

К антропологической модели третьего тысячелетия

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

R.M.Rilke. VIII Elegie

1. Предыстория темы

Едва ли найдутся такие общества или периоды культуры, в которых *тему о человеке* всерьез и открыто признали бы второстепенной, неактуальной. Этот тезис бесспорен; и однако, по законам вещей, к нему не может не быть столь же бесспорного антитезиса. Найдется множество обществ и периодов культуры, в которых тема о человеке оказывалась отодвинутой, затушеванной, разбитой на разобщенные части — и по сути отсутствующей в качестве единой и цельной темы. Поучительно взглянуть под этим углом на историю и традицию того культурного универсума, которому мы принадлежим, средиземноморского и европейского мира. Что, прежде всего, говорит о человеке греческая античность, которая, как по праву считают, заложила основу европейского мировоззрения и менталитета во всех главных темах и позициях? На ранних этапах истории греческого сознания, зачатки цельных антропологических представлений, некоей интуиции или идеи о человеке всего отчетливее обозначаются в дионисийско-орфическом русле. Та антропология, первые зерна которой мы здесь находим, носит выраженный дуалистический характер. Человек в ней двойствен, раздвоен во всем главном и важном, в своем составе, ценности и судьбе, своем, выражаясь современно, онтологическом статусе. В нем есть смертное (уничтожимое со смертью) и бессмертное (продолжающее жизнь после смерти, хотя жизнь уже некоего иного рода). Однако никакой явной идентификации ни того, ни другого не было дано (не только в древности, но и когда-либо поздней), лишь с большей или меньшей определенностью к смертному относили

тело, плоть, тогда как с «бессмертным» ассоциировалось (но, вообще говоря, не отождествлялось вполне) достаточно смутное понятие «души», ψυχή. Двум этим полюсам человека приписывали взаимную чуждость, оппозицию, что, в частности, выражал знаменитый афоризм σῶμα — σῆμα, тело — гробница. Как известно, архаическая греческая религия — какой мы ее находим, например, у Гомера — не включала выраженного разделения души и тела; это их разделение, «отвязка», есть привнесение дионисийства и орфизма, однако привнесенное прочно и распространившееся повсюду.

Мысль Платона — следующая веха в развитии этой антропологической линии, и веха столь крупная, что в истории темы она выступает скорее как новое начало, собравшее в себе смутные мифологические истоки и давшее им новое рождение в логосе. Дуалистическая антропология развернута здесь с яркой силой, и в центре ее — бытийная драма души. Душа приобретает не только отвязку от тела, но и привязку к определенному собственному истоку и месту, каковое есть «мир идей» (умный мир, κόσμος νοητός). Там — ее происхождение, ее отечество, и потому столь характерный для эллинского духа пафос отечества, родимого края сообщает связи души с умным миром насыщенную эмоциональную окраску. Следующий конститутивный момент: судьба души и купно с ней человека предстает как единый онтологический процесс, включающий ряд бытийных актов — переходов, превращений, в которых создается и расторгается связь души с телом. И выделим еще момент: в бытийном процессе душа и человек не чисто пассивны, они прилагают усилия, принимают решения, и потому этот процесс есть путь, драма.

В следующую эпоху неоплатонизм прорабатывает все эти мотивы Платона в четкие структурные парадигмы. Главная из них — знаменитая парадигма возвращения, ἐπιστροφή, представляющая судьбу души в ее общем рисунке (и в развернутой триадической форме, **пребывание — исхождение — возвращение**, ставшая прообразом всех онтологических триад будущих систем европейской философии). Дуалистическое рассечение человека проведено здесь с резкой отчетливостью, в структуре бытийной драмы закреплены внетелесное предсуществование души и ее посмертное развоплощенное пакибытие, и все эмоции, сопровождающие драму, направлены на девальвацию тела, разжигание чувств противоположности, разрыва, бездны между душой и телом и возбуждение порыва, тяги к развоплощению — как

«бегству в дорогое отечество» (Плотин). Душа при этом весьма сблизена с разумом, и вся драма несет ярко интеллектуалистскую окраску. Усиливается также мотив волевого и разумного усилия, «самоорганизации», бытийный процесс конституируется как (само)реализация онтологического стремления, заложенного в природе души, и получает развернутую поэтапную дескрипцию. Эту дескрипцию мы можем считать итогом антропологической рефлексии языческой античности*; забегая вперед, укажем, что в ней можно видеть парадигму Духовной практики в специфической интеллектуализованной, или спиритуалистской, версии. Антропология здесь становится процессуальной и динамичной**, приобретает энергийный аспект; но вместе с тем ее стойкий дуализм отражает субстанциальное и эссенциалистское видение реальности. Такое видение заведомо неантропоцентрично; для него человек — лишь «смешанная природа», не могущая служить первичным началом и производящим принципом ни религиозного, ни философского дискурса.

По отношению к эллинской мысли христианство — по крайней мере в его аутентичном ядре, в существе «Благой вести» — являет собою радикально иной тип и онтологии, и антропологии. В отличие от греческой онтологии единого бытия, онтология становится хотя и не дуалистической в точном смысле (т.е. описывающей два равноправных и независимых рода бытия), но расщепленной, описывающей бытие божественное и бытие тварное, отличное от первого, однако не независимое от него, не имеющее собственной основы и творимое Богом из Ничто. Аналогично, в отличие от дуалистической антропологии греков, антропология становится хотя и не монистической в точном смысле, но холистической: вслед за ветхозаветной антропологией она утверждает, что человек сложен в своем составе, однако в своем отношении к Богу, бытийном статусе есть единое целое. Этой революции дискурса сопутствует антропологическая рево-

* Отдельно стоит, впрочем, упомянуть стоиков, антропология которых содержит целый ряд любопытных черт, идущих вразрез с дуализмом и эссенциализмом описанной линии и присущих скорее деятельностному, энергийному видению реальности. Большею частью эти особенности упускались прежде из вида и выявляются лишь в современной рецепции (см., напр., *Ж. Делез*. Логика смысла. М., 1995).

** Хотя, заметим, это не онтологический динамизм; развертываясь в эллинской онтологике цельного и единого бытия, бытийный процесс не несет и не может нести изменения онтологического статуса человека.

