

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ



Родился в 1941 году.

Специалист в области философской антропологии и религиозной философии, исследователь православного подвижничества, а также физик-теоретик, математик и специалист по творчеству Дж.Джойса, переводчик его романа «Улисс». Окончил физический факультет МГУ (1964), крестился в Православие (1968), докт. физ.-мат. наук (1977), академик РАЕН (1993), основатель и директор Института Синергической Антропологии (2005).

Будучи физиком-теоретиком и математиком, развивающим строгие методы релятивистской квантовой теории, Хоружий, вместе с тем, начал работу в области философии и религиозной мысли независимо и почти одновременно с физикой.

Первая философская публикация появилась в 1967 г. (ст. «Ничто» в т.4 «Философской Энциклопедии»). С тех пор работа в этой сфере не прекращалась, однако, за вычетом редких словарных статей, при коммунистическом режиме философские тексты Хоружего не появлялись в печати.

Его позицией было неприятие официальной советской философии и философской среды. По его убеждению, сфера философии при тоталитаризме – не область творчества, но придаток машины господства, ее природа и содержание кардинально извращены. Сразу после крушения коммунизма необходимы были закрытие Института философии, пересмотр ученых степеней в философии и радикальная смена кадров кафедр общественных дисциплин. Однако ничего даже близкого к этому не произошло. С гомерической лживостью и безответственностью лидеры философского сообщества, а за ними и рядовые члены, вмиг диаметрально «сменили вехи» и стали ревностно проповедовать то, с чем ревностно боролись по велению партии. Соответственно, в постсоветской России Хоружий не видит оснований для перемены своего отношения к философскому официозу: хотя языки его уже иные, они не менее отвратительны.

Исходная сфера философских интересов Хоружего (помимо влияний классиков и, прежде всего, Хайдеггера) – христианская мысль: западная мистика, русская религиозная философия. Относясь критически к общему уровню русского философствования, Хоружий был, тем не менее, убежден в существовании особого типа духовности и особого русла аутентичной религиозной мысли, присущих Восточному христианству, и считал необходимым их глубокое философское раскрытие.

Решение этой задачи вначале виделось на пути изучения русского философского процесса, метафизики Серебряного века и ее отдельных фигур (прежде всего, Флоренского и Карсавина). К этому этапу относится первая философская книга Хоружего «Миросозерцание Флоренского» (1974, опубл. 1999).

Но уже с середины 70-х годов наступает новый этап, толчком к которому послужило изучение «богословия энергий» св. Григория Паламы (XIV в.). Стали уясняться истинные очертания Восточнохристианского дискурса. Они показывали, что метафизика Серебряного века не является ни главным, ни чистым выражением этого дискурса, и в его составе русская аскеза существенней и бесспорней русской философии. Ключевые черты Восточнохристианского дискурса, его опытный и энергичный характер (в отличие от отвлеченно-логического и эссенциалистского дискурса, доминирующего на Западе), наиболее чисто и выпукло представлены в его мистико-аскетической традиции, исихазме, и постепенно эта традиция стала главным предметом исследований Хоружего.

Исихастская духовная практика («умное делание») – антропологическая стратегия, в особом восходящем процессе преобразующая совокупность энергий человека на всех уровнях его конституции, включая соматику, психику, интеллект. Ее понимание ставит принципиальные проблемы для каждой из наук о человеке, и ее изучение в работах Хоружего приняло форму междисциплинарной программы, включающей богословские, психологические, лингвистические темы, однако ядром своим имеющей философию. Исихастский опыт толкает строить философию как «дискурс энергии», в котором энергия, или «бытие-действие» –

ведущий, производящий принцип для всей системы понятий. Адекватная трактовка этого опыта оказывается невозможной на базе обычного аристотелева понятия энергии и требует альтернативной концепции, где энергия обладала бы иной, более свободной связью с сущностью: была «деэссенциализована». Такая концепция имплицитно энергичную картину бытия-действия как бытия-события, куда, наряду с событиями наличного бытия, входят также «события трансцендирования», составляющие цель духовных практик, и «виртуальные события», образующие виртуальную реальность.

Компаративный анализ, привлекающий весь спектр духовных традиций, вскрывает универсальную природу исихастского опыта, являя его как одну из реализаций общепсихологической парадигмы или стратегии – «парадигмы Духовной практики». В свою очередь, эта парадигма трактуется как вид «предельных феноменов» человеческого опыта, в которых начинаются изменения самих конститутивных признаков способа бытия человека. Такая логика ведет к антропологическому подходу, где в центр выдвигаются эти предельные феномены, а базовым концептом становится понятие их совокупной области, именуемой «Антропологической Границей». Сам же подход получил название «синергичной антропологии» (от аскетико-богословского понятия синергии, согласия-сотрудничества энергии человеческой и Божественной). Удастся полностью описать топик Антропологической Границы: наряду с духовными практиками, туда входят стратегии Бессознательного (изучаемые в психоанализе неврозы, комплексы и т.п.) и виртуальные стратегии.

