

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ



Директор АНО «Институт синергийной антропологии».
Доктор физико-математических наук.
Профессор Института философии РАН.
Почетный профессор ЮНЕСКО.
Постоянный автор альманаха.
E-mail: horuzhy@orc.ru

АНАЛИТИКА РАЗМЫКАНИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ ДИАГНОСТИКИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТРЕНДОВ

Тема этого доклада, а равно и тема всего нашего семинара, могут быть поняты как ответ научной рефлексии на вызов времени или, как выражались в СССР, на социальный заказ.

Все анализы современной реальности, антропологической, социальной, глобальной, констатируют некую новую динамику этой реальности, новую процессуальность. Они констатируют глубокие изменения с человеком, которые находят выражение в широком спектре антропологических феноменов и трендов. Мы хотим понять эти новые феномены, расшифровать новую реальность; и мы решаем к этому двигаться самым прямым путем.

Прежде всего, мы соглашаемся, что в обращении с феноменами не обойтись без феноменологии: нам требуется для начала некоторая методичная дескрипция всего круга этих феноменов и трендов (что и есть дело феноменологии, в любом ее понимании). В ходе нее мы обнаруживаем, что весь их мир слишком не обозрим, и нам необходимо выбрать некий опорный класс или классы, некий каркас из самых существенных, самых характерных антропологических феноменов и трендов. В первую очередь, внимания, очевидно, требуют те из них, в которых наиболее отразились и сконцентрировались специфика ситуации и ее новые особенности. Такими «яркими выразителями» новой реальности, прежде всего, выступают крайние, радикальные тренды. Именно их мы и делаем предметом рассмотрения и анализа.

Для целей понимания, расшифровки антропологической ситуации, анализ должен строиться под определенным углом: мы находим, что требуется провести *диагностику радикальных антропотрендов*. В контексте и дискурсе антропологии, диагностика означает ответ на вопросы об антропологической идентификации – об отыскании и опознании того человека, который стоит за наблюдаемыми антропологическими феноменами и трендами:

- кто осуществляет эти феномены и тренды, для какого человека они оказываются способом самореализации?
- каков облик этого человека, его определяющие черты? Каковы его конституция и личностные структуры?

Если мы сумеем ответить на эти вопросы, это даст нам существенное понимание новой реальности и способность ориентироваться в ней – а в этом, согласимся, и состоит социальный заказ антропологической мысли.

Итак, доклад мой – прямая попытка решения проблемы антропологической диагностики, на конкретных примерах радикальных антропологических трендов наших дней. Работа будет проводиться на базе синергичной антропологии. Для тех, кто знаком хотя бы с первичными понятиями и основаниями этой науки, ведущая идея решения будет проста и понятна. Синергичная антропология занимается именно тем, что описывает типы конституции человека и его личностные структуры. Описание выполняется на базе топического строения Антропологической Границы, которая отвечает трём фундаментальным типам размыкания человека: онтологическому размыканию (к иному бытийному горизонту), онтическому размыканию (к бессознательному) и размыканию виртуальному. Соответственно, если мы, рассматривая некий антропологический феномен, сумели идентифицировать тип размыкания, который в нём реализуется, мы тем самым осуществили то, что в синергичной антропологии называется *антропологической локализацией*: мы соотнесли этот феномен с определённой областью, топикой Антропологической Границы. В свою очередь, принадлежность к топике определяет структуры личности и идентичности, что даёт возможность пойти дальше в анализе явления, описать его с достаточной полнотой, в разных его аспектах и измерениях. Ибо знание личностных структур позволяет, вообще говоря, ответить на любые вопросы о соответствующей антропологической реальности.

Заметим теперь, что под другим углом зрения задачу антропологической локализации можно интерпретировать и как задачу антропологической диагностики. В самом деле, осуществив локализацию антропологического феномена, мы достигаем знания соответствующих ему личностных структур – а это значит, что можем восстановить скрывающийся, стоящий за ним тип конституции человека, структуру его личности и идентичности. Именно это и понимается нами как диагностика антропологической ситуации.

Как уже было сказано, к антропологическим феноменам, наиболее актуальным для изучения, принадлежат, прежде всего, современные радикальные антропологические тренды; и наша задача в этом докладе – описание диагностики таких трендов на базе синергичной антропологии. Более конкретно, суть диагностики должна заключаться в «топической привязке» изучаемого тренда, т.е. в определении того типа антропологического размыкания, с которым связан данный тренд. Тем самым, в основе диагностики находится аналитика размыкания человека. С учетом этого, в исполнении задачи естественно выделяются три части.

Во-первых, описание диагностики должно начинаться с описания размыкания. Подобное описание можно было бы опустить в двух случаях: если концепт антропологического размыкания был бы понятен без обсуждения, сам собой, или если в аудитории было бы всеобщее знание основ синергичной антропологии. Однако ни того, ни другого, по-видимому, предполагать нельзя, и потому хотя бы краткий рассказ о размыкании необходим.

Затем второе: необходимо дать обозрение всего поля радикальных антропологических трендов. Эти тренды многочисленны и крайне разнообразны, так что диагностика всего их множества – заведомо невыполнимое задание. Поэтому необходимо также каким-либо образом структурировать их поле и на основе этого структурирования осуществить выборку из них, выделив некоторый достаточно представительный набор.

После чего, следует третье и главное – необходимо провести диагностику избранного набора трендов посредством аналитики размыкания.

Начнём, пожалуй.

I. Об антропологическом размыкании – очень кратко

В целом, размыкание человека (Я, сознания, сущего и т.п.) понимается в синергичной антропологии без особенного отхода от обычного смысла слова: как делание себя разомкнутым, открытым, способным и готовым к встрече и соприкосновению с чем-то иным себе, к выступанию за собственные пределы. В сфере антропологии, размыкание видится как самое общее понятие, раскрывающее характер отношений человека с окружающим. Простейший уровень размыкания реализуется в перцепциях. Очевидно, что в любом акте восприятия осуществляется разомкнутость человека к окружающему, и в старину принято было называть органы восприятия «вратами» или «окнами» человека. Далее следуют уровни, отвечающие разомкнутости сознания, а затем и разомкнутости целостного человеческого существа. Но практики размыкания человека, вариации его размыкающих активностей предельно разнообразны, и чтобы разобраться в них, снова необходимы структурирование и селекция. Как в философии, так и в синергичной антропологии из всего многообразия размыкающих практик выделяются определённые виды размыкания, которые играют особую роль, антропологическую и/или философскую.

Что касается философии, то в русле преодоления метафизики, размыкание – самая распространённая, даже, пожалуй, основоположная, философская парадигма, хотя сам термин *размыкание* применяется редко. Систематически он употребляется как понятие всего в единственном тексте, но зато этот текст есть «Бытие и время» Хайдеггера. У нас его настойчиво вводил Владимир Вениаминович Биbihин; им проделана первая необходимая работа по внедрению дискурса размыкания в русскую философскую лексику. Но за пределами территории Хайдеггера и Биbihина, употребляются, как правило, другие термины и выражения, по смыслу близкие к размыканию. Их много, но из всего семантического гнезда, при его семантическом анализе я всё же остановился на самом «размыкании», в силу его общности и широты. Приблизительно той же широтой обладает термин *открытость*. Он к размыканию наиболее близок, открытость и разомкнутость – почти синонимы. Другие близкие и сходные термины и выражения можно рассматривать в большинстве как более узкие, отвечающие разным частным видам ситуации размыкания.

На первом месте из этих сужающих контекстов в современном философском дискурсе фигурирует ситуация, которая описывается как *встреча с Другим* (с большой буквы), установление отношений с *Другим*. Понятно, что в такой ситуации с необходимостью присутствует размыкание себя, и в данном случае оно актуализуется как «размыкание к Другому». Отсюда, в свою очередь, вытекает, что в орбите парадигмы размыкания оказываются все концепции, которые развиваются на основе понятий диалога, общения и т.п.

Далее, когда перед нами весьма популярное в современной философии отношение или явление *зова – отклика*, тоже налицо размыкание: в слушании зова, тот, кого зовут, зовомый, осуществляет размыкание себя: размыкание навстречу зову. К орбите размыкания принадлежит и понятие *экстаза*, как в философском его значении (прежде всего, у Хайдеггера), так и в обычном, религиозно-психологическом значении. Понятие экзистенции в большинстве его толкований также предполагает размыкание, или же разомкнутость внутренней реальности человека. Найдутся и другие употребительные философские понятия; каждый без труда может сам дополнить наш перечень.

В сфере антропологии наиболее важным оказывается один определённый вид размыкания человека: *конститутивное размыкание*, т.е. такое, в котором формируется конституция человека. Данное размыкание выступает определяющим,

формирующим антропологическим предикатом «Я» или любых его коррелятов (индивида, субъекта, личности и т.д.). Оно может принимать многие и разные формы. Для человека в уникальности его пути и судьбы, едва ли не любой опыт размыкания может оказаться решающим, формирующим, конститутивным. В частности, человек может сознательным решением выбрать некоторый опыт, некоторый пример в качестве конститутивного для себя – и реально сделать его для себя таковым: конститутировать себя в соответствии с избранным образцом.

Если определенное размыкание явилось конститутивным лишь в некоторой единичной человеческой ситуации, то данное размыкание отнюдь ещё не становится *парадигмой конституции человека*, оно остаётся лишь одним частным случаем. Однако, если некоторое размыкание конститутивно для той или иной социальной группы или групп, оно уже становится парадигмой конституции. В частности, необычайно распространена ситуация, когда человек определяет себя принадлежностью к некоторому сообществу. В наших терминах, здесь он конституируется в размыкании себя к данному сообществу, и это – один из самых массовых типов конституции человека, который естественно называть *групповой* или же *партийной конституцией*, поскольку человек конституирует себя тут как существо, принадлежащее к какому-то частному сообществу, группе, партии. Он избирает для себя парадигму конституции, заведомо участвующую, урезающую его от «человека как такового» до «члена данного сообщества». И необычайно важно различать между такой *участвующей конституцией* и *общеантропологической конституцией* – неучаствующей, присущей человеку как таковому, вне зависимости от любых участвующих предикатов, когда все подобные предикаты, все частные свойства человека не считаются конститутивными.

В философской истории размыкания, оно обычно рассматривалось именно в качестве парадигмы конституции. Однако далеко не всегда трактовка размыкания позволяла убедиться, что соответствующая парадигма не является участвующей. Это, в частности, одно из замечаний синергической антропологии в адрес русского философского дискурса: как правило, в нем не задаётся вопрос о том, является ли используемая парадигма конституции участвующей или нет, не утрачено ли в ней качество универсальности. Меж тем, в современной ситуации этот вопрос практически важен. Современные антропологические тренды говорят нам, что человек усиленно культивирует всевозможные участвующие практики и парадигмы конституции, и немало конфликтов порождается отсутствием конституционной общности – или попросту говоря, человеческой общности – у представителей разных партийных конституций. Синергическая же антропология уделяет этому вопросу особое внимание: те виды размыкания, что определяют топки Антропологической Границы, представляют именно неучаствующее, общеантропологическое размыкание, которое является также и конститутивным. Мы доказываем, что подобное размыкание реализуется в предельном опыте человека, где может принимать всего три формы, которые и соответствуют топикам.

Последнее, что ещё важно сказать о размыкании, касается его отношения к сущности и всему эссенциальному дискурсу. Это – дискурс классической метафизики, а мы выше говорили уже, что парадигма размыкания связана тесно с руслом преодоления метафизики. Тем не менее, несмотря на такую связь, размыкание присутствует, хотя чаще и имплицитно, во многих разделах и построениях классической метафизики – оно, скажем, входит в дискурс перцепций, в дискурс трансцендентного (понятно, что отношение человека к трансцендентному, будь то в эссенциальной или неэссенциальной трактовке, не может быть тематизировано вне

понятия размыкания или какого-либо его аналога). Больше того, в классической метафизике возможно и конститутивное размыкание. В ней широко распространена, например, концептуальная схема эволюционистского типа, в которой человек наделён определённой сущностью, и его существование мыслится как процесс развития, осуществляющий актуализацию этой сущности. Данная схема вполне естественно интерпретируется на основе размыкания: можно сказать, что эволюционное развитие есть также род размыкания – размыкание человека к собственной сущности, к полноте её осуществления, и это размыкание явным образом конститутивно. Однако размыкание здесь подчинено сущности: в данном случае, это не самостоятельная парадигма конституции, а служебный механизм в рамках парадигмы, определяемой сущностью. Когда человек наделен сущностью, тогда она и только она в подлинном смысле конституирует человека.

Но важно заметить, что само по себе, по своему смыслу и содержанию, размыкание от сущности не зависит, и оно может иметь не связанную с сущностью сферу употребления. Когда же размыкание автономно по отношению к сущности, не ставится в связь с нею, но при этом является конститутивным – определяемая им конституция есть конституция заведомо неклассического типа, формирующая *бессущностного человека*. Иными словами, **размыкание** человека, взятое как автономный принцип, не ставящийся в зависимость от сущности или иного начала, **представляет собой неклассическую парадигму конституции человека**, которая выходит за рамки классической метафизики и не совместима с ее позициями. В классической метафизике конституция сущего субстанциальна, она определяет сущее как самодостаточное, автаркическое; тогда как конституция в размыкании, из размыкания, если это размыкание автономно, – определяет сущее реляционным, относительным образом, разрушая его автаркию. В итоге, антропологическое размыкание, рассматриваемое как автономный принцип, открывает стратегию выхода за пределы классической метафизики и классической антропологии.

С разработкой этой стратегии сегодня связано немало открытых проблем, и философских, и антропологических. На них мы уже не будем останавливаться, но перейдем к нашей основной теме.

II. Обзорение и классификация радикальных антропотрендов

Наша тема еще далеко не созрела для академической строгости изложения; но все же начать следует хотя бы с подобия дефиниции главного обсуждаемого предмета. *Антропологический тренд* есть такой антропологический феномен (вид антропологических проявлений, антропологическая практика или группа практик и т.п.), который со временем приобретает все большую распространенность в обществе, становится все более заметным, типичным, массовым. Иными словами, это *антропологический* феномен, имеющий динамику *социального* роста – набирающий социальную значимость, становящийся существенным фактором в социальной реальности (тем самым, это – двушановый, двуприродный феномен, связующий собой уровни антропологической и социальной реальности).

Далее, что мы называем *радикальными* антропологическими трендами? Не стремясь и здесь к строгой дефиниции, примем общее полуинтуитивное понимание: это те практики человека, в которых он детально и углублённо обращается к себе, чтобы достичь пределов своего сознания и естества, довести себя до последней черты, до беспредела; или, в пределе этого беспредела, извести себя тем или иным способом, попросту *перестать быть собой*.

Разумеется, наше обсуждение должно быть предметным, и для этого необходимо описать существующее поле радикальных трендов в их конкретике. Мы выделим основные их виды или категории и охарактеризуем их, постепенно переходя от менее радикальных трендов к более радикальным. Конечно, степень радикальности – это достаточно условная и неясная характеристика. Но каких-либо иных, лучших характеристик у нас пока нет, мы их должны создавать сами, ибо наши задачи – в новой области, где требуется творческая работа. Конкретизируя нашу характеристику, мы примем, что практики, которые включают лишь работу с сознанием человека, «менее радикальны», чем практики, которые включают также и телесный аспект. Допускаем, что это соглашение не бесспорно и заслуживало бы дополнительного анализа; но оно позволяет продвинуться к классификации трендов.

В соответствии с ним, в качестве первой категории, включающей тренды меньшей радикальности, мы выделим *Психотехники*, антропопрактики изменения и расширения сознания. Это необычайно широкая категория, в которой, в свою очередь, можно выделить целый ряд субкатегорий, подвидов. Мы ограничимся минимумом. Принципы, по которым можно выделять виды и типы психотехник, очень разнообразны, но в синергичной антропологии наиболее предпочтителен принцип, различающий психотехники по их связи с духовными практиками: ибо духовные практики – конститутивные практики, в которых реализуются базовые типы общеантропологической конституции.

Соответственно, основное разделение мы проводим между психотехниками, которые ориентированы на те или иные духовные практики, избираемые в качестве источника и прототипа, и такими психотехниками, для которых подобного прототипа не имеется. Связь с прототипом может быть более или менее тесной и явной, так что в первой группе, в свою очередь, можно выделять ряд подгрупп. Кроме того, в этой группе, разумеется, возникает разделение по прототипам. В качестве прототипов для своих психотехник сегодняшний человек эксплуатирует уже практически все религии, начиная от архаических шаманских культов. В итоге, в данную группу входят психотехники на базе: *шаманских культов, даосизма, йоги, буддизма, в том числе дзэна и тибетской тантры, суфизма и исихазма.*

Последнюю, исихастскую подгруппу я добавляю скорее для полноты, поскольку исихастская традиция негативно относится к эксплуатации исихазма во внецерковных, секулярных практиках, и выходы исихазма в эту сферу минимальны. В последнее время, впрочем, здесь происходят некоторые сдвиги, обоюдные, с обеих сторон, как изнутри традиции, так и извне, со стороны заинтересованного общества. В русле христианской психологии, христианской психотерапии исихастская духовность постепенно все более привлекается в сферу если не психотехники, то психотерапии; и, в частности, труды митрополита Иерофея Влахоса, активно идущие в этом направлении, получили широкую известность.

Несомненно, однако, что, как правило, препарирование прототипа в современных психотехниках носит характер его редукции и вульгаризации, выхолащивания его духовного и религиозного содержания и превращения его в эрзац, упрощенный продукт для массового потребления.

За психотехниками, прямо и тесно опирающимися на определенный прототип, варьирующими его, следуют группы с уменьшающейся зависимостью от прототипа. На грани между психотехниками, стремящимися по-настоящему и верно следовать прототипу, и психотехниками, осуществляющими вольные современные вариации «по мотивам» прототипа, находятся широко известные и до сих пор популярные практики *Кастанеды*, на базе которых образовалось целое направление трансперсональной психологии, активно развиваемое А. Минделлом и др. Хотя психотехники

Дона Хуана заявляются как принадлежащие древним культурам мексиканских индейцев, в действительности, они – тем паче в дальнейших трансперсональных разработках – весьма самостоятельны и современны (у Кастанеды много общего с так называемым традиционализмом, течения которого приписывают свои новодельные доктрины вымышленным «древним», или «утерянным», или «забытым» традициям). Но, тем не менее, они всё же строятся на некоторых базовых элементах индейского шаманизма.

Далее можно указать практики *Гурджиева – Успенского*. Здесь роль прототипа заметно меньше, чем в техниках Кастанеды, и притом прототип не является единственным: в гурджиевских упражнениях сочетаются элементы, заимствованные из суфизма, исихазма, небольшие элементы йоги, и к тому же зависимость от этих традиций не выдвигается на первый план. Отличие этой школы психотехники – в её большей направленности вовне, в ориентации на эффективное действие в мире, а отнюдