриваемая система глобальна, то в ней имеется всё — есть и уровни, отвечающие антропологической реальности, человеку. Но человек в масштабе глобальной реальности — микроскопическая, еле различимая величина, и в иерархии уровней глобальной системы, отвечающие ему уровни предельно удалены от тех, которые находятся для глобалистики в центре внимания и описывают процессы современной глобализации. Эти процессы максимально крупномасштабны, планетарны и макросоциальны, и между ними и уровнями антропологической реальности лежит целый ряд промежуточных горизонтов — вся социально-историческая реальность, все уровни, отвечающие экологическим, экономическим, политическим, этнокультурным процессам. Все эти промежуточные горизонты, непосредственно соседствующие с планом макрореальности, глобалистика учитывает и изучает в их воздействии на макрореальность; однако антропологические уровни лежат дальше, их воздействие на глобальную реальность опосредовано промежуточными планами, и почти неизбежно в глобальном дискурсе они остаются вне поля зрения. De facto, в этом дискурсе, антропологические процессы и проявления, всё, происходящее непосредственно с человеком, оказывается в разряде не замечаемых, пренебрежимых факторов. Эта бесчеловечность глобального дискурса — его известная, признанная черта; так, скажем, ее выражает современный художник: «Разговор о глобализме — это не наш с вами разговор. Это

разговор мегакорпораций между собой. Мы слышим гул. То Panasonic разговаривает с Nike»<sup>1</sup>. В научном же аспекте, можно резюмировать кратко: *Глобалистика игнорирует антропологию.*

Такая позиция глобалистики вполне отвечает традициям европейской науки: эта наука давно привыкла игнорировать антропологию. Корни сложившегося положения вещей надо искать у самых истоков европейского научного дискурса, в эссенциалистской метафизике Аристотеля. Создав предпосылки и заложив основы всего способа мышления в понятиях, жизненно важного для философии и науки как таковых, эта метафизика в то же время нанесла своего рода первичную травму антропологии: она совершила *расчленение Человека*. Она описывала реальность на основе сущностей разнообразных видов и классов; и Человек также предстал здесь как некий агрегат сущностей разных видов, которые актуализуются в разных видах деятельностей. Речь о Человеке оказалась разложена в набор разных дисциплинарных дискурсов, «наук о человеке». Каждая из них была, точнее сказать, лишь наукой о некоторых сторонах или свойствах Человека — тогда как Человек как целое, интегральный человек во всей своей многомерности, совокупности всех своих проявлений, не уместяясь ни в одну из наук о себе и не равняясь также, конечно, простой сумме этих наук, по сути, исчез из поля научного зрения. Здесь не было никакого злоумышления против него, а только эпистемологическая необходимость: как подтвердила вся будущая история, Человек-как-Целое, Человек-в-Целом, действительно, не вместим в эссенциалистский дискурс, в его дефиниции и понятия.

Последующие этапы европейской мысли не улучшили положения Человека-в-Целом. В классической европейской метафизике возникли понятия субъекта и индивида; но оба они также были заведомо отличны от Человека-в-Целом. И, хотя субъект — он же субъект познания — стал центральным понятием для философии Нового Времени и крайне эффективным орудием для всех частных антропологических дискурсов (благодаря появлению вместе с ним и его проекций во все сферы антропологической реальности — то есть рождению полного набора субъектов, субъекта политического, этического, правового и

---

<sup>1</sup> *Ольга Чернышева.* Всегда горячий хлеб и кока-кола // Художественный журнал. 2004, №4(56). С.7.

всех других), он, тем не менее, только закрепил зияющее отсутствие Человека-в-Целом в базовой европейской антропологической модели.

К расчлененности Человека добавлялась, кроме того, его подчиненность, вторичность. Опять-таки, и это возникало не по злоумышлению, а в силу свойств принятой аристотелианской эпистемы. В системе сущностей действуют причинно-следственные связи — линейные импликации, отношения детерминированности и подчиненности, которые придают ей, частично или целиком, иерархическое строение. И почти неизбежно, в иерархических структурах реальности человек, понятый как индивид, оказывался низшим звеном, подчиненным тем или иным высшим уровням или началам. Самым типичным видом подобной подчиненности был социоцентризм, полагающий человека детерминированным социальной реальностью в тех или иных ее формах, а также служебным и вторичным по отношению к социально-коллективным ценностям и принципам. Так, выражением крайнего, гипертрофированного социоцентризма была официальная идеология СССР, диамат и истмат, где человек объявлялся «продуктом общественных отношений»; а в более умеренных версиях, установки социоцентризма присущи были, по сути, всем главным руслам ново-европейского мировоззрения. И легко согласиться, что установки современной глобалистики в их «игнорировании антропологии» также отражают традиционные социоцентрические тенденции.

Однако, хотя социоцентрические и другие формы антропологического редуционизма (низведения, расчленения, забвения Человека), были прочно преобладающими, они все же никогда не исчерпывали целиком панораму европейской мысли. Неудовлетворенность классической антропологической моделью Аристотеля–Декарта–Канта питалась из различных источников. Опыт религии, искусства будил интуиции цельности Человека и стремления к восстановлению его цельного облика. Эти интуиции и стремления искали для себя выражения в романтической философии, затем в экзистенциальной, в философии жизни, философии Ницше и Бергсона, целого ряда русских мыслителей... Со временем это движение к «возвращению Человека» росло и усиливалось, однако при этом обнаруживало типичную особенность: оно было более убедительным и успешным в своей критике классической модели, чем в поисках замены ей, антропологической альтернативы.

Сегодня развитие антропологической ситуации находится в своеобразной и достаточно неблагоприятной фазе. В постмодернистском и постструктуралистском дискурсе критика классической антропологической модели достигла ниспровержения, деконструкции самих ее оснований — и в характерной рекламной-иронической стилистике этого дискурса, соответствующие выводы были облечены в броские слоганы типа пресловутой «смерти субъекта». Альтернативной модели, тем не менее, не возникло, и в ее отсутствие, классическая модель по-прежнему продолжает применяться — по крайней мере, в областях приложений. На ней, в том числе, базируются и разработки глобалистики, обсуждаемые и воплощаемые сценарии глобализации, поскольку, игнорируя антропологию *как часть поля своих проблем*, они всё же неизбежно включают в себя некоторые *готовые* представления о человеке и, в частности, активно используют концепты правовых, культурных и всех прочих субъектов. И в этом — весьма существенный неблагоприятный момент: ибо базироваться на старой эссенциалистской модели Человека сегодня уже становится не только теоретически неоправданно, но и практически опасно. В последний период к аргументам против этой модели добавляются новые, и притом решающие: модель в самих своих основах начинает расходиться с фактами реальности, утрачивать всякую объяснительную силу.

Как известно, современные феномены на глобальном уровне далеко не сводятся к планируемым и осуществляемым сценариям и процессам глобализации мировой системы; они также включают в себя богатый репертуар отнюдь не планируемых, но тем не менее происходящих кризисно-катастрофических явлений. Разумеется, такие явления всегда входили в картину глобальной реальности. В разные эпохи они занимали в этой картине самое разное место, и в иные периоды едва ли не заполняли ее собой, достигая грандиозных масштабов. Рассыпались общественные системы и уклады, рушились царства, гибли великие империи, исчезали бесследно целые исторические миры, «формации»: уже к середине III в. до Р.Х., когда писалась Книга Екклесиаста, история, по заверениям сего мудреца, видела абсолютно всё, и было «ничтоже ново под солнцем». И все-таки погодим соглашаться с Когелетом.

В течение всех тысячелетий, по отношению ко всем глобально-историческим кризисам и катастрофам действовал один и тот же испытанный рецепт, который с XVIII в. стали обычно формулировать по «Кандиду»: *Il faut cultiver son jardin*. Надо возделывать свой сад. Гибнут империи, «формации», а Человек тот же, он будет блюсти свой садик, себя, рожать детей — и появятся новые формации, царства или там демократии, джамахирии, СНГ... — и жизнь, бытие рода человеческого будет продолжаться. Рецепт этот, очевидно, значит, что история в своих империях, своем глобально-величественном масштабе может сколь угодно игнорировать Человека и считать его своим рабом, субстратом, «продуктом» — однако перед лицом катастрофической реальности, в ее свете, роли неотвратно меняются и, как в момент истины, ясно выступает, что, в действительности, *Человек — гарант истории*. И он несет эту миссию гаранта вовсе не по своей воле, или выбору, или какому-то «общественному договору» — нет, просто *по своему наличию на месте и в неизменности*: неизменности в главном и существенном, в своей сущности и природе.

Так было всегда — и однако ныне так перестает быть. Перестает потому, что Человек перестает быть «на месте и в неизменности», и при этом, более того, обнаруживается, что у него вообще нет никакой сущности, которая могла бы быть неизменной, либо меняющейся. Эти утверждения радикальны, даже пугающе радикальны, и тем не менее, они суть прямые выводы из сегодняшнего положения вещей, из антропологической ситуации. С Человеком начали совершаться резкие, неожиданные изменения, он стал предметом какой-то активной, интенсивной динамики, которая может затронуть, вообще говоря, весь диапазон уровней его существа, от духовного мира и вплоть до самой генетической основы. Именно такую революционную динамику выражают самые характерные явления современности, о которых ежедневно пишут газеты.

Их спектр обширен и продолжает расширяться. Неостановимо развиваются, углубляются генетические эксперименты — причем сегодня они еще ведутся в немалой мере по произволу и наугад; в частности, феномен клонирования делает ключевую антропологическую проблему идентичности предметом практического экспериментирования с абсолютно неясными последствиями. Гендерные эксперимен-

ты и революции, триумфальное распространение секс-меньшинств колеблют будущее испытанного рецепта Жизни: можно ли утверждать сегодня, что Человек продолжит и впредь «блюсти себя, рожать детей»? *что* именно, *кого* именно он будет блюсти, каким способом и кого рожать? быть может, «ребенка Розмари»? Распространяются и пропагандируются, находят философскую апологию практики трансгрессии всех и любых видов — причем важно подчеркнуть, что для современного взгляда различия этих видов почти стираются: кража банана в супермаркете, садомазохистские экзерсисы, подрыв самолета с сотней душ — все это как бы одно и то же, ибо во всем существенна лишь чистая антропологическая суть, сама трансгрессия, эффект преступления Человеком любой проведенной пред ним черты, будь то заповедь, закон, черта смертельной опасности, поверхность кожи другого существа... Достаточно ясно, что человек в этих практиках — нечто совершенно иное, чем «нравственный субъект» классической европейской антропологии, и его духовный и психический мир — за гранью всех ее понятий и представлений.

Нетрудно продолжить этот реестр антропологических инноваций современности, он еще далеко не полон (мы, скажем, не упомянули экстремальные психопрактики и телесные практики, эксперименты с расширением и изменением сознания, пробуждением пренатальной памяти, весь круг виртуальных практик, и еще многое). Но почвы для первых выводов уже хватает.

Прежде всего, для всего этого круга новых явлений, новых практик верно то же, что мы сказали о практиках трансгрессии: эти явления имманентно антропологичны, их нельзя объяснить как эпифеномены, следствия неких явлений или процессов на других уровнях реальности, в частности, на социальном уровне. Хотя у них, безусловно, есть связи, корреляции с историческими и социальными процессами, а генезис антропологических явлений и мотивации действий, стратегий Человека, как правило, сложны, смешанны, однако во всех случаях можно с уверенностью сказать, что обсуждаемые явления имеют корни в самом Человеке. За это говорит, в частности, то, что Человек здесь отвергает, отодвигает как чуждое или, по крайней мере, не относящееся к делу, все предписанные, заданные откуда угодно извне — от Бога (если Бог воспринимается как внешняя инстанция),

от социума, КПСС, либерально-демократической культуры — модели себя и своего поведения. Отказываясь принимать эти модели откуда и от кого бы то ни было, он исходит исключительно из самого себя и испытует границы себя. И это в точности значит, что новая динамика, хотя и необъяснена пока, непонятна, но, во всяком случае, не индуцируется из социальной, экономической или некоей другой сферы, а есть именно *антропологическая* динамика — собственная динамика антропологической реальности как таковой.

Иными словами, антропологические явления и процессы — по крайней мере, те новые, о которых мы говорим, — более не детерминируются какими-либо другими уровнями глобальной системы. (Это не исключает того, что в *прошедшие эпохи* антропологическая реальность могла быть удовлетворительно описана, объяснена на базе социально-экономической или, скажем, этнокультурной реальности: к примеру, в первобытных сообществах определяющим уровнем служит реальность сообщества, племени, тогда как антропологическая реальность не только детерминирована этим уровнем, но и просто еще не сформирована полностью, во всех измерениях). Человек кардинально изменился и продолжает меняться; и в ходе своего изменения, он в известном смысле эмансипировался, приобрел самостоятельность. То, что с ним ныне происходит, составляет особый самостоятельный уровень — антропологический уровень — в динамике развития глобальной реальности.

Очевидный дальнейший вывод отсюда тот, что этот новый самостоятельный уровень нельзя не учитывать, он должен занять и самостоятельное место в эпистеме — в отличие от старой аристотелианской эпистемы, где, как мы говорили, антропологический дискурс отсутствовал в качестве отдельного несводимого дискурса, заменяясь набором «наук о человеке», из коих ни одна не говорила о Человеке-в-Целом. Но можно сказать и больше. Распространенность и массовость новых антропологических явлений всё растет, их спектр широк, они затрагивают многие и ответственные сферы современной жизни — и есть все основания полагать, что во многих областях, для многих проблем антропологический уровень является и решающим, и антропологические процессы играют ведущую роль. Поэтому реальной перспективой в эволюции европейской эпистемы является «антрополо-

гическая революция», когда примат социальных, исторических, экономических дискурсов будет сменен приматом антропологического дискурса. Такую перспективу нельзя не сопоставить со знаменитым прогнозом Фуко, который диаметрально противоположен, трактуя тенденции современного развития в радикально антиантропологическом ключе, как предвещающие конец антропологического дискурса, «смерть Человека». Итоги сопоставления весьма поучительны.

Прежде всего, мы замечаем, что обе перспективы могут быть как противоположны, так и вполне совместимы — ибо новые явления, требующие антропологизации эпистемы, априори могут быть и кризисными явлениями, ведущими даже не только к эпистемологической «смерти Человека», а и к эмпирической его смерти без кавычек; как известно, самая бурная антропологическая динамика — динамика агонии. Апостериори же замечаем, что именно такой, кризисный их характер наиболее вероятен — так что, казалось бы, возникает согласие с выводами Фуко. Однако это заключение преждевременно. Анализ Фуко изначально и полностью секуляризован, он исключает для Человека возможность мета-антропологических стратегий — таких, что ориентированы к онтологическому трансцендированию, претворению в иной онтологический горизонт, Инобытие. Но так ли уж обоснованно полное исключение подобных стратегий? Существование их тематизируется, в частности, философией, рассматривающей Человека как бытие-присутствие, наделенное конститутивным отношением к бытию: бытию как отличному от (бытия) сущего, Инобытию; и они актуально реализуются в духовных практиках, создаваемых в лоне мировых духовных традиций. И, независимо от обсуждавшихся нами современных явлений, наделенность Человека конститутивным *онтологическим* отношением имплицитно его имманентную и априорную *эпистемологическую* несводимость — если угодно, своеобразное эпистемологическое первородство, какого не может иметь ни один другой уровень глобальной реальности. Очевидным образом, с таких позиций отвергается антиантропологизм (в частности, и таковой Фуко), а равно и антропологический редукционизм, полагающий антропологическую реальность всецело детерминированной какими-либо иными уровнями глобальной реальности. Для нашего же обсуждения этой реальности, конститутивная онтологичность Человека, его

мета-антропологические стратегии и духовные традиции будут ниже играть самую существенную роль.

Возвращаясь же к темам глобалистики, мы заключаем, что, по самым основательным причинам — и вследствие новых антропологических явлений, и в силу «конститутивной онтологичности» Человека — глобалистика не может и далее игнорировать антропологию. Развертывающиеся антропологические процессы способны сыграть не только существенную, но и решающую роль в глобальной динамике. К примеру, в разыгрывающихся переменах Человек, как мы видели, перестает быть «гарантом истории» — может ли это не сказаться на глобальной архитектуре?! Сценарии глобализации, недостаточно учитывающие антропологическую реальность, ее сегодняшние особенности, ее острые проблемы, неизбежно окажутся перед принципиальными препятствиями и будут вызывать неприятие. Нельзя, в частности, не признать, что современное антиглобалистское движение, в числе многих своих стимулов, питается также и импульсами именно *антропологического протеста* — протеста Человека против выстраиваемых мировых механизмов, которые не сообразованы с ним и несообразны ему.

Итак, современная глобалистика во всех своих разделах и функциях — как теория глобальной системы, мониторинг глобальных тенденций, анализ сценариев и процессов глобализации — должна быть дополнена антропологией, оснащена полноценным антропологическим измерением. Но как достичь этого?

## 2.

Отсутствие или недостаточность антропологического плана в современном глобальном дискурсе не порождается ни случайностью, ни тенденциозностью. Как мы видели, оно обязано, прежде всего, сочетанию двух объективных факторов: эмпирического фактора кардинального различия масштабов антропологических и глобальных явлений и эпистемологического фактора ущербности антропологического дискурса в базовой аристотелианской эпистеме. Возможны многие, разные способы и стратегии, направленные к тому, чтобы эти факторы преодолеть, обойти. Ниже мы бегло обсудим один из таких путей, который тесно связан с духовным опытом Восточного христианства.

Обратим внимание на одно поле антропологического опыта, которое существовало с древности во многих мировых культурах: уже упомянутое поле духовных практик. Хотя и не достигая философской артикуляции (и не стремясь к ней), их опыт изначально заключал в себе альтернативу эссенциализму, поскольку выражал не эссенциалистское, а иное — именно, *энергичное* — видение своего опытного предмета, антропологической реальности. Подобное видение естественно и необходимо рождалось из такого антропологического опыта, который был не просто опытом самонаблюдения, хотя бы и углубленного (самонаблюдение, на поверку, очень обманчиво!), а носил деятельный, операционный характер, был опытом *работы Человека с собой* или, иными словами, опытом *практик себя*. Духовные практики — именно такой род антропологических практик. В них Человек осуществляет всецелую и последовательную, строго направленную трансформацию себя — себя, рассматриваемого в энергичном плане, как определенная конфигурация энергий разного рода, духовных, психических и физических. Как сказано выше, эта трансформация ориентируется к онтологическому трансцендированию и представляет собой не только антропологическую, но и мета-антропологическую стратегию; и этот уникальный род стратегий нуждается для себя в особых предпосылках, которых мы еще коснемся.

Всякая духовная практика — тонкое занятие, культивирующее не только психологические и соматические, но и определенные интеллектуальные техники; она требует зоркого, точного мониторинга Человеком своего внутреннего мира, искусства идентификации и контроля состояний сознания в их динамике. Но она остается сугубо опытным и деятельностным занятием, и поэтому в ее рамках Человеку не сопоставляется никаких сущностей — хотя в то же время, вырабатывается эффективный рабочий дискурс и накапливается глубокое знание о Человеке, богатый фонд антропологических сведений, открытий, методик. Здесь возникает содержательная опытная антропология, которая, в отличие от классической европейской антропологии, является не эссенциальной, а энергичной. Этот энергичный подход, с одной стороны, в силу своей принципиальной неэссенциальности, с трудом облекается в понятия (если вообще может быть выражен в них) и потому остается вне магистрального культурно-научного кон-

текста, мейнстрима; но, с другой стороны, он по той же причине избегает всех современных злоключений эссенциализма, оказываясь ценным ресурсом для идущих сегодня поисков интеллектуальных альтернатив.

Но открывает ли это какие-либо возможности в нашей проблеме «антропологизации глобалистики»? Из двух трудностей этой проблемы, указанных в начале раздела, антропология духовных практик приближает нас к преодолению второй, эпистемологической. Первая же, однако, остается. Духовные практики — феномен, предельно удаленный от всей сферы глобальных процессов; и если этот феномен и способен доставить альтернативу эссенциализму, то лишь в темах и областях, далеких от глобалистики.

Такой вывод, однако, слишком поспешен. Существуют определенные посредствующие звенья, благодаря которым опыт духовной практики, его принципы и установки, выводятся и передаются в более широкие сферы реальности. Первое и главное из таких звеньев — *духовная традиция*. По самому определению, духовная практика есть индивидуальное явление, практика, осуществляемая отдельным конкретным человеком; однако она оказывается необходимо и неразрывно связана с некоторым объемлющим ее сверх-индивидуальным, историческим и социальным целым. Причина этого — в онтологической и мета-антропологической природе духовной практики. Реализуя «конститутивную онтологичность» Человека, эта практика не направляется ни к какой эмпирической цели, но ориентируется к пределам самого горизонта человеческого существования и опыта, к трансцендированию и Инобытию. Именно по этой причине она не может быть чисто индивидуальным явлением. Она должна иметь в своем составе особый аппарат или, более точно, *органон* организации, истолкования и проверки своего опыта, который смог бы обеспечить ориентацию и продвижение к столь специфической, невозможной цели — мета-эмпирической, отсутствующей в горизонте человеческого существования. Как создание, так и применение подобного органона требует выхода далеко за пределы индивидуального существования. Оно носит кардинально межличностный, транс-индивидуальный характер; в любой из духовных практик, известных в истории, формирование органона их опыта совершалось в течение столетий.

Исследованный нами пример органона исихастской практики Православия<sup>2</sup> наглядно показывает, что опыт духовной практики добывается, проверяется, толкуется посредством сложного и тонкого обустройства, множества антропологических, психологических, герменевтических процедур, методик, приемов. Создание и хранение этого обустройства, этого органона может быть лишь делом общих преемственных усилий многих участников — делом некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Такое сообщество образует необходимую среду, лоно, в котором единственно может осуществляться духовная практика (хотя при этом сама практика как таковая есть сугубо «личное дело»), стратегия, избираемая и осуществляемая человеком в его личном существовании и более того, требующая от человека предельной концентрации на его личном опыте). И это сообщество, которое объемлет собой духовную практику человека и делает ее возможной, и есть то, что мы называем духовной традицией.

В силу своей конститутивной связи с духовной практикой, духовная традиция обладает уникальным отличием среди всех разнообразных традиций (социальных, культурных, этнических и проч.), что участвуют в жизни и истории общества: служа передаче сугубо личностного, антропологического (и мета-антропологического) опыта и осуществляя эту передачу также личностным, принципиально не институционализированным путем, она представляет собой не только социальный, но одновременно и личностный, антропологический феномен. Тем самым, она представляет собой также и некую ступень, которая сближает область антропологического опыта, антропологическую реальность — с глобальной реальностью. Но, вместе с тем, в эмпирическом плане, духовная традиция еще, как правило, узкая среда, достаточно ограниченное сообщество, и она не может еще рассматриваться как глобальный феномен. Однако существуют и следующие ступени.

Дальнейшая трансляция, передача антропологического опыта духовной практики в более широкие сферы способна происходить двояким путем. Прежде всего, духовной традиции свойственно оказы-

<sup>2</sup> См.: С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998.

вать воздействие, распространять свое влияние в окружающем мире, социокультурной среде. В той или иной мере, это происходит всегда и само собой, но в отдельные периоды такое влияние и воздействие становится предметом специальных усилий со стороны традиции. Таковы обычно периоды ее высшего развития, особого подъема и расцвета: тогда в ней созревает сознание универсальной, общечеловеческой значимости ее опыта, ее пути, и стремление к выходу вовне — к тому, чтобы раскрыть свои ценности окружающему миру, приобщив его к ним. Существенно, что этот выход вовне мыслится и осуществляется отнюдь не как некая пропаганда, даже и не как проповедь, и несет приобщение не идеологии, не обряду, но исключительно лишь определенному антропологическому опыту — личностным установкам, строю личности, способу существования.

Характерным примером служит русское старчество XIX в., ставшее знаменитым благодаря Оптиной пустыни, а отчасти и «Братьям Карамазовым» Достоевского. Здесь ярко видно, насколько действенным и далеко проникающим может быть этот эффект своеобразного излучения, создаваемого духовной традицией и превращающего широкие слои окружающего социума в некое *примыкающее пространство традиции* — личностную среду, проникнутую ее влиянием и причастную ее антропологии. Главное и ценное свойство этого социального феномена в том, что он, как и сама духовная традиция, сохраняет антропологическую природу: это — феномен или процесс «антропологической трансляции», который совершается в парадигме личного общения, не посредством социальных институтов, а на уровне межчеловеческой связи, принципиально не институционализируемой и не формализуемой.

По такому же типу «антропологической трансляции», передачи личностного опыта и обмена подобным опытом, могут происходить и явления контакта, встречи разных духовных традиций. В них может осуществляться подлинный диалог духовных традиций — а далее, через них, и еще более широкое явление *диалога религий*, к которым принадлежат соответствующие традиции. Но в данном случае важно заметить сначала, что эти явления контакта могут происходить и совершенно другим образом. Каждая духовная традиция, как мы говорили, есть сообщество, осуществляющее воспроизводство и передачу

опыта определенной мета-антропологической стратегии (духовной практики); и одно из главных отличий таких стратегий — требование совершенной строгости и точности в следовании им. Любые произвольные вариации, отклонения от созданного традицией органаона ведут, как правило, к искажениям стратегии — к утрате верной ориентации и феноменам ложного опыта, таким явлениям, которые ошибочно, иллюзорно принимаются за свидетельства подлинного продвижения по пути практики (в Православии они издревле назывались явлениями «прелести», *πλανά*). Эти требования чистоты опыта, верности строго определенному и строго сохраняемому его органону говорят о том, что опыт разных традиций, вообще говоря, не допускает никакого взаимного сочетания, смешивания. *Нельзя комбинировать традиции*. Каждая духовная традиция — замкнутый мир, охраняющий себя от любых искажающих привнесений, всего стороннего, чуждого; и взаимные отношения таких миров — отношения несовместимости, взаимного исключения. Поэтому сама возможность для разных духовных традиций какого-либо плодотворного контакта, наполненного положительным содержанием, оказывается под сомнением. Диалог духовных традиций, диалог религий сталкивается с трудностями в самом своем принципе; проблематична уже идея такого диалога. При этом, эти общие соображения подкрепляются исторической действительностью: богатая история (меж)религиозной вражды, антагонизма и нетерпимости вполне подтверждает их.

Однако межрелигиозные отношения всегда были слишком важным фактором в цивилизационной динамике, и потребность в том, чтобы они могли бы направляться не по руслу конфликта и вражды, была слишком велика. Поэтому попытки контактов и диалога, попытки отыскать или выстроить некоторую стратегию или модель гармоничных отношений между духовными традициями и религиями, по существу, никогда не прекращались. Начиная приблизительно с середины XIX в., они приобрели известную регулярность и заметный масштаб, причем главная инициатива и главные усилия здесь принадлежали по преимуществу представителям американского протестантизма. Можно, впрочем, упомянуть, что в качестве предыстории или некоего символического пролога в русле таких попыток, иногда указывают один исторический эпизод: собеседования представителей

всех религий Индостана, включая и христиан, при дворе императора Акбара из династии Великих Моголов, в 1574–78 гг. Ряд крупных многосторонних встреч, событий контакта происходит в конце XIX – начале XX в.; в числе наиболее значительных из них следует назвать Всемирный Конгресс Религий, проходивший параллельно с Всемирной Выставкой в Чикаго в сентябре 1893 г. (его также называли «Парламентом религий»). Как на этом конгрессе, так и вообще в данный период, устраивавшиеся встречи стремились охватить служителей и верующих всех сущих в мире религий и вер, культов, сект, групп, и конечной, хотя и отдаленной целью мыслилось объединение их всех в создаваемую общими усилиями Универсальную Религию всего человечества (на конгрессе, в частности, обсуждались проекты ее названия и место ее главного центра). Осип Мандельштам назвал Десятнадцатый век — «Золотым веком»; и в этих безбрежных проектах сразу видна печать той атмосферы прекраснородушно-поверхностного гуманизма и прогрессизма, что царила на Западе в десятилетия перед Первой Мировой войной — и разом испарилась, исчезла с ее первыми залпами.

Но усилия по устройству межрелигиозных контактов, исходящие из тех же протестантских кругов, пережили испытания войны и возобновились вновь. На новом историческом этапе они, однако, приняли и новую форму: теперь главным их руслом стало Экуменическое движение, рамки которого были ограничены ареалом христианства. Общие установки инициаторов, их представления о механизме контактов, принципах выстраивания диалога оставались, в основе, те же (и несколько ниже мы их опишем), однако с сужением своего диапазона направление в целом стало более реалистичным. Были созданы эффективные рабочие институты (главным из которых явился Всемирный Совет Церквей), определен порядок регулярных встреч на разных уровнях, механизмы принятия решений; и в течение нескольких десятилетий в середине минувшего столетия, Экуменическое движение оставалось крупным и весьма влиятельным фактором во взаимных отношениях христианских конфессий. Его активность продолжается и ныне, однако накопившиеся внутренние противоречия и расхождения (которые, в частности, касаются понимания самих принципов и существа межрелигиозного общения) привели его в настоящее время

к кризису — так что неясно, сумеет ли оно в будущем сохранить свое значение как инструмент межрелигиозных отношений.

Между тем, в складывающейся сегодня новой архитектуре глобального сообщества, пожалуй, намечаются уже некоторые черты иного, следующего этапа. В соответствии с комплексным характером идущих процессов глобализации, несомненно, будет развиваться тенденция к вбиранию, интеграции межрелигиозных контактов и осуществляющих эти контакты организаций, институтов, в общие сценарии и механизмы глобализации — в качестве их «религиозного измерения». В таковом качестве, эти контакты будут соотноситься, координироваться с ведущими измерениями, т.е. экономическими и политическими, и неизбежно подчиняться им в той или иной мере. Отсюда, в частности, вытекает другая черта: соответственно потребностям глобализации, основное русло межрелигиозного диалога в ближайший период, по всей вероятности, вновь выйдет за пределы христианского ареала, чтобы включить все главные мировые религии. Обе указанные тенденции сегодня уже вполне наблюдаются в устройстве объединенной Европы. Межрелигиозные контакты, «встречи религиозных деятелей», соответствующие соглашения становятся одним из служебных звеньев, частью комплекса мер по запуску очередных глобальных проектов и процессов, решению тех или иных глобальных проблем. И эта служебная их роль в рамках сугубо секуляризованной машины глобализации, безусловно, не может не сказаться на внутреннем содержании контактов, лишая его собственно религиозной глубины, ценности, значимости.

\* \* \*

На всех описанных этапах истории межрелигиозного диалога, его осуществлявшиеся попытки следовали, в главных чертах, одной и той же модели или стратегии. Ее главный принцип можно вполне адекватно выразить на языке арифметики: в качестве почвы, пространства для контактов и диалога принимается «наибольший общий делитель» всех участвующих позиций — то есть, сумма, совокупность всего общего, что у них есть, всех положений, разделяемых всеми сторонами. Понятно, что такой принцип абсолютно универсален, приложим к контактам любого рода; в нашем случае, речь идет о религиозных положениях,

элементах религиозных учений и доктрин, предметах веры. Роль инициаторов, устроителей диалога предстает здесь как роль, современно выражаясь, модераторов, чья задача — помочь всем участникам вывить все содержания, все элементы их позиций, которые являются у них общими с другими участниками и входят в «наибольший общий делитель». Задача же самой встречи, диалогического процесса состоит в том, чтобы общие содержания были выдвинуты на первый план, в центр, всесторонне раскрыты, и из них был бы извлечен максимальный объем следствий. Первым же и главным искомым следствием является достижение соглашения о том, что именно общие элементы должны определять взаимные отношения участников, — чем обеспечивался бы впрямь гармонический характер этих отношений.

Чтобы оценить качества и возможности такой модели, надо, прежде всего, увидеть оборотную сторону описанного принципа. Он, очевидно, означает также, что всё несовпадающее в позициях участников, всё, что отличает эти позиции друг от друга, априори отбрасывается, исключается из поля зрения и выводится из пространства обсуждения, диалога. Тем самым, это пространство выстраивается по принципу сужения, минимизации; а стороны обсуждения лишаются своих индивидуальных отличий, выступая как усредненные, формализованные субъекты. Как сразу же ясно, здесь заключена серьезная опасность обеднения, редукции самой обсуждаемой тематики, самой стихии религиозной жизни. Такая опасность сразу улавливалась, ощущалась представителями православной религиозности при их знакомстве с обсуждаемой моделью. В сфере межконфессиональных контактов христиан, принцип модели носил название «интерконфессионализма»; и, впервые столкнувшись с ним на первом съезде Русского Студенческого Христианского Движения — знаменитом Пшевовском съезде 1923 г., Николай Бердяев тут же подверг его острой критике: как пишет мемуарист, в своем докладе на съезде Бердяев «чрезвычайно просто и ясно показал, что при интерконфессионализме встреча христиан идет по линии минимализма, т.е. снижения нашего церковного сознания до минимума»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> В.В. Зеньковский. Зарождение РСХД в эмиграции (Из истории русских религиозных течений в эмиграции) // Вестник РХД (Париж), № 168. 1993. С.24.

Тщательно избегая вхождения в глубину духовного опыта, его специфику и конкретность, — как разделяющие участников! — этот тип диалога рискует остаться совершенно поверхностным, впасть в тривиальность и даже пошлость; так, обсуждения проектов «Универсальной религии» нередко граничили с пародией и карикатурой. Другая опасность носит прагматический характер: сужение пространства диалога, ограничение его содержания набором максимально общих тезисов, общих истин, едва ли не общих мест, сужает, уменьшает и его возможности, плоды, которые он способен дать. Такой диалог едва ли может порождать особое сближение участников или приводить к важным конструктивным выводам, крупным последствиям. Мало что меняя и мало к чему обязывая участников, он не может и оказать глубокого, устойчивого влияния на ситуацию (хотя способен всё же умерить наихудшие тенденции взаимной нетерпимости и агрессивности, внушая сомнения в правоте этих экстремистских тенденций и снижая их популярность).

Суммарная же оценка данной модели и ее перспектив зависит существенно от того, могут ли быть предложены альтернативы ей, иные модели межрелигиозного диалога. В завершение мы бегло рассмотрим одну из возможных альтернатив, в основе которой — духовный опыт Восточного христианства. Определяющая черта этой модели диалога в том, что она следует парадигме личного общения, с ее специфическими свойствами. Легко согласиться, что обсуждавшаяся модель отнюдь не соответствует этой парадигме. Участники диалога представляются в ней своими позициями, позиции же характеризуются определенным набором, списком утверждаемых положений — так что сам диалог в существенном сводится к сопоставлению этих списков или же, на компьютерном языке, к *общению протоколов*. Подобный формализуемый процесс дает определенные преимущества, удобства; однако он кардинально отличен от общения живых личностей, носителей личностного и духовного опыта. Отличий множество, но мы ограничимся сейчас лишь самыми необходимыми в нашем контексте.

Вот что является, пожалуй, главным для проблемы общения и диалога: в «общении протоколов», безличном формализуемом контакте, любое *различие* равносильно *разделению*, служит разделяющим, разъединяющим фактором (и именно в силу этого данная модель изгоняет все различия из пространства общения); но в личном общении это

категорически неверно. Здесь нет никакого общего закона, определяющего, какую роль играют различия сторон; но, во всяком случае, личное общение и сближение заведомо не основаны на совпадении, одинаковости. Хотя различия, безусловно, могут вызывать отдаление, отталкивание, вражду, но в личном общении они же способны не отдалять, а сближать, вызывать интерес, расположение и даже активное притяжение. Далее, фундаментальная черта личного бытия состоит в его наделенности совершенно особыми структурами идентичности. Личная идентичность в самой своей конституции противоположна объектной, предметной идентичности: идентичность личности конституируют именно ее отличия от других, и, будучи взяты вкупе, эти отличия сообщают ей неповторимость и уникальность. Эта черта прямо сказывается на общении: она говорит, что всякий контакт, игнорирующий, исключаящий из своей сферы отличия, особенности данной личности, является безличным контактом, в котором личность радикально редуцирована: она не реализует в нем своей идентичности, своей специфической личностной природы.

Отсюда мы уже можем возвращаться и к проблеме межрелигиозного диалога, которая ставилась нами как проблема диалога духовных традиций. Мы характеризовали духовные традиции как личностный и антропологический феномен, и ясно уже отсюда, что их сколько-нибудь глубокий диалог не может быть достигнут на базе развитой протестантизм модели формализованного контакта. (Это согласуется и с тем обстоятельством, что духовная традиция определяется нами как сообщество, транслирующее опыт духовной практики, — и, следовательно, протестантизм, отказавшийся от монашества, играющего ключевую роль в создании духовных практик, чужд явлениям духовной практики и духовной традиции.) Напротив, адекватную базу для такого диалога, очевидно, представляет собой парадигма личного общения. Это отнюдь не значит, что в рамках этой парадигмы диалог духовных традиций становится легко и просто осуществимым: как мы замечали выше, наша концепция духовных традиций показывает, что осуществление их диалога имеет свои специфические трудности, связанные с тем, что всякая духовная традиция должна охранять чистоту своего опыта. Но в сфере личного общения присутствие тех или иных внутренних затруднений, препятствий — скорее правило, чем

исключение; такое общение — тонкий и не формализуемый процесс, успех которого невозможно гарантировать.

Есть, однако, определенные предпосылки, условия, необходимые для успеха и способствующие продвижению к нему; и парадигма личного диалогического общения, как она разработана в современной философии<sup>4</sup>, указывает их и включает их в себя. Важнейшая из предпосылок обычно именуется установкой «участности», или же «приемлющего участия». Кратко и упрощенно, мы можем здесь охарактеризовать ее как взаимную открытость, встречно направленную разомкнутость диалогических партнеров, их готовность войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт. Разделить — означает принять, однако не во всей полноте, а в некоей части или же частях, элементах, которые непредсказуемы заранее, но вкуче оказываются достаточны, чтобы породить определенный эффект — вызвать эмоцию понимания (скорее чем собственно интеллектуальное понимание!) и сопереживания. Предельной, абсолютной формой участности может считаться христианская установка жертвенной, кенотической любви-самоотдачи: именно она воплощалась в упомянутом выше служении русских старцев и обеспечивала его действенность.

Другая не менее важная особенность личного диалогического общения — а с ним, стало быть, и диалога духовных традиций — связана со свойствами пространства общения. Это пространство должно быть таково, чтобы личность, входя в общение, имела бы в нем возможность «сбыться», «быть самой собой», то есть сполна раскрыть, реализовать свою идентичность; и, как мы говорили, идентичность личности конституируют ее уникальные, неповторимо личные черты и особенности. Мы также говорили, что в личном общении именно подобные же особенности и отличия — такие, что лежат в глубине входящих в общение личных миров, — способны породить искру заинтересованности, ощущение встречи, стать почвой и причиной к пониманию и сближению. Вывод, который следует отсюда, прин-

---

<sup>4</sup> См. в русской литературе труды М.М. Бахтина и, в первую очередь, «К философии поступка» (издания многочисленны); в западной литературе, в качестве основных штудий можно указать: *B. Casper. Das dialogische Denken. Freiburg e.a., 1967. M. Theunissen. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965.*

ципиален: *пространство личностного диалога должно обладать предельною полнотой и широтой*. Оно должно выстраиваться не по принципу последовательного сужения, отбирающего лишь одни совпадающие элементы, но по принципу расширения, включающего все уникальные отличительные особенности. В прямую противоположность модели безличных формализуемых контактов, оно должно быть не минимальным, а максимальным. Контакт безличных инстанций или позиций происходит на поверхности плоских истин; но встреча личностей — *встреча на глубине*.

В истории можно найти примеры, показывающие, что описанная модель общения осуществляется не только на уровне индивидуальных личностей, но, как мы и предположили, также во взаимных отношениях духовных традиций. Такие примеры не единичны, но не слишком известны, поскольку жизнь духовных традиций протекает сокровенно, сторонясь внешнего наблюдения и всей стихии публичности (хотя эти традиции — отнюдь не эзотерические сообщества, и свой опыт они считают универсальным и общезначимым, однако сокровенная жизнь диктуется им самим характером их делания, тонкостью совершаемой антропологической и духовной работы). Один из примеров доставляют отношения исихазма и суфизма, соответственно, православной и исламской духовных традиций и практик. Между этими практиками существуют многочисленные сходства, среди которых имеются даже отдельные элементы ключевых, сердцевинных разделов обеих практик: они затрагивают технику дыхания, детали молитвенной дисциплины, выработку обобщенного, духовно-телесного понимания сердца. Все специалисты единодушны в том, что эта многогранная общность — не просто результат совпадений, а плод контактов, обмена опытом между традициями, которые в течение нескольких столетий развивались рядом, в тесном соседстве и этнокультурном соприкосновении на пространствах обширного ареала Византийской цивилизации. Однако чрезвычайно трудно раскрыть, как же происходил этот плодотворный обмен столь специфическим опытом. Нередко не удается узнать даже направление трансляции, от какой традиции к какой она шла; и общее впечатление таково, что в этих трансляциях и контактах действовал своеобразный закон «чем важнее, тем сокровенней». И совершенно ясно, что такие процессы

отвечают общению именно личностного характера, отвечают «встрече на глубине».

Данный пример ценен и в другом отношении: на нем ясно видна существенная разница между явлениями духовной традиции и религиозной традиции (исторической религии). Последняя — более широкое и гетерогенное явление, включающее в себя также разнообразные институты, что связывают сферу религии с социумом и государством; и в целом, ей никак нельзя приписать личностную и антропологическую природу. В средневековой цивилизации отношения религий были неотрывны от отношений государственных, политических, военных; и в те же столетия, когда «на глубине» протекала встреча христианской и исламской духовных традиций, на исторической авансцене разыгрывались кровавые христиано-исламские войны. Но, при всем различии процессов на двух уровнях, духовная традиция есть внутреннее ядро, квинтэссенция антропологического и духовного содержания религиозной традиции и, как правило, она сохраняет сильное и стойкое (хотя нередко подспудное) влияние на религиозную традицию. Это соотношение традиций двух видов важно учитывать в сегодняшних усилиях по поддержанию межрелигиозного диалога: *ключи к плодотворному диалогу религий — в успехе диалога соответствующих духовных традиций*. После определенного периода, когда во всем мире влияние духовных традиций на религиозную (тем паче социальную и культурную) жизнь было малозаметно, сегодня это влияние, как в христианстве, так и в религиях Востока, вновь возрастает.

Проведение различия между религиозной традицией и духовной традицией помогает и определить отношения между двумя моделями контактов, которые мы обсуждаем в этом разделе. Как мы убедились, конститутивные принципы этих моделей прямо противоположны; но это отнюдь не означает, что модели взаимно антагонистичны и исключают друг друга. Религиозная традиция — широкий, сложный феномен, и ее существование включает в себя многие аспекты, многие процессы, в которых роль ее внутреннего ядра, духовной практики и духовной традиции, не столь велика. Приведем в этой связи еще любопытный пример «диалога религий». В Болгарии, в селе Оброчище под Варной существует уникальный храм, в котором много сто-

летий велись и христианские (православные), и мусульманские богослужения. Как христианская церковь, храм был во имя св. Афанасия, который считался покровителем пастухов, а как мечеть был местом культа исламского святого — также покровителя пастухов. Основой симбиоза стал, таким образом, общий архаический пласт религиозности, языческий скотоводческий культ, предшествовавший обоим мировым религиям. Ясно, что, в противоположность первому примеру, почва данного «диалога религий» не затрагивает их ядра, хранимого в духовных практиках, и «диалог» сложился на базе совпадающих пунктов, по протестантской модели.

Надо также учесть, что к аналогичным чертам религиозной традиции, мало затрагивающим ее внутреннее ядро, принадлежит и большинство тех религиозных явлений, которые непосредственно заметны в широких цивилизационных процессах, на макроуровнях глобальной реальности. И, как мы видим в итоге, многообразие проблем и процессов в современной глобальной ситуации таково, что обе модели — и протестантская модель функциональных контактов, и православная модель личностного диалога — могут найти для себя сферу применения. Они могут сочетаться и сосуществовать, полезно дополняя друг друга в современных стратегиях создания новой глобальной архитектуры.

### 3.

В заключение необходимо вернуться к тем новым антропологическим явлениям, что мы обсуждали в Разделе 1. Хотя эти кризисные явления характеризовались нами как самые существенные особенности современной ситуации, которые сказываются и на глобальном уровне и свидетельствуют о принципиальных переменах с Человеком, о некоей новой антропологической динамике, однако в Разделе 2 мы отошли от их рассмотрения. Предполагалось проанализировать возможности «антропологизации глобалистики», введения антропологических аспектов и измерений в глобальный дискурс, — с тем, чтобы далее вернуться к обсуждавшимся явлениям уже на новой основе, попытавшись понять их и найти адекватные стратегии обращения с ними. Для решения первой из этих задач мы обратились к понятиям духовной практики и духовной традиции и рассмотрели

выходы этих антропологических явлений на более широкие уровни глобальной реальности. Найдя, что такие выходы заключаются, прежде всего, в феноменах контакта и диалога духовных традиций и религий, мы выделили и проанализировали две различные модели межрелигиозного диалога.

Можно согласиться, что полученные итоги хотя бы частично подводят к решению проблем сближения антропологии и глобалистики, антропологизации глобального дискурса. Однако подводят ли они к пониманию занимающих нас явлений и к выработке стратегии по отношению к ним?

Генетические и гендерные эксперименты, практики трансгрессии (включая феномен суицидального терроризма), экстремальные психопрактики, «кислотные» и виртуальные практики... — весь этот спектр явлений, как мы говорили, выражает некоторые перемены с Человеком. Что это за перемены, как можно их охарактеризовать? В первую очередь, во всех перечисленных явлениях видна одна общая черта. Если и не все они имеют непосредственно кризисный и катастрофический характер, то заведомо все имеют характер *предельный*: все они суть такие явления и практики, в которых Человек устремляется к пределу, к границе своих возможностей, самого горизонта своего существования: к той области антропологических проявлений, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты способа существования человека и которую естественно называть *антропологической границей*. Далее, надо обратить внимание на беспрецедентное множество и разнообразие, предельную же широту диапазона совершающихся предельных явлений. Это свидетельствует о том, что «предельность» — погруженность в предельные практики и стратегии, акции, формы поведения — становится для Человека самоценностью, самоцелью. Человек стремится актуально осуществить и испытать все и любые в принципе возможные предельные проявления, стремится активизировать, актуализовать весь их существующий круг, репертуар. Эту особенность и можно считать общей определяющей чертой той антропологической динамики, которая обнаруживается во всем комплексе новых характерных явлений антропологической ситуации наших дней.

Впервые говоря об этих явлениях в Разделе 1, мы заметили сразу

же, что они обладают и глобальной значимостью, способны вызывать некоторые глобальные эффекты. Как же именно они сказываются на глобальном уровне? Полный анализ их глобальных аспектов и импликаций — масштабная проблема, в которую мы не можем здесь углубляться; но главная часть таких импликаций непосредственно очевидна. Новые антропологические явления приобретают глобальное значение, в первую очередь, тогда, когда они катастрофичны, несут опасные, гибельные тенденции и при этом вдобавок получают широкую распространенность. Но именно такой характер и присущ подавляющему их большинству — в частности, и всем тем, которые обсуждались в Разделе 1. Новая антропологическая динамика, как мы говорили, сегодня еще отнюдь не расшифрована, не реконструирована даже в общих чертах, но и в научном, и в широком сознании она отчетливо воспринимается как такая динамика, где преобладают катастрофические тенденции и подстерегают опаснейшие риски. И вывод отсюда тот, что вся сфера новых антропологических явлений, в целом, должна быть интерпретирована как *сфера антропологических опасностей глобальных масштабов*.

Подобный вывод определяет и отношение к данной сфере, характер тех глобальных проблем, которые рождает ее наличие. Возникающие опасности, кризисные и катастрофические тенденции необходимо парировать, блокировать, преодолевать; и вырабатываемые сегодня глобальные стратегии и сценарии должны включать некоторые решения задач такого преодоления. Можно сразу признать, что здесь несостоятелен путь внешних запретов, насильственных и дисциплинарных мер. Очевидный же конструктивный путь преодоления состоит в том, чтобы выдвинуть конкурентоспособные альтернативы: указать, либо создать, развить иные антропологические возможности — иные, однако такие, где также удовлетворялись бы те стороны и стремления Человека, удовлетворения которых он ищет сегодня во всевозможных экстремальных и гибельных стратегиях. Чего именно он ищет в них, что рассчитывает обрести? Ответ, который подсказывает наша беглая характеристика их, таков: как во все времена, искомым для Человека является полнота его самореализации, совершенная актуализация его идентичности; отличие же новой, сегодняшней ситуации в том, что главным показателем, критерием полноты для

Человека начала выступать предельность как таковая — так что искомым, насыщающим является любой опыт, выводящий к антропологической границе.

Отсюда вырисовываются и очертания возможной альтернативы. Чтобы быть принятой, альтернативная антропологическая стратегия или парадигма должна, прежде всего, предоставлять достаточное пространство для самореализации человеческой личности в ее цельной, неурезанной идентичности. Нетрудно заметить, что многие деструктивные импульсы и черты новых антропологических явлений в своем истоке представляют собой протест, бунт против социальной и глобальной архитектуры, лишающей Человека такого пространства, редуцирующей, обезличивающей его. Поэтому полноценная альтернатива должна соответствовать личностной парадигме, подобно тому как этой парадигме соответствуют феномены духовной традиции и диалога духовных традиций. Далее, к феномену духовной традиции нас обращает и другая необходимая черта искомой альтернативы: в ней должно быть место и для предельных антропологических проявлений, но, разумеется, уже не носящих деструктивного и катастрофического характера. Как мы видели выше, духовная практика и духовная традиция, будучи мета-антропологической стратегией, представляют собою сферу именно таких проявлений.

Укажем также, что в антропологической (и глобальной) альтернативе, которую доставляют феномены духовной практики и духовной традиции, должно происходить не подавление, либо отсечение преодолеваемых тенденций и явлений, но скорее их внутренняя трансформация или модуляция: переложение, перевод в иную парадигму, иное русло — внутреннее претворение «предельной стихии» Человека, при сохранении фундаментального предиката ее предельности. Подобная антропологическая установка «не отсечения, но переложения», отчасти родственная знаменитой установке «*μετάνοια*», с древности известна и применялась в аскетике для решения одной из ее центральных задач, борьбы со страстями. Тонкие описания ее можно найти у классиков аскетической литературы, начиная с преподобного Максима Исповедника (VII в.). В свете этого, наше обсуждение в известной степени предстает как *suū generis* современная транскрипция аскетического дискурса; и эта транскрипция показывает, что

древние парадигмы аскетической антропологии — такие как духовная практика, духовная традиция, метанойя — сегодня могут иметь новый облик и плодотворную жизнь, служа решением многих проблем современного человека.

Итак, альтернатива, альтернативное пространство самореализации Человека, должна строиться в сфере личностного и предельного (однако не деструктивно-катастрофического) опыта. Подобными свойствами обладает опыт духовной практики и духовной традиции; но весьма важно заметить, что эти свойства сохраняются также и в тех антропологических практиках и стратегиях, которые, отнюдь не совпадая с духовной практикой, в то же время принимают по отношению к ней вышеописанную установку участности — и, реализуя ее, в определенной мере разделяют опыт духовной практики. Такие практики и стратегии называются *примыкающими* к данной духовной практике (и соответствующей традиции), или *ассоциированными* с ней; и, очевидно, они могут быть достаточно разнообразны. В итоге, за счет примыкающих явлений, свойствами полноценной альтернативы могут обладать практики и стратегии из достаточно широкой сферы антропологического опыта, далеко не сводящейся лишь к строгим духовным практикам, которые, несомненно, не являются и не могут стать в настоящем смысле массовыми. Можно поэтому ожидать, что практики и стратегии, примыкающие к различным духовным традициям, будут получать распространение в современном мире. Тяга к духовным традициям будет возрастать, ибо в обращении к ним обретается способ преодоления катастрофических тенденций в антропологической ситуации — а, вместе с тем, также и способ своеобразной «антропологической коррекции» протекающей глобализации, дополнения ее антропологическими и личностными измерениями.

В заключение, стоит отчетливо указать, эксплицировать и тот более широкий контекст, к которому отсылает эта «антропологическая коррекция глобализации». Для адекватной оценки, ее следует сопоставлять не с одним лишь господствующим сегодня проектом глобализации, но со всем известным истории фондом подобных проектов или сценариев. Об этом фонде ныне вспоминают нередко; достаточно прочно усвоено понимание того, что сегодняшний глобализм — оче-

редная аватара в древней и немалой уже цепи явлений. Плюрализм проектов существует и в синхронии, в современной реальности («существует американский проект глобализации, исламский проект глобализации, европейский и наверняка есть и другие проекты»<sup>5</sup>; что до других, то, почтительно выделив ислам, автор как-то забыл, что любая *мировая* религия есть *по определению* глобальный проект), и в диахронии (эллинский и римский проекты в древности, имперские проекты в Новое Время и др.). Наша тема диктует взглянуть на всю эту цепь под определенным углом: в аспекте роли и места человека, антропологического начала.

Как легко видеть, в данном аспекте подавляющее большинство примеров подобно господствующему современному сценарию: хотя, в отличие от него, доминировать в них может уже не экономический принцип, однако во всех человек — пренебрежимо малая величина, и во всех глобализация игнорирует и подавляет его. И все же есть исключения. Как показывают наши рассуждения, антропология могла бы быть в ином положении, если бы в глобальном проекте играли заметную роль духовная практика и духовная традиция. В свете этого, следует внимательней рассмотреть проекты, отвечающие мировым религиям. Сейчас мы не станем, однако, делать этого, коснувшись только того из них, с которым наше обсуждение связано наиболее прямо и тесно.

Христианство было глобальным проектом изначально и вполне независимо от глобальности своего позднейшего распространения. Появляясь, оно утверждало себя не новым учением, а новым способом жизни — и в свете этого, утверждение о том, что во Царствии Божием нет ни иудея, ни эллина, было не просто доктринальным или философским тезисом, но и глобалистской декларацией, заявкой глобалистского проекта. Но только — весьма специального, имеющего мистическую природу: глобальность христианства имела осуществиться через личное соединение каждого, будь то эллина или иудея, со Христом. Отсюда ясно, что природа этого христианского глобализма была не только мистической, но и антропологической: каждый ис-

---

<sup>5</sup> Б. Гройс. Глобализация и теологизация политики // Художественный журнал. 2004. № 4 (56). С. 25.

полнившийся акт личного соединения со Христом был событием одновременно антропологическим и глобальным (ибо онтологическим). Тождество онтологии и антропологии в Новозаветном дискурсе имело своим следствием тождество антропологии и глобалистики. И таким образом, родившийся глобальный проект был прямой противоположностью тому, что осуществлялся тогда — глобальному проекту Древнего Рима, игнорировавшему антропологию.

Противоположность была, однако, и в другом отношении: в отличие от Римского проекта, Первохристианский глобальный проект не был и не мог быть реалистическим эмпирическим проектом; тождество глобалистики и антропологии в нем достигалось лишь сугубо мистическим, мета-эмпирическим путем. Нет сомнения, что он был живою реальностью в первохристианском сознании; и однако, когда христианство спустя века стало эмпирическим глобальным проектом — этот проект уже не был осуществлением мистического тождества.

Этот-то глобализм Нового Завета и первохристианства — глобализм, не игнорирующий антропологию, а мистически тождественный ей, — и доставляет нужную перспективу для верного понимания того значения, какое может иметь опыт духовной практики и духовной традиции христианства для современных процессов глобализации. Пройденный исторический путь принес христианской духовности отнюдь не только утраты, но и обретения. Исихастская духовная практика, ориентированная к обожению, личному соединению со Христом, хранит прямую преемственную связь с первохристианским сознанием. Духовная же традиция, способная создавать своим излучением обширную примыкающую среду в социуме, возвращает в современное сознание опыт первохристианского антропологизма — как свидетельство о возможности и необходимости глобализации, несущей не подавление, а исполнение Человека.

## Summary

### STUDIES IN SYNERGETIC ANTHROPOLOGY

This book offers the first systematic presentation of synergetic anthropology, a new transdisciplinary approach in anthropological studies. Analyzing the experience of *hesychasm*, an ancient Eastern Orthodox mystical and ascetic tradition, the approach finds new concepts and viewpoints alternative to classical Aristotelian model of Man and advances to a new treatment of basic anthropological subjects and problems. Our summary contains a brief description of the origins, structure and composition of synergetic anthropology.

#### A. Hesychasm

The initial stage of synergetic anthropology is the conceptual analysis of hesychast practice. As described in classical ascetic literature such as the “Ladder of Paradise” by St John the Sinaite of the 7<sup>th</sup> century, it belongs to the class of practices of self-transformation known today as practices of the Self (*pratiques de soi*, the term coined by Michel Foucault). It is a step-by-step anthropological process, throughout which a human successively transforms all his or her energies: physical, psychic and intellectual. The process can be viewed as a ladder, directed towards the actual ontological transformation-conversion of present being into a different mode of being: Divine being. The transformation is of a purely energetic nature, conceived as the perfect union of all human energies with Divine energies. Known as *theosis* or *deification*, this union is a *sui generis* meta-anthropological ‘final step’ of the Ladder. Hence, the steps of the Ladder are not substantial, but energetic and dynamic formations, each representing a particular configuration formed by the complete, heterogeneous set of energies of a human being. The Hesychast Way is then represented as a ladder of energetic anthropological forms, ascending from the initial step of conversion and repentance known as the *Spiritual Gate* or *metanoia*, to the final meta-

empiric step of theosis. A detailed description of all the steps of this ladder can be found in the “Analytical Dictionary of Hesychast Anthropology” in our book “The Phenomenology of Ascesis” (Moscow 1998).

Even more important than this structural aspect of the Way is its dynamic aspect. The ascent to the meta-empirical goal of theosis is an actual ontological transcension, which cannot be achieved by means of human energies with their source in empiric reality. Irrespective of any theological or philosophical arguments, it was found experientially by the Desert fathers that the driving force of this ascent (especially obvious in the highest part of the Ladder) is a certain energy, whose source cannot be located anywhere within the horizon of Man’s experience or existence. Joined together, ascetic experience and dogmatic theology identify the energy of this “Source-Out-There” as Divine energy or God’s grace. The dynamics of this anthropological process are not restricted to the action of Divine energy alone, however. Human energies are also involved, and the key point is the specific relationship established between these two ontologically different types of energy.

To describe this relationship, a special concept called *synergy* (συνεργία) was created in Byzantine theology. Synergy supposes the perfect coherence, harmonic coordination and cooperation of the two energies. This, however, is not completely symmetrical. The economy of this cooperation is such that human energy strives to give all initiative and freedom of action to Divine energy, avoiding the creation of any obstacles to this action and making all Man’s inner reality an open space for Divine energy. An ancient ascetic expression claims that, in synergy, a human should make him or herself “transparent for grace”. This does not imply complete passivity or the cessation of all emotional activity. In this respect, synergy should be compared and contrasted with the Stoic ideal of ataraxy and the ideal of Far-Eastern practices: attaining nirvana or the Great Void. The special nature of synergy is determined by that horizon of being, the reaching of which is the goal (or, more correctly, trans-goal or “telos”) of hesychast practice. This way of being, known as “personal being-communion” in modern theology, has its own structure, described by the dogma of the Trinity, and ontological (but not temporal) dynamics best described by another Byzantine notion: *perichoresis* (circumincessio, perpetual circular motion). This notion basically means the perfect exchange of being

between the Three Hypostases of the Trinity. It is the personal nature and dynamics of Divine being which imply the profoundly nontrivial nature and dynamics of synergy.

Thus, synergy is the key paradigm of meta-anthropological dynamics and hence, the basic concept of the hesychast model of Man. Another important feature of synergy is its relation to the well-known *synergetic paradigm in the dynamics of open systems*. This relationship is discussed in detail below, in the text “The Phenomenon of Orthodox Ascesis as an Interdisciplinary Problem”. Here we shall mention only that synergetics as a branch of physics and systems theory deals with specific structuration processes launched in open systems by energy coming from outside. There are indeed certain structural and conceptual parallels between these processes and the dynamics of hesychast practice, determined by synergy as a meta-anthropological and theological paradigm. Yet it is still more important to find, and not to breach, the limits where such parallels end. Synergetic dynamics in physical, biological or social systems are an interplay of the polar principles of necessity and chance, whilst synergy represents the very different ontological dynamics of personal being characterised by the principles of freedom and love. The exact relationship between the theological and anthropological principles of synergy and synergetic paradigm in the theory of open systems has not yet been the subject of thorough study.

The last vital element in our conceptual picture of hesychasm is its methodological and epistemological dimension. Hesychast practice being directed towards a unique goal which is absent in the horizon of empiric being, special terms like trans-goal or telos are more appropriate. Whilst absent, this goal is at the same time not arbitrary, not just anything outside our mode of being, but a very concrete reality precisely defined in theological discourse. Naturally, in order to find and maintain one’s orientation towards such telos, a strict guide is needed, a meta-dimension of the Hesychast Way, involving all the rules for organising, securing, regulating and checking one’s advance towards the telos. This meta-dimension is nothing but *method*, which means literally μέθ’ ὁδός meta-way, in Greek. In Byzantium, hesychast practice was often simply called the Method. This guide, or set of instructions, must be complete, and the method in question must be the complete method, or the complete practical and theoretical canon of

hesychast experience as a particular kind of anthropological experience. In Aristotelian terms, this canon is known as *Organon*; and the conclusion is that the specific nature of hesychast experience requires hesychast practice to be provided with its own organon. For this reason, the practice includes a large trans-individual element. The core of the practice is of course strictly individual ascetic work, throughout which the adept is fully concentrated on his or her inner reality and its transformation. However, transformation is only possible on the basis of the organon, and both the creation and the operation of the latter are the work of the ascetic community as a whole. It took exactly one thousand years, from the 4<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century, to develop the complete hesychast organon.

Thus, hesychast practice implies the existence of a collective body, which creates, identically preserves and operates the hesychast organon. This collective body, a kind of a necessary living medium for individual practice, is known as the *spiritual tradition* or, more specifically, the hesychast tradition. The obvious paradigmatic parallel to the dyad “(individual) practice – (collective) tradition” is a biological species, where the individual existence of any specimen is only possible inside the species as a living medium.

### **B. The Paradigm of Spiritual Practice**

Next, we extend the orbit of our consideration to the entire class of anthropological phenomena known as spiritual practice and including, besides hesychasm, the classical schools of mystical experience in other world religions: Islamic Sufism, Tibetan tantric yoga, Taoism etc. Analysis shows<sup>1</sup> that the three key features described above (a step-by-step process, synergistic dynamics determined by the energy of the “Source-Out-There” and the necessity of a method and organon resulting in the dyad “individual practice – collective tradition”) are characteristic of this entire class. Taken together, they define a certain anthropological paradigm which we call the *Paradigm of Spiritual Practice*. This describes the self-realisation of Man in actual ontological transcension conceived energetically, i.e. as a perfect

---

<sup>1</sup> See, first of all, our texts “Spiritual practice and Opening of the Senses as Concepts” in the book “On Things Old and New” (St Petersburg, 2000) and “Phenomenon of Orthodox Asceticism as an Interdisciplinary Problem” in this book.

union of all human energies with an ontologically different energy. In other words, it describes the *unclosing* (the term corresponding to the Heideggerian *Erschliessen* in “Sein und Zeit”) of Man or present being to a different ontological horizon: Other Being, or God.

In the different world religions, Other Being is conceived in various ways, which means that, despite the universal properties shared by all spiritual practices, these practices have profoundly different trans-goals (*telos*). The principal difference is the distinction between the so-called religions of Personality and the religions of the Cosmos. Importantly for us, in the former, Personal Other Being is endowed with its own structure and untemporal, ontological dynamics, whilst in the latter, Impersonal Other Being (often identified with Non-Being) is completely devoid of these. There is a Great Bifurcation in the spiritual practices of Man, which divides them into practices with personal and impersonal types of *telos*. The *telos* determines the entire dynamics of the advance towards itself, which means that the above distinction implies further distinctions, which may a priori touch upon any part of the step-by-step (meta-)anthropological process. We discuss these distinctions in the text “The Phenomenon of Orthodox Asceticism as an Interdisciplinary Problem”.

### C. The Anthropological Border

Thus, in our reconstruction, spiritual practice is presented as a certain mechanism, by means of which a human constitutes him or herself, i.e. his or her nature as a human being, builds up his or her identity and acquires his or her own self-definition. This mechanism is basically the actualisation of Man’s relation to his Other. The process of actualisation possesses the following features:

1) The fundamental relation *Man vs. the Other* is considered in the energy dimension, or “being-action”. In other words, Man is conceived energetically as a particular structured and ordered configuration of heterogeneous energies.

2) The Other is endowed with ontological otherness: it is Other Being, a different mode of being.

3) Actualisation is achieved in the unclosing, or opening up of “Energetic Man” to the Other, which results in a union of the energies of both sides.

This list allows us to extend the scope of our consideration to all anthropological reality. The fundamental relation *Man vs. the Other* is the universal source, in which the constitution of Man as such originates. This relationship is actualised through anthropological manifestations which, in one way or another, are marked by the presence of the Other, influenced or determined by this presence. Since the Other is, by definition, determined by a set of fundamental predicates, completely or partially different from those of empiric human existence, through these manifestations, the fundamental predicates of human existence begin to change. We call this important type of manifestation *extreme anthropological manifestations* or *EAMs*. Now, unclosing oneself to the Other means opening oneself up and directing one's energies towards contacting the energy of the Other. Hence, it is obvious that the unclosing takes place through EAMs, and is a universal way of actualising, or putting into action, the fundamental relationship (cf. the analytic of *Erschlossenheit* in "Sein und Zeit", par. 44). However, the feature (2), that is representation of the fundamental relationship as ontological, and of the Other as Other Being, is clearly not universal. A human can identify the horizon of his or her existence with that of his or her consciousness. In this case, the Other is represented as the *Unconscious*, which is never considered to be a different mode of being; its otherness is *ontic*, but not ontological. Hence, this representation of the Other produces a different system of EAMs and a different constitution of human being.

The logic of our arguments clearly brings us to a definite general view of the constitution of Man. We singled out a certain class of anthropological manifestations – namely, EAMs – that are constitutive in the sense that they actualise the fundamental constitutive relationship *Man vs. the Other*. The emerging picture also implies that Man is a pluralistic being, since different representations of the Other and various types of EAMs exist. This allows us to re-formulate the problem of the constitution of Man: to solve this problem amounts to find all representations of the Other and present a complete repertory of EAMs.

We term all EAMs taken together the *Anthropological Border*. This is the central concept of synergetic anthropology. The first task of synergetic anthropology as a general approach to the phenomenon of Man is the systematic description of the Anthropological Border. This task is addressed in detail in the opening text of the book. We conclude that the Border is

formed of three principal parts which we call *topics*. The first of these is the *ontological topic*, consisting of all EAMs in spiritual practices. The second is the *ontic topic*, or topic of the Unconscious. This includes EAMs determined by energies of the Unconscious such as psychoses, manias, phobias etc. The third, *virtual topic* includes EAMs of a somewhat different nature. It encompasses phenomena of virtual anthropological reality, not constituted by any representation of the Other. These, nevertheless, are also EAMs. All virtual phenomena are related to definite actual phenomena by means of the relation of privation: they lack some of their constitutive properties. Every virtual anthropological manifestation lacks actualisation in some essential characteristic(s). Hence it follows that the reality of such underactualised anthropological phenomena is defined by fundamental predicates different from those of actual human existence – thus, this reality consists of EAMs. Finally, the three principal topics overlap, generating three so-called *hybrid topics*. The corresponding EAMs, discussed in the opening text, play an enormous role in the anthropological situation of today.

#### **D. Synergetic Anthropology as a Model of Man**

So, what follows? What prospects does the definition of Man in terms of the Anthropological Border open up? As stated above, we present a specific general view of the constitution of Man: namely, an *energetic* and anti-essentialist view, stating the constitutive status of *extreme* anthropological manifestations. Coupled with the complete description of the entire range of these manifestations, this view becomes a self-contained approach to anthropological study, which can be applied – in principle, at least – to all anthropological discourses and disciplines. In accordance with the basic dynamic paradigm of this approach, it is natural to give it the name *synergetic anthropology*. Its grounds are sufficiently general to allow for further development – again, in principle at least – into a full-scale anthropological model.

The book presents a number of studies, examining various problems and spheres of anthropological reality within the framework of synergetic anthropology. We look at the constitution of identity in a human being and the reconstruction of an entire spectrum of types of identity; the role of somatic levels of human being in EAMs, especially the role of the body in spiritual practices; aesthetic problems and creative practices viewed with

regard to the Anthropological Border; the historical evolution of the dominating topic of the Anthropological Border; connections between anthropological factors and the problems of modern globalisation, as well as the ways in which these factors affect the global situation etc.

A wide range of issues still remains open or barely discussed. First of all, there are issues concerning the conceptual core of synergetic anthropology: its key notions of energy and synergy. The basic fact is that in spiritual practices and other EAMs, energy is conceived in a specific way. Albeit implicitly in most cases, it is supposed to have properties – its relation to essence in particular – which are incompatible with the classical concept of energy created and used in European philosophy from Aristotle to Heidegger. Instead, these properties are close to some notions, or, rather, symbols of Far-Eastern thought, such as dharma in the Buddhist tradition. Thus, in this sphere, an alternative concept of energy is required. The development of such concept is a difficult task. Psychoanalysis did not succeed in solving the problem, albeit the reasoning of Freud, Lacan and subsequent French thinkers close to psychoanalysis, such as Deleuze and Nancy, can be considered the main contribution to the ongoing search. A general analysis of the problem can be found in our text “Type or Pseudo-type? Notes on the Ontology of Virtuality” in the book “On Things Old and New”.

We will not, at present, list the applied problems connected with extending our approach to other areas of anthropological reality. It is, however, important to show that these problems relate in a specific way to the methodological and epistemological aspects of synergetic anthropology.

### **E. Synergetic Anthropology as an Epistemological Program**

As mentioned above, synergetic anthropology offers a particular universal approach to anthropological phenomena, which is, in principle, applicable to fields of problems in all the humanities. Very roughly, this approach can be applied as follows:

- 1) Selecting a chosen discourse in the humanities, we identify the class of anthropological manifestations with which it deals, thus defining it in terms of these manifestations.

- 2) By virtue of the constitutive role of EAMs, the anthropological manifestations in question are somehow related to EAMs. We try to establish

the concrete form of this relationship. Synergetic anthropology possesses special notions such as “participating anthropological strategy” which describe possible forms of the connection between EAMs and other anthropological manifestations.

3) On the basis of the explicit established connection with the topical structure of the Anthropological Border, we reassess and reinterpret the discourse in question, integrating it into the orbit of synergetic anthropology.

This scheme shows that synergetic anthropology possesses its own built-in methodology and epistemology, valid in principle for any arbitrary problem field in anthropological reality. Hence, it follows that this approach also possesses a certain potential for development into a meta-discourse, or episteme for the humanities. If all discourses in the humanities are reformulated and reinterpreted in accordance with their relation to the Anthropological Border, this will, by definition, signify that the entire sphere is organised into a certain comprehensive episteme.

In this respect, synergetic anthropology can be seen as a particular approach to the problem of converting disciplines and discourses in the humanities into an anthropologically founded episteme. This problem is currently among the central issues for scholarly thought in the humanities. Seen in this light, synergetic anthropology follows the general “anthropological turn” taking place in the humanities at present. This aspect of synergetic anthropology remains largely undeveloped, however: we plan to address the matter in the course of further studies in synergetic anthropology.

# Contents

ON THE SUBJECT OF THIS BOOK .....	5
-----------------------------------	---

## THE HEART OF THE MATTER

### MAN AS A BEING WITH THE THREE WAYS

OF UNCLOSING HIMSELF <sup>1</sup> .....	13
Constitution of the ontological Border.....	24
Constitution of the ontic Border.....	35
Constitution of the virtual Border .....	40
The Border as a whole: Inter-topical relations and hybrid topics.....	45
Conclusion: Scenarios of the evolution of the Border .....	53

### SIX INTENTIONS ON ONTOLOGICAL ALTERNATIVE .....

1. Alternative as it is.....	58
2. Present-day alternative .....	66
3. The ABC of identity .....	76
4. The ordeals of identity .....	84
5. Man's plasticity within and without limits.....	96
6. Euthanasia .....	110

## THREE DIALOGUES

PRACTICE OF THE SELF .....	125
NEW ANTHROPOLOGY .....	146
THE FATE OF ADAM AND THE FATE OF IVAN .....	164

---

<sup>1</sup> The English translation of this text: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology (Belgrade). 2003, No3. P.53-78.

## DEEPENING AND BRANCHING OUT

THE PHENOMENON OF ORTHODOX ASCESIS AS AN INTERDISCIPLINARY PROBLEM.....	183
THE HESYCHAST DIALECTICS OF DEATH.....	215
SOME SPECIAL FEATURES OF SUFI PRACTICE .....	229
GLOBAL DYNAMICS OF THE UNIVERSE AND THE SPIRITUAL PRACTICE OF MAN <sup>2</sup> .....	240
I. The Cristian Universe: Man, Nature and ontological dynamics .....	240
II. Global dynamics of deification and technological factors .....	253
VYGOTSKY, FLORENSKY AND HESYCHASM IN THE PROBLEM OF CREATING A MODERN ANTHROPOLOGICAL MODEL.....	246
HERMENEUTICS OF THE BODY IN SPIRITUAL PRACTICES AND MODERN PRACTICES OF THE SELF .....	298
0. Metodological preamble .....	298
1. Universal elements in hermeneutics of the body .....	301
2. “Body is a tragic instrument”: Hermeneutics of the body in spiritual practices .....	306
3. The body and attraction of the Border:Hermeneutics of the body in modern practices of the Self .....	318
ANTHROPOLOGICAL FACTORS AND STRATEGIES IN PRESENT-DAY CULTURAL DYNAMICS.....	327
SCHOOL – TRADITION – TRANSLATION: THE PROBLEMS OF AESTHETICS IN ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION .....	347
GLOBALISATION AND ANTHROPOLOGY <sup>3</sup> .....	368
<b>Summary</b> .....	397

<sup>2</sup> The English translation of this text: Nature and Technology in the World Religions. Ed. by P. Koslowski. Kluwer Acad. Publishers, 2001. P. 64–80.

<sup>3</sup> The English translation of this text: Bulletin of the World Public Forum “Dialogue of Civilizations”. 2004, No3. P.118-140.

**С.С. Хоружий**

Очерки  
синергической  
антропологии

Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: [thomas-secr@yandex.ru](mailto:thomas-secr@yandex.ru)

Тираж 1000 экз.