Смещения и наложения этих трех главных видов стратегий Границы порождают многообразие гибридных форм (их примеры – явления «прелести» в аскезе, психотехники, продуцирующие измененные состояния сознания и др.). В итоге, человек предстает как ансамбль стратегий Антропологической Границы. И это новое определение человека служит ядром антропологической модели, тесно сопрягающей опыт древности и современности и отвечающей новой парадигме знания, с иной системой отношений дисциплинарных дискурсов.

В настоящее время разработан уже ряд приложений новой модели: к проблемам смерти и тела, художественного творчества, современной глобализации и др. И осуществляется последовательное переосмысление позиций классической европейской модели человека, взятой во всех ее этапах, в свете принципов синергичной антропологии.

Основные труды:

- Introduction to Algebraic Quantum Field Theory. – Dordrecht, 1990.
- Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. Написан в 1978. – М., 1991.
- После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994.
- «Улисс» в русском зеркале. – М., 1994.
- Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник / Под ред. С.С.Хоружего. – М.1995.
- К феноменологии аскезы. – М., 1998.
- Философия и аскеза. – Нью-Йорк, 1999.
- О старом и новом. – СПб., 2000.
- Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С.С.Хоружего. – М., 2004.
- Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005.
- Очерки синергичной антропологии. – М., 2005.

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 новую существенную 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 антропологическая 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 акциденций, 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 покуда 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, «иного» 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 редукиций, произвольных постулатов, ограничений старой антропологии, это должно быть максимально общее и широкое понятие. Мы несколько не предопределяем, какой облик Человека должен возникнуть из наших рассуждений, 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 зарождаются 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 различных 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 50–70-е годы) 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 именуется «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, «энергийную 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 понятие энергий – отнюдь не философский концепт, но сугубо рабочее, операциональное понятие. Поэтому, используя для человеческих проявлений язык энергий, необходимо препарировать этот язык, устанавливая 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 дискурсе¹. 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 никакой неизменной природой, мы, тем 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 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 первостепенно 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

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

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 топикой.

Как следует из сказанного, один из ареалов Границы Человека порождается Бессознательным: это – те проявления Человека, в которых 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 энергичное 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, энергичное 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 («топикой Бессознательного»). За Бессознательным не утверждается статус 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 топику 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 важный 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, состоящая 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 топики порождает свой тип, свою модель идентичности². 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?*³

Подобно идентичности, многие базовые предикаты существования человека также глубоко различны в разных топиках. В каждой из них свой тип темпоральности: 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, развертывается «первоимпульс неприятия смерти»; для топике бессознательного, напротив, характерно влечение к смерти (согласно Фрейд), а в топике виртуальности – как показано в нашем цикле «Шесть интенций», – возникает икономия эвтаназии, 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 *энергийной предельной антропологии*.

² Модели идентичности, отвечающие разным топикам границы, обсуждаются нами в цикле «Шесть интенций на бытийную альтернативу» (прим. автора).

³ См. сборник: Who comes after the Subject? / Ed. by E.Cadava, P.O'Connor, J.-L.Nancy. – N.-Y., 1991.

Конституция онтологической Границы

Анализ Границы Человека, безусловно, следует начинать с онтологической Границы, которой определяется 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 перемене 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: глубинный, 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 недоступен⁴. Эта принципиальная недоступность объекта соотносится с прямой 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 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-собы-

⁴ Если не говорить об элементарной категории вещественных объектов, доступных, сменяемых и заменяемых.

тийного 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 «четырёх фундаментальных понятий психоанализа», по Лакану, отличаемое 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 самым 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 самую 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, таким образом, отношение к смерти делается предметом особого «упражнения» (которое оказывается совпадающим с занятием философией); и, следуя П.Адо, можно считать, что сознание разворачивается здесь в стратегии или парадигме «духовных упражнений», суть которой – «созерцание времени и бытия в их цельности... возвышение мысли до уровня универсального»⁵.

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 приятие»⁶. По сути, перед нами –

⁵ Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. – Paris, 1981. – P. 54, 56.

⁶ 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), возвысившись мыслью, достигает равенства и даже превосходства над своим господином (смертью). И как стоическая диалектика господства-рабства не остановила крушения рабовладельчества, 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.

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 широкой антропологической стратегией.

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 отыдеси – 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 недостижения 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 продвигаться – 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, таким образом, новый важный концепт, и его следует охарактеризовать 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, всепоглощающей 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 исполнения 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: внятными 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 нисколько 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: воспринимаясь, 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 включает 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, выстроенная, как на краеугольном камне, на Первоимпульсе неприятия смерти⁷.

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

⁷ Для понимания исторических судеб «контрпрограммы» важно учитывать, что она стоит на всецело энергийной основе и не имеет основы эссенциальной. В ней разворачивается «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.

усмотрения – иного рода: мы открываем возможность некоей специальной стратегии или парадигмы человеческого существования, которая радикально отлична от «обычной» (т.е. не принимающей Первоимпульс 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»⁸, 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 *приуготовляющего 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,

⁸ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000.

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. Опытное 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 начинает обнаруживать явные признаки 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» (νοεσ ἀεσθησιφ).

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 осново-

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 топике 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 топика 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 стратегия. 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: «Чрез ум, как чрез владыку-епископа, мы полагаем законы каждой способности души и каждому из членов тела... Кто [этого достигнет], тот стяжет и узрит в себе благодать»⁹ (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 – например, 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 специфическое отличие феноменов бессознательного. Так описывает Лакан сферу психоаналитической теории: это – «теория, поле которой... включает в себя известное количество человеческих реалей, главным образом, психопатологических, субнормальных феноменов, т.е. тех, какими обычная психология не занимается: снов, ляпсусов, осечек, нарушающих так называемые высшие функции»¹⁰.

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

⁹ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих, I. 2.2 / Пер. В.Вениаминова [В.В.Бибихина]. – М., 1995. – С.42.

¹⁰ Лакан Ж. Семинары. Кн.1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954). – М., 1998. – С.161.

(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 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 энергичное 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 концепции 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, недовоплощенное (в свето-

вой 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-площенное, не полностью актуализованное сущее, «виртуальная реальность не выступает как автономный род бытия, онтологический горизонт... Она... не род, но недо-род бытия»¹¹. 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 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

¹¹ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С.345.

структур, какими являются паттерны бессознательного и ступени духовных практик. Феномены виртуальной Границы принадлежат «виртуальной оболочке» обычных, непределенных 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. Находясь 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 примиряется 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 топики

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, недостатком 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, *corpus permixtum*. В действительном, 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 энергетике имеется очевидный иерархический порядок. Духовные практики, которые конституируются устремлением к Инобытию и направляются к трансцендированию Человека, характеризуются энергетикой с высшей, максимальной формотворческой и преобразующей 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 энергетике по отношению к обычным, неограниченным стратегиям. Наконец, виртуальные практики характеризуются «энергетическим дефектом», их формотворческий потенциал ниже, чем в обычных стратегиях – и они реализуют, там самым, низший возможный тип энергетике.

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 удается. 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 низшим типом энергетике, 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 топике, 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, будто он 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» (πλνῆσις, πλᾶν) – и соответственно, Первая гибридная топика может быть названа *топикой прелести*. В явлениях этой топике отчетливо различаются две разновидности, очень несходные по психологической окраске. Отклонения от тради-

ционной 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 недоволенная, 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. «Недоволенное безумие» включает в себя спектр явлений, различающихся по степени отрефлексированности, эмоционально-психологической окраске и т.п.: здесь слабоумие, «придуривание» (синоним «разыгрываемого безумия»), стратегии с элементами юродства и скоромошества... Весь этот спектр неплохо охватывается термином «идиотия», понятным обобщенно-собираательно; и данная топка может быть названа *топикой идиотии*. Дополнительное оправдание термина – в том, что он уже широко принят в современной арт-критике и транс-авангардном искусстве (ср.: «Идиотизм... традиционен в современной культуре, являясь в ней своеобразным Гольфстримом»¹²). 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

¹² Скотников К. Новая Ичкерия – Новосибирская зона художественного сепаратизма // Художественный журнал. – 2000. – №33. – С.29.

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 топики идиотии, где паттерны бессознательного 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 представительным», 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 представительным, 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 Истоке, 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 научного, о том, что Суб-Исток – не Иноебытие, 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.

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 топика 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 Иноебытием, онтологической 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 энергетике, 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 проверку, 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. Разновидностью этой одержимости Границей является стремление испытать все виды, формы предельного опыта, своего рода «зуд Границы». Так писал Делез: «Нам следует... быть немного алкоголиком, немного сумасшедшим, немного самоубийцей, немного партизаном-террористом»¹³. Как доказывает финал его биографии, этот его призыв – 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

¹³ Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995. – С.190.

человеческого существования: доминирования этих практик не только над остальными ареалами Границы, но и над сферой обычных, не-предельных человеческих проявлений. «В наши дни виртуальное решительно берет верх над актуальным»¹⁴, – 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»¹⁵. 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 топики с определенным типом художественных практик: если топка безумия сближалась с творческой и жизненной практикой модернизма, то виртуальная топка имеет подобное же избирательное родство с постмодерном и трансавангардом.

Итак, мы действительно обнаруживаем эволюцию Границы Человека, отвечающую смене доминирующей топики – от онтологической Границы к онтической, а затем к виртуальной; иначе говоря, 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 процессов¹⁶. 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»¹⁷.

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.

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

¹⁵ Бодрийяр Ж. Войны в Заливе не было / Пер. Г.Курьерова // Художественный журнал. – 1994. – №3. – С.33.

¹⁶ 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.

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