люция, не менее радикальная смена модели человека. Человек видится не только *бытийно единым*, но и *бытийно изменяющимся, динамичным*: за ним утверждается определенное бытийное назначение, которое заключается в актуальной бытийной трансформации, трансцендировании исходной человеческой природы; посредством теологем Боговочеловечения, искупления, Воскресения христианство выводит судьбу человека в мета-антропологический и метаисторический горизонт. Подобное назначение предполагает онтологическую динамику, его реализация — путь человека не только в сущем, но в бытии, процесс, наделенный не только онтическим, но и онтологическим содержанием. Структурные парадигмы этого процесса сохраняют большую близость к (нео)платоническим, устремление человека к Богу, «на лоно Отчее», прямо соотносимо с Платиновым «бегством в дорогое отечество», — но они кардинально переосмысливаются, реализуясь в рамках иной онтологии. В отличие от пути души в эманативном бытии-всеединстве неоплатонизма, путь человека в расщепленном бытии христианства, силою искупления преодолевая фундаментальный бытийный предикат падшести, изменяет онтологическую структуру реальности. Как единый субъект онтологического процесса, агент бытийной динамики, человек, взятый в своей связи с Богом, оказывается *бытийно централен*. Картина реальности здесь кардинально антропоцентрична, хотя одновременно, разумеется, и теоцентрична: реальность формируется онтологической осью Человек — Бог.

Сказанное отвечает, однако, скорее вневременной «принципиальной сущности» христианского дискурса; в своем реальном историческом содержании христианская речь о человеке сложнее и смешанней. Для судеб ее весьма существенны избравшиеся ею формы выражения. Антропология христианства лишь малой и менее важной частью представлена в явном виде, как прямая речь об эмпирическом человеке, описательная, постулативная или аналитическая; главные же ее позиции выражены достаточно имплицитно, под формой богословия и в русле аскетики. Все три слагаемых или три рода христианского антропологического дискурса имеют различную природу и проходят различную историю, причем последняя, в свою очередь, еще оказывается различной для Западного и Восточного христианства. Сейчас нам необходимо выяснить всего один их аспект: в каком отношении стоят эти слагаемые к тому процессу, что определял собой историческую эволюцию христианской мысли, —

процессу постепенного воссоединения с античными истоками европейского мирозерцания и менталитета. «Эксплицитная антропология», философский и эмпирически-дескриптивный дискурс, никогда не теряла связи с этими истоками, будучи всегда в глубокой зависимости от античной основы (прежде всего, от антропологии Аристотеля и стоиков). Рассматривая ранние христианские тексты этого рода — такие, как «О природе человека» Немезия или соответствующие главы Климента Александрийского, Оригена — легко убедиться, что в данной части антропологического дискурса никакой революции не произошло, и сдвиги, отражающие переход в русло христианства, не столь радикальны. Иначе, разумеется, обстояло с богословским дискурсом, что был рожден самим христианством и призван выражать его аутентичную суть. Исходная основа дискурса, доставляемая классической патристикой и догматикой Вселенских Соборов, здесь изначально строилась в ключе отталкивания от языческой античности и даже, в известной мере, по принципу противопоставления ей. В дальнейшем, однако, этот первохристианский импульс отталкивания прошел сложный путь, притом очень различный в Восточном и Западном христианстве. Речь о Боге нуждалась в артикулированных методологических и герменевтических принципах, которых еще не имела исходная основа; и, продвигаясь к ним, богословие искало дополнения и опоры в каком-либо ином дискурсе, который мог бы доставить их.

Выбор этой опоры на Западе и на Востоке оказался резко различен, ибо руководился различными критериями: для римского Запада надежные принципы доставляла лишь *правильная (логически и доказательно выстроенная) мысль*, для ромейского Востока — *подлинный опыт*. В соответствии с этим путь западного разума вел его к эллинскому умозрению, понятому как универсальный исток и основа правильной мысли, лоно самого логоса как такового. Августин, Фома и схоластика, мысль Возрождения, Декарт и наконец вся последекартовская традиция секуляризованной новоевропейской философии — при всех различиях внутри этого мощного магистрального русла, остается несомненной его общая направленность к прямому воссоединению с античными истоками умозрения. Первохристианский импульс отталкивания от всей языческой мысли как таковой, как мысли, не знавшей Христа, не могущей нести опыт Богообщения, здесь неизбежно иссякал и утрачивался, сменяясь постепенно своей противоположностью; патристическая установ-

ка, требующая кардинального переосмысления и претворения этой мысли при включении в христианский дискурс, была отброшена. В антропологии этому соответствовал все углублявшийся отход от определяющих черт христианской модели человека — холистичности, онтологического динамизма, цельности и центральности человека в бытии; а сама антропология, имея свой предмет не цельным и несводимым, а рассеченным на части, относимые к другим дискурсам, делалась несамостоятельной и второстепенной, второплановой областью (несмотря на отдельные яркие исключения, как то культ человека в Ренессансе или мысль Ницше). То был путь деконструкции христианского антропологизма: мета-антропологическая перспектива, лежавшая в его основе, бледнела, таяла, и способность трансцендирования, превосхождения себя переходила от человека к разуму или иному отвлеченному началу.

Напротив, мысль Восточного христианства стремилась, в первую очередь, быть не «правильной мыслью», но верным и непосредственным выражением подлинного опыта Богообщения, соединения со Христом. И здесь ее необходимой опорой оказывалась аскетика — тот специфический тип уединенной, отшельнической аскезы, что складывался и практиковался в Православии с самой эпохи зарождения монашества (IV-V вв.), позднее получив название *исихазма*. Фундамент Восточно-христианского дискурса — союз, синтез греческого патристического богословия и православной аскезы. В раннецерковном сознании аскеза виделась как прямое преемство мученичеству, мученик же был носителем безусловно подлинного опыта соединения со Христом, удостоверенного в своей подлинности высшим эсхатологическим критерием, смертью. В отличие от Западного христианства, на Востоке аскетическая традиция удержала за собой навсегда эту харизматическую роль школы мета-антропологического опыта. Она служила духовным лоном, где этот опыт мог достигаться, проходить проверку и воспроизводиться в течение веков во всей изначальной подлинности, храня идентичность опыту мучеников и учеников Христа. Выполнение столь ключевой роли требовало особых усилий и средств. Столетиями совершенствуясь и развиваясь, традиция превратилась в высокоорганизованную опытную дисциплину — конечно, весьма отличную от светской науки, многими чертами близкую более к искусству («духовное искусство» — одно из обычных ее имен),

однако включающую в себя полноценный органон, то есть аппарат обустройства, проверки и толкования опыта. Тем самым аскетика приобретает и выделенное антропологическое значение: создавая свою критериологию, свои средства защиты и сохранения чистоты опыта, она менее подвержена чуждым влияниям и подменам, чем другие слагаемые антропологического дискурса. Неудивительно поэтому, что именно здесь христианский замысел о человеке оформляется в четкую антропологическую стратегию. Дадим краткое описание ее.

II. Парадигма Духовной практики

Старый взгляд на традицию православного подвижничества — будь то в России, Греции или на Православном Востоке — видел в ней лишь некое частное явление религиозной жизни — порождение известной исторической обстановки, духовной ситуации, социокультурной среды... Но, как ясно сегодня, в феномене этой традиции важнее другое, противоположное; за частностями, реалиями этноса и эпохи, выступает универсальное, общеантропологическое содержание. В своей зрелой форме исихастская практика реализует определенную законченную антропологическую стратегию или парадигму, которую мы будем называть *парадигмой Духовной практики*. Первое, что мы скажем о ней, — Духовная практика есть холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, в которой человек изменяет «всего себя» (холизм), однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергийно, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие называет «тварными энергиями». Такая совокупность или же конфигурация энергий есть «энергийный образ» человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия. Практика (подвиг) классифицирует эти конфигурации по различным признакам, выделяет разные типы их (хотя сам «энергийный образ» непрестанно меняется, его тип относительно стабилен) — и специальными методами осуществляет преобразование «себя», собственного энергийного образа подвизающегося, к определенному типу, признаваемому целью и назначением, «телосом» Духовной практики. Этот искомый тип часто именуют «высшим духовным состоянием», хотя имеется в виду не статичное состояние, но определенная система энергий, т.е. скорее некий образ и режим активности.

Итак, Духовная практика — направленный процесс преобразования человеком собственной энергийной проекции к некоторому телосу, или же «высшему духовному состоянию». Последний термин, взятый из словаря мистики, отражает важнейшую черту телоса: его мета-антропологический, трансцендирующий характер. Искомое практики — реализация бытийного назначения человека, и в исихазме в качестве телоса выступает «обожение» (θέωσις), совершенное соединение человеческих энергий с энергией Божественной, благодатью. В онтологии расщепленного бытия такое соединение означает актуальную онтологическую трансформацию, или же «превосхождение естества», изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека. Поэтому телос может быть охарактеризован как «событие трансцендирования», и практика, по меньшей мере в части, связанной непосредственно с телосом, входит в сферу мистического опыта, поскольку таковой опыт может быть определен как опыт событий трансцендирования¹. Представляя собою продвижение к мета-антропологическому телосу, превосхождение наличного способа бытия, Духовная практика естественно рассматривается как процесс восхождения; членись при этом на ряд промежуточных этапов, следующих в строго определенном порядке, она обретает структуру восходящей иерархии ступеней, лестницы. Лестница — древнейший и традиционный образ для парадигмы Духовной практики, и первый трактат (VI в.), дававший систематическое описание исихастской аскезы, носил именно это название. Но важно, что образ понимается «в дискурсе энергии»: ступени духовной лестницы — энергийные конфигурации, «энергоформы», и восхождение по ступеням — не смена одного статического состояния другим, но переход от одного типа активности (точнее, типа организации всего набора активностей) к другому. Поскольку же практика холистична, каждый из этих типов занимает, задействует все энергии человека, и практика выступает как глобальная, всепоглощающая стратегия — тем самым, как альтернатива, контр-программа обычному порядку существования человека.

Число ступеней лестницы Духовной практики, взятое равным 30 в упомянутом трактате св. Иоанна Лествичника, не считается точно закрепленным и в разных описаниях, разных схемах Традиции может быть различно. Но точно и твердо определена общая структура исихастского пути восхождения, характер и содержание его основных участков, блоков. Путь открывают

«духовные врата», ступень обращения и покаяния (μετάνοια); и в свете сказанного это — кардинально важная ступень, рубеж, полагающий начало реализации онтологической альтернативы. Затем следует борьба со страстями, «невидимая брань» подвижника: страсти суть те избранные конфигурации человеческих энергий, к которым человек влечется и в которых стремится пребывать, так что они наделены самовоспроизводимостью, инертной устойчивостью — тем самым не допуская выстраивания ступеней Практики и служа препятствием к восхождению. За это отличие от обычных, «естественных» энергоформ человека аскетика называет энергоформы страстей «противоестественными»; те же энергоформы, что отвечают самым высшим ступеням Практики, именуется «сверхъестественными». Изгоняя классические страсти-пороки (тщеславие, зависть, чревоугодие...), Практика сближается с обычными мирскими стратегиями и моделями поведения, со стоической культивацией бесстрастия и т.п. — и все же сохраняет отличие от них. Будучи сцеплена со следующими ступенями, исихастская «невидимая брань» ставит особую цель, специфически связанную с включенностью в процесс Практики: она направлена не столько на борьбу с конкретным пороком, сколько к изменению самой душевной фактуры — такому, при котором страсти вообще бы не зарождались, хотя при этом — тут важное отличие от стоического идеала бесстрастия как недвижности, атараксии — отнюдь не угасали, не замирали бы душевные активности и реакции человека. Тем самым эти активности, высвобождаясь, могут направляться на дальнейшее восхождение.

За устранением страстей-препятствий идет ядро духовного процесса, его центральная часть, охватывающая целый ряд ступеней. Здесь складывается и разворачивается уникальная динамика Духовной практики, образуемая сочетанием двух очень разных, разноприродных механизмов: один из них охраняет созданную энергоформу от разрушения, другой же осуществляет очередную шаг, продвижение от данной ступени к следующей. Это — знаменитая двоица исихазма, динамическая диада «Внимание — Молитва», греческая формула которой, *προσοχή — προσευχή*, с ее созвучием слов, издревле служила в подвиге мнемоническим шифром ключа практики, наподобие восточной мантры. Оба члена диады требуют своего раскрытия; с каждым связан обширный раздел духовной науки. Под «вниманием» понимается тонкая, разветвленная икономия «стражи» духовного процесса, его ог-

раждения от любых внешних и внутренних нарушений — как от чуждых вторжений, так и от отвлечения, рассеяния его энергий. Необходимость «стражи», своего рода «стенок» процесса, прямо связана с энергийной природой его ступеней: именно оттого что эти ступени не субстанциальны, суть не статичные состояния или самодовлеющие сущности, а конфигурации энергий, обладающие подвижностью, переменчивостью, их удержание — трудная задача, предмет особой методики. Осуществляя пристальную и бдительную концентрацию, фокусирование на предмете процесса, кономия внимания во многом сродни интенциональному акту философской феноменологии (их сходства и различия проанализированы в книге²).

«Молитва» же — сама истинная суть практики, ее главное средство и содержание, способ и стихия Богообщения; и часто вся традиция исихазма характеризуется как «школа молитвы». В различных преемственно сменяющихся формах молитва сопутствует всем ступеням Практики, однако в диаде имеется в виду, прежде всего, «умное делание» — выработанное самим исихазмом и составляющее его главный, ключевой элемент, искусство непрестанного творения молитвы Иисусовой («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»). Как открывает опыт, непрестанная молитва обладает способностью превращения в спонтанный и кумулятивный (накопительно-поступательный), углубляющийся и интенсифицирующийся процесс; в этом процессе достигается необычайная концентрация сфокусированной энергии, и ее действием совершается продвижение по пути Практики, создание очередных типов энергоформ.

Это описание пути восхождения в Духовной практике позволяет провести любопытную параллель с осуществлением управляемой термоядерной реакции в токамаке — магнитной ловушке, где нагретая плазма удерживается магнитным полем, и это удержание создает возможность достичь сверхвысоких температур разогревания, вплоть до порога, за которым запускается реакция и плазма переходит в новое состояние. В обоих случаях налицо те же две компоненты процесса: искомое, телос — «трансцендирование» (каковым для плазмы законно считать запуск реакции), путь к которому — через «сверхнагревание», гиперконцентрацию, кумулятивное фокусирование энергии; главное условие искомого — создание и энергийное (а не вещественно-субстанциальное) ограждение, изоляция особого процессуального пространства: магнитные стенки в токамаке, стража вни-

мания — в практике. 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 ограничено 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» — соработничества, 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 «сверхразогревание» также, конечно, осуществляется некоторой внешней энергией и ее продвижение к порогу реакции определяется процессами, носящими синергетический характер. Так очерчивается проблемное поле: необходим сравнительный концептуальный анализ процессов *синергийных* и *синергетических* — анализ, раскрывающий как общие структуры в составе этих процессов, так и их коренную разноприродность. В конце данного раздела мы бегло наметим вехи такого анализа.

Содержание высших ступеней Практики, как уже сказано, есть вхождение в горизонт личного бытия-общения. Передать его полно и адекватно не могут не только физические или системные аналогии, но и философский дискурс; здесь мы в сфере мистического опыта в точном смысле, как опыта событий трансцендирования. Надо учитывать, однако, что в своей полноте событие трансцендирования, актуальная онтологическая трансформация, — заведомо вне горизонта любого опыта как такового; религиозный дискурс передает эту полноту посредством эсха-

тологических теологом и мифологом. Поэтому опыт высших ступеней Практики — это скорее опыт «преддверия» онтологической трансформации, опыт подступов к ней, ее предвестий, начатков... — таких явлений, в которых начинают меняться сами фундаментальные предикаты способа человеческого бытия и которые лежат, в этом смысле, на границе опыта человека. Как сферу предельных, граничных феноменов человеческого опыта мы будем называть область высших ступеней Духовной практики — областью *Антропологической Границы*. К числу основных примеров явлений Границы, возникающих и культивируемых в Практике, принадлежат специфические изменения перцептивных модальностей человека, которые могут интерпретироваться как появление новой системы средств восприятия. Отмеченные во всех мистических традициях, эти новые перцепции носят в исихазме название «умных чувств»³.

Универсальная природа Духовной практики, очевидная из нашего описания, заставляет ожидать, что, помимо православного исихазма, эта общеантропологическая парадигма должна иметь и другие исторические реализации. Разумеется, наш выбор термина не был случайным: «духовными практиками» издавна принято называть психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего на Востоке. Самый известный пример их — йога, имеющая целый спектр разновидностей (как то классическая йога, тантрическая йога и др.); другие примеры доставляют дзэн, даосизм, суфизм... Как нетрудно увидеть, эти методики можно, действительно, считать реализациями парадигмы Духовной практики в нашем смысле; но при этом некоторые черты парадигмы требуют обобщения. Безусловно необходимой общей чертой следует считать тип явления в целом: любая реализация должна представлять собой холистическую практику Антропологической Границы, т.е. процесс, ориентированный к Границе и затрагивающий все уровни организации человеческого существа. Далее, путь восхождения к Границе всегда структурирован, пролегая от исходного этапа вхождения в процесс — резкого рубежа, «духовных врат», — до некоторого телоса, «высшего духовного состояния», не принадлежащего уже горизонту наличного бытия человека. Наконец, столь же неперменным элементом надо считать создание в центральной части процесса специфической динамики восхождения, включающей одновременные фокусирование

внимания и концентрацию энергии («структура токамака»), причем ведущую роль в концентрации должна играть спонтанная энергия, исток которой вне горизонта опыта человека.

С другой стороны, во многих существенных аспектах духовные практики могут иметь глубокие различия меж собой. Важнейшее из всех разделений — альтернатива, касающаяся природы «высшего духовного состояния»: тот иной (по отношению к наличному бытию) онтологический горизонт, которому оно принадлежит, может иметь природу бытия личного или же безличного, имперсонального. Любая христианская практика должна, очевидно, отвечать первому из полюсов этой альтернативы, и в опыте исихазма телос его практики, обожение, раскрывается, в полном соответствии с тринитарным богословием, как вхождение в план личного (ипостасного) бытия-общения. Другой же полюс реализуют восточные практики, где телос представляется как растворение и утрата идентичности, достигнутость имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия (нирвана, Великая Пустота и т.п.). Это радикальное различие телоса необходимо сказывается на многих сторонах пути восхождения. Укажем всего один, но важный пример. Путь исихастского «умного делания» разворачивается в диалогической парадигме как *возведение себя* (к Личности, Ипостаси); в соответствии с этим требуется устранять из сознания все образы, лишь отвлекающие от диалога, однако культивировать, «возгревать» чувства, нравственно-эмоциональные реакции: они в диалоге органичны. Напротив, в восточных практиках путь разворачивается в элементе отрешенного созерцания *как разравнивание себя* (к Нирване, Пустоте); в соответствии с этим требуется устранять все эмоции, однако культивировать образную медитацию, которая содействует отрешенности, но с приближением к телосу должна прекращаться так же, как вообще все виды активности.

* * *

Дескрипция духовной практики как общеантропологической парадигмы создает адекватный контекст для сравнительного изучения синергийных и синергетических феноменов. Однако такое изучение должно учитывать и определенный негативный опыт, который успели принести попытки вынесения синергетических концепций за пределы их исходной физико-

математической 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. В примерах нет особой нужды — они повсюду в разливие литературы по «философским проблемам синергетики» (в том числе, можно опасаться, и на страницах этого сборника). Поэтому первая задача — выделить отчетливое **концептуальное ядро**, наличие которого в рассматриваемых феноменах могло бы служить критерием их принадлежности классу синергетических, *resp.*, синергийных явлений.

Конститутивный признак любого явления — 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 неравновес-

ную систему в состоянии, далеком 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»⁴. 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 надо дополнить, 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 принадлежат 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 обсуждении 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-Homme*, 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?»⁵. 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 ограниченность 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 практики 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. Синергетический характер этой ступени как радикального потрясения, разбалансирования, выхода из всех привычных режимов и стереотипов существования 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» (πένθος) 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 синергийного и синергетического. В известной мере это можно сказать и о динамических принципах высшего эта-

па: 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 — парадигмы, репрезентированной в трех уровнях реальности.

III. Человек как ансамбль стратегий Границы

Становится уже ясно, что обсуждение древних практик способно существенно обновить современные представления о человеке. Но можно сделать дальнейший шаг в этом обновлении: возникающие концепции позволяют продвинуться от выявления отдельной антропологической (или мета-антропологической) парадигмы к наброску цельной антропологической модели. Ключевое звено в этом продвижении — концепт Антропологической Границы: именно в нем древность и современность сходятся всего тесней. Опыт Границы занимает все больше места в опыте человека — и здесь, в этом опыте, в настойчивом влечении к Границе, наши сегодняшние и еще более завтрашние интересы встречаются с парадигмой Духовной практики как с важнейшей стратегией Границы.

Понятно, отчего мы так говорим. Множество самых разных фактов, факторов, явлений сегодняшней жизни и культуры демонстрирует, что влечение к Границе есть злоба дня, определяющая черта антропологической ситуации. Укажем лишь несколько из них, наудачу. Вот — тема трансгрессии, преступления границы, вышедшая для западной мысли на первый план, до сих пор расширяющая и усиливающая свое влияние. Здесь — самая прямолинейная реакция на Границу, замороженность Границей как таковой, словно замороженность кролика перед удавом. 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... Недалеко отсюда и влияние психоанализа, еще более мощное. Здесь тоже нельзя не видеть влечение к Границе и занятость Границей; при этом последняя выступает как

«черта безумия», предел, за который не может проникнуть сознание и по ту сторону которого властвует Бессознательное. Далее, надо поставить в этот контекст и все разнообразные виртуальные практики, сфера и роль которых неуклонно растут: ибо виртуальная реальность есть тоже своего рода Антропологическая Граница. Ее философское понимание еще остается проблемой⁶, но несомненно, что здесь перед нами — реальность, не получившая части свойств действительной, полноценной реальности, недо воплощенная и как бы клубящаяся вокруг реальности полноценного, не виртуального опыта: как в квантово-полевой системе любая реальная частица предполагается окруженной облаком виртуальных частиц. И наконец, непосредственно сами духовные практики и близкие к ним явления тоже служат предметом злбодневного интереса, хотя этот интерес, на львиную долю, ублюдочного пошиба. 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.

Таким образом, парадигма Духовной практики обретает новую актуальность как одна из стратегий Антропологической Границы; и это заставляет нас взглянуть на нее под новым углом. Как ясно из приведенных примеров Антропологическая Граница не есть нечто единое и простое, она обладает некоторой структурой. Учитывая, что концепт Антропологической Границы должен трактоваться не субстанциально, а энергично, в измерении бытия-действия, мы различаем в строении Границы части разной природы: граница, осваиваемая в виртуальных практиках, граница, что отделяет «область безумия» — процессы, индуцируемые из Бессознательного (неврозы, комплексы, перверсии...) и наконец, граница, отвечающая духовным практикам как процессам, что подводят к онтологической трансформации, изменению фундаментальных предикатов наличного бытия (онтологическая, или мета-антропологическая Граница). Соответственно выделяются различные виды стратегий Границы: виртуальные стратегии — стратегии Бессознательного — духовные практики; и последний вид может быть определен как объемлющий те антропологические стратегии, что направлены к онтологической, или мета-антропологической Границе.

В этой связи возникает обширная задача или скорей круг задач: необходимо увидеть и проанализировать специфические отличительные черты каждого из видов. Исходной определяющей чертой — собственно, дефиницией явления в дискурсе энергии — служит *тип энергетики, обеспечивающий выход на Границу*. Для Духовной практики этот тип, как мы говорили, есть синергия: приобщение к энергии источника, внеположного горизонту всего человеческого опыта («Внеположного Супра-Истока»), достигаемое посредством диадической структуры «антропологического токамака». Для стратегий Бессознательного именно последнее и определяет тип энергетики: оно — также энергетический источник, внешний для всего поля опыта человека («Внеположный Суб-Исток»⁷), но связь с ним реализуется не в «структуре токамака», а в тех фигурах — комплексах, неврозах и т.п. — что описывает психоанализ. И наконец, в виртуальных стратегиях реализуется энергетика недоволощения, формостроительной и структурной ущербности: здесь Антропологическая Граница достигается не за счет появления необычных энергоформ, а за счет отсутствия тех или иных обычных, необходимых в структуре полноценного опыта эмпирической реальности. При этом из всех видов стратегий только Духовная практика ориентирована к иному горизонту бытия, т.е. является онтологической границей. Стратегии Бессознательного определяют границу онтическую, служащую границей для сущего, но не для бытия; и поскольку виртуальная реальность не составляет особого онтологического горизонта, являя собой не род, а «недород» бытия (см. статью⁸), — виртуальные стратегии также определяют лишь онтическую границу, которая, однако, отлична от той, что конституируется Бессознательным, ввиду отсутствия в виртуальной реальности связи с каким-либо Внеположным Истоком. Эта характеристика типов энергетики позволяет заключить, что выявленные нами три области, «ареала» Антропологической Границы исчерпывают ее целиком, ибо, помимо энергетического преизбытка (за счет внешнего источника) или недостатка, других, энергетических механизмов, обеспечивающих выход на Границу, быть не может. Мы получили, таким образом, полное описание топики Границы.

Что до других особенностей, то сейчас мы отметим всего одну: глубокую связь, которая существует между Духовной практикой и феноменом духовной (религиозной) традиции. Решающий элемент в структуре практики — ее телос, «высшее духов-

ное состояние». Оно определяет характер возводимой в практике и подводящей к нему иерархии ступеней-энергоформ и тем самым оно несет в себе специфику данной практики, ее уникальность. Однако оно отнюдь не вырабатывается, не изобретается в самой практике! Оно привходит извне, из более широкого контекста, как это ясно на любом примере — хотя бы на примере обожения в исихазме. И этот более широкий контекст есть именно религиозная традиция, в рамках которой телос практики выступает как ее «религиозный идеал»*. Вывод отсюда тот, что лишь на базе религиозных традиций возникают стратегии, прокладываются тропы, знающие и держащие направление к мета-антропологической Границе. Лишь на базе традиции возможен опыт, в котором был открыт уникальный «антропологический токамак», возводящий человека к этой границе. И в этом смысле можно сказать, слегка исправив марксистский лозунг, что традиции — локомотивы антропологии, а следом за нею и истории.

Традиция же — крайне своеобразный феномен, органический и самодовлеющий. Ее зарождение неуправляемо, ее нельзя учредить или сконструировать, и никогда еще не были эксплицированы те условия и тот род опыта, индивидуального и коллективного, в лоне которых совершается ее появление. Ее органическая природа проявляется также в важной особенности, которую можно назвать качеством несоединимости или несливаемости: различные традиции — а с ними и соответствующие духовные практики — конечно, соприкасаются меж собой, оказывают взаимные влияния, однако не допускают взаимного соединения или комбинирования, не сливаются, как вода и масло. Мета-антропологический телос определяет иерархию энергоформ, которые все связаны необходимой последовательностью и восхождение по которым — единый неразрывный процесс; так что вмешательство в любое звено грозит разрушением всего процесса. Поэтому любое смешение, эклектизм, искусственные комбинации разных традиций или практик заведомо бессильны создать новую традицию или духовную практику: они могут вести к Границе, но не к *онтологической* Границе.

* Кавычки здесь выражают сразу и общепринятость термина, и его неадекватность: платонический термин отсылает к умозрительным предметам, к «миру идей», тогда как «высшее духовное состояние» в духовных практиках и традициях — предмет деятельной связи, отнюдь не умозрительной, а полномерно-жизненной, холистической.

Эти свойства традиции ведут к существенным выводам. Мы отмечали, что в кругу стратегий Границы ныне присутствует — и пользуется большой популярностью — целый спектр явлений, «близких к духовным практикам»: разнообразные психотехники типа холотропной терапии, методики медитации и холистического тренинга, сочиняемые на базе восточных традиций, экстатические процедуры сект и групп стиля New Age... und so weiter. Многие из них приписывают себе статус Духовной практики. Наш анализ позволяет лучше понять природу этих явлений. Как правило, они действительно продуцируют предельные, граничные формы опыта, тем самым являясь стратегиями Границы; в своем строении они часто используют элементы парадигмы Духовной практики или даже в целом пытаются следовать ее образцу, — и однако, по приведенным причинам, все они представляют собой не подлинные духовные практики, а только их имитации, симулякры. Подобные имитации, подмены энергоформ Практики могут возникать и вполне неумышленно, в ходе самой практики; и, сталкиваясь с ними, исихастская аскеза еще в древности выработала для их характеристики важное понятие «прелести» (подробно см. в книге⁹). Это своего рода гибридные формы: имитируя структуру стратегий онтологической Границы (духовных практик), такие стратегии тем не менее не ориентированы к ней, а значит, ведут к другим частям (ареалам) Антропологической Границы — к сфере стратегий Бессознательного либо виртуальных стратегий. Чаще и типичней всего — скрещиванье с ареалом Бессознательного: мы видели, что в стратегиях Бессознательного (их, впрочем, лучше называть фигурами или паттернами Бессознательного, поскольку термин «стратегия» коннотирует с осознанностью, сознательностью), как и в Духовной практике, энергоформы выстраиваются действием Внеположного Истока, и потому именно эти два рода стратегий оказываются легко смешиваемы между собой в явлениях прелести. Гибридные формы дополняют собой систему основных видов стратегий Границы, и с их учетом эту систему можно полагать завершенной.

* * *

Сделаем неожиданное заявление: из проделанных рассуждений отчетливо выступают контуры искомого — антропологической модели нового типа. Почему это так? В нашем тексте мы

выделили и бегло охарактеризовали полный набор стратегий Антропологической Границы и дали тем самым описание топики Границы (коль скоро Граница, как говорилось, — энергийный, а не эссенциальный концепт). Но вспомним классический смысл определения, дефиниции: определить предмет именно и значит описать его пределы, границы. Поэтому наша топика Антропологической Границы — не что иное, как характеристика Человека (рассматриваемого в энергийной проекции, в измерении бытия-действия) через его Границу (также трактуемую энергийно). Разумеется, пока эта характеристика лишь зачаточна: она только перечисляет компоненты Границы, описывает их как некий разрозненный набор. Критически необходим следующий шаг — надо увидеть и понять взаимосвязи, взаимоотношения компонент. Чтобы восстановить единство того Человека, кому принадлежат описанные стратегии, надо раскрыть весь комплекс отношений между этими стратегиями — их различия, их взаимодействия, почему и когда человек выбирает те или другие из них, какие факторы, обстоятельства дают перевес тем или другим. Отсюда станет ясна топология, фактура энергийной антропологической реальности — и лишь тогда наша первичная опись, инвентаризация Антропологической Границы приблизится к подлинной антропологической модели.

Но и с учетом сказанного заглавие текста пока оправдано лишь наполовину. Пусть наши рассуждения в самом деле намечают некоторую антропологическую модель — но отчего, по какому праву это «модель Третьего тысячелетия»? Известные аргументы были уже даны в начале раздела: рассматривая характерные явления современности, мы находили, что «определяющая черта антропологической ситуации — влечение к Границе». Но эти аргументы следует дополнить, за указанными явлениями стоят более крупные, глобальные факторы. «Влечение к Границе» выражает приближение к ней, активизацию отношений с ней, сразу во всех ее ареалах, и это все не может не толковаться как явный антропологический сдвиг, изменения, происходящие с человеком. Существенно и еще одно: нет оснований считать эти антропологические изменения вторичными следствиями каких-то более широких или более глубинных процессов; первичная их инстанция — сам человек. Подобное было почти немисливо для всего классического европейского мирозерцания. Как мы говорили, человек как таковой, «сам человек», здесь не был ни цельным, ни центральным, и в историческом бытии

он выступал как субстрат, не обладающий самодвижностью, способный меняться лишь под воздействием перемен в неких первичных, доминирующих планах реальности — идейных, социальных или материальных, смотря по вкусу. Привычным образом бытие человечества описывали как социально-исторический процесс, производящий наряду с прочими также и некие антропологические следствия.

Ныне это становится все более невозможным. На рубеже тысячелетий наш мир — арена активнейших перемен во всех планах существования, но можно уверенно утверждать, что самые глубокие и решающие — именно антропологические перемены. Эпоха переживает радикальные тектонические сдвиги, суть которых уже нельзя передать привычно как смену «культурной парадигмы» или «общественной формации», ибо — повторим вновь — *начал крупно меняться сам человек*. Все больше, все очевиднее и бесспорней он уже не субстрат, а субъект, герой разыгрывающихся перемен. И это значит, что, наряду с динамикой исторической, социальной, культурной, существует и собственно антропологическая динамика, которая не только не производна от этих знакомых видов, но именно сейчас, в наши дни, убыстряясь и нарастая, приобретает над ними приоритет. В социальной науке, в парадигмах гуманитарного знания можно ожидать своего рода обратного движения: как прежде антропология жестко социализировалась, и человек в самых существенных аспектах выступал социально детерминированным, так ныне созревает и намечается обратная тенденция, к антропологизации социальных наук, к тому, чтобы строить «общественный дискурс», отправляясь от человека — и человек, говоря языком дизайна, выступал как «универсальный модуль» для нарождающейся новой картины исторической и социальной реальности. (В частности, возможно попытаться описать на базе Антропологической Границы — «историческую границу», феномены грани и разрывов в историческом бытии, рубежных эпох и т.п., — что не лишено актуальности сегодня, на рубеже тысячелетий.) Зерна такой тенденции издавна появлялись в русской мысли (у славянофилов, Бердяева, Карсавина), заметные стимулы для ее усиления внесли экзистенциализм и психоанализ*, и совре-

* Напомним хорошо известное высказывание Фрейда: «Не является ли оправданным диагноз, согласно которому... некоторые цивилизации или некоторые эпохи цивилизации — а возможно, и целое человечество — становились «невротиками»?... Можно ожидать, что когда-нибудь и кто-нибудь отважится вступить в область патологии культурных сообществ».

менная ситуация дает ей новую пищу. Однако серьезные плоды здесь возможны только после того, как будет основательно понята сама антропологическая динамика. Сущность ее еще несколько не раскрыта наукой. Мы знаем лишь, что налицо углубляющийся антропологический сдвиг, который захватывает все — соматику, перцепции, интеллект; и ясно также, равно из логики и из фактов, что вектор этого сдвига может иметь всего единственное направление — к Антропологической Границе. Такова та глубокая и глобальная подоснова, что кроется за «влечением к Границе».

В итоге новая антропология, которая была бы антропологией Границы, действительно, является заданием и потребностью времени. Потребна новая модель человека, которая давала бы тематизацию Границы и в центре которой стояли бы отношения человека с его Границей. Как мы убедились, такая антропология, такая модель должны исследовать конфигурации энергий человека, рассматривать человека в энергийной проекции, и Антропологическая Граница возникает в них как существенно энергийный концепт, сопоставляемый совокупности стратегий и практик человека. В свете этого нам во многом уясняются перипетии современного развития темы о человеке. В рамках эссенциалистского дискурса, который всегда оставался доминирующим в европейской мысли, нельзя удовлетворительно развить тематизацию Антропологической Границы. Для философской антропологии Запада Духовная практика — важнейший тип стратегий Границы и центральный концепт энергийной антропологии — не существовала и не могла существовать как понятие, расцениваясь как явление маргинальное и близкое к патологии. Энергийное видение человека на Западе связывали исключительно с Востоком, либо с оккультным и паранаучным мышлением (игнорируя ведущие к нему внутрехристианские потенции); и освоение его, делающееся все более актуальным, предстает здесь как переход в русло восточной духовности либо маргинальной эксцентрики. В итоге современное «влечение к Границе» еще заметно усиливает тот кризис европейского антропологизма, что давно уж инициирован общими факторами философского и культурного процесса.

Плоды этого кризиса и поиски новых путей в западной мысли разнообразны. По методу и подходу, к выдвинутой нами модели ближе всего Фрейд и психоанализ: они развивают энергийный дискурс о человеке и углубленно анализируют феномены Гра-

ницы. Но эта близость, однако, подрывается в корне противоположностью многих принципиальных позиций. Психоанализ — идеологизированный дискурс, он включает в свою орбиту лишь одну часть Антропологической Границы, топику Бессознательного, и воинствующе отрицает существование других — прежде всего мета-антропологической Границы*. Далее, конструктивный ответ на кризис пытается дать новая протестантская теология (Ю.Мольтман, Б.Мец и др.). Пересматривая главные этапы европейского антропологизма: образ человека в античности, христианский антропо— или тео-центризм, ренессансный культ человека и т.д. — здесь пробуют наметить очередной этап в этом русле, внося новое содержание в базовые элементы его концепции человека. Этот пересмотр заявляет себя смелым и радикальным, говорит об «антропологическом повороте», даже об «антропологической революции» — и все же на поверку оказывается лишь продолжением старой линии, тянущейся еще с начала прошлого века, от Шлейермахера и Штрауса: линии неумеряемой ничем интериоризации, психологизации, субъективизации христианства, деконструкции и «демифологизации» всего, что представляется «сверхъестественным» и «мифическим» для мозга немецкого профессора теологии. Нетрудно увидеть, что в нашей теме такая линия, утверждая «антропологическую революцию», проводит под этим именем только инволюцию: свертывание мета-антропологической перспективы и редукцию человека к эмпирическому индивиду, в котором не хотят, не имеют смелости увидеть латентной *способности и жажды прермениться*. Индивид же, нудимый этою вечной и неизбывной жадой, не пленяется столь удобно, специально под него адаптированной религией — и устремляется в школы дзэна и кун-фу..

Однако преобладающую реакцию на кризис выражают, бесспорно, антиантропологические тенденции, выпукло представленные, к примеру, в теориях Мишеля Фуко или в постмодернистской концепции «смерти субъекта». В немалой мере эти тенденции и видимую в них тягу к деантропологизированной картине реальности нельзя не считать основательными и оправданными; они равно подкрепляются и эволюцией мысли о человеке, и реальным опытом современности и «постсовременно-

* Точная и удачная формула этого отрицания — тезис Лакана: «Истинная формула атеизма Бог бессознателен» (*J.Lacan. Four fundamental Concepts of Psycho-analysis. Penguin Books. 1986. P. 59*).

сти». Встает, однако, вопрос: не обязаны ли мы тогда счесть в той же мере неосновательной набросанную выше модель? разве она не тяготеет к прямо противоположной картине, к «цельности и центральности» человека, представляя его в качестве фокуса реальности и ее нексуса, начала топологической связности в бытии-действии? — Вопрос полезен для нас, он позволяет намного ясней увидеть смысл перехода к энергийному представлению человека. Весьма важно заметить, что это представление глубоко изменяет постановку проблем личности и идентичности (самоидентичности человека), так что может даже, в известном смысле, считаться «анти-антропологическим», деконструирующим представлением.

В классической западной эссенциалистской модели человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются); он есть субстанциальная данность, онтологически и антропологически завершенная, и дело его по отношению к себе, собственной природе, есть только ее культивация (окультурирование, возделывание, отесывание) во всех измерениях — нравственном, социальном и т.д. Как субстанциальная и эссенциальная данность он обладает самоидентичностью, сохраняет тождественность себе. Все чудесно, но, увы, именно этот род антропологизма потерпел крах. Описанного субъекта больше нет. Помер. Как уточняет, однако, западная мысль, помер он не вполне: остается пока еще точка зрения, «оптика» субъекта, определенный угол, под которым представляется реальность, определенный принцип интеграции данных опыта, или же то, что называют в феноменологии «субъектная перспектива»... Все это покрывается термином «субъективность» или, предпочтительнее, «субъектность», и ситуация резюмируется в формуле: *«Нет субъекта, однако есть субъектность»*¹⁰. За субъектом здесь сохраняется род существования, весьма напоминающий чеширского кота.

Понятно, что в энергийной антропологии, представляющей человека посредством его «энергийного образа», неостановимо и неуловимо меняющейся конфигурации энергий, субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого начала. Субъект не умер здесь — ибо не родился. Однако неоспоримо существует субъектный опыт, существуют способы его объединения, принципы его единства — иначе говоря, все то, что составляет «субъектную перспективу»; и высокоразвитые методики организации опыта в духовных практиках

свидетельствуют, что энергичная антропология действительно обладает в своем аппарате субъектной перспективой*. Формула «Нет субъекта, однако есть субъектность» — или чуть иначе, «Я есть субъектность, но не субъект» — оказывается емкой и выражающей определенный консенсус по поводу антропологической ситуации. За нею сквозит какой-то новый, более гибкий и динамичный образ человека.

Но вместе с тем эта формула остается сама по себе неясной, недоговоренной; она не выражает законченной позиции в проблемах личности и идентичности. «Субъектность без субъекта» — вообще говоря, только поток энергий — сущее, заметно сближающееся с буддийским образом человека как потока дхарм. Конечно, это не просто поток, а такой, где есть элементы организации и структуры, обеспечивающие субъектную перспективу, — подобно тому, как в буддийской антропологии поток дхарм человека структурируется на пять скандх. Но эти элементы еще явно недостаточны для какого-либо содержательного принципа самоидентичности — хотя в то же время нельзя утверждать и заведомого отсутствия или невозможности последней. Налицо неопределенность, и с позиций нашей модели она понятна и закономерна. Естественно полагать, что наделенность сущего предикатом (само)идентичности, равно как и конкретный характер последней, зависят от способа существования, или (само)осуществления сего сущего. Коль скоро же способ самоосуществления человека определяется через отношение к Границе, выражаемое стратегиями Границы, — следует ожидать, что вопрос о самоидентичности человека может иметь разный ответ в зависимости от реализуемой граничной стратегии или, что то же, от области (ареала) Антропологической Границы.

Нетрудно увидеть, что это и впрямь так. В ареале виртуальной реальности может, вообще говоря, становиться недооформленной, неполной даже субъектность — тем более самоидентичность человека. В стратегиях Бессознательного человек, безусловно, может обладать самоидентичностью; однако в этих стратегиях отсутствует топологическая связность и цельность сознания (см. 11), и отвечающая им идентичность, неся вместе с ними печать конституированности Бессознательным, является специфической аномальной идентичностью изолированного участ-

* Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в нашей книге «К феноменологии аскезы».

ненного сознания. В итоге вновь в выделенном положении Духовная практика: из всех стратегий Границы лишь в ней идентичность цельного сознания не является исключенной. Но достигается ли она? Как легко видеть, в рамках парадигмы духовной практики наличие мета-антропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека — однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно противоположные друг другу. Телос Практики, ее «высшее духовное состояние», несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности — но, как мы убедились, эта позиция может быть двойкой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто — и тогда самоидентичности не имеет.

Итак, возникает альтернатива. Самореализация в парадигме Духовной практики несет претворение недоопределенного энергийного «Я», «субъектности без субъекта», — либо возводящее «субъектность» в личность со всею полнотой идентичности, либо растворяющее «субъектность» вместе с ее начатками идентичности — в Ничто. Если же субъектность не связывает себя с этой парадигмой (как в случае постмодернистского сознания), она — на распутье, в перманентной онтологической бифуркации. Различия между этими ситуациями отнюдь не теоретические, а жизненные, не в философской позиции, а в способе и самом итоге самоосуществления человека. Альтернатива не имеет априорного решения. Нет и не может быть доказательства того, что такая-то из представляющихся стратегий «истинна», тогда как прочие «ложны». Выбор между самоосуществлением в лицетворении нашего недопеченного «Я» или же в его растворении — предмет не теоретического доказательства, а творимой истории, личной и общей. Ответ будет известен в конце.

Примечания

- ¹ См.: *Хоружий С.С. К феноменологии аскезы*. М., 1998.
- ² См.: *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // *Вопр. философии*. 1999. № 3.
- ³ Там же.
- ⁴ *Ласло Э.* Век бифуркации. К постижению меняющегося мира // *Путь*. 1995. № 7. С. 118.
- ⁵ *Делез Ж. Фуко*. М., 1998. С. 169.
- ⁶ Путь к философской трактовке виртуальной реальности мы пробуем наметить в статье: *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Вопр. философии*. 1997. № 6.
- ⁷ Об этом понятии см.: *Хоружий С.С.* Психология врат как врата метапсихологии // *Моск. психотерапевт. журн.* 1999. № 2.
- ⁸ *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Вопр. философии*. 1997. № 6.
- ⁹ См.: *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // *Вопр. философии*. 1999. № 3.
- ¹⁰ См. разностороннее обсуждение этой ситуации в сборнике *Who comes after the Subject?* / Ed. by E.Cadava, P.Connor, J.-L.Nancy. N.-Y., 1991.
- ¹¹ *Хоружий С.С.* Психология врат как врата метапсихологии // *Моск. психотерапевт. журн.* 1999. № 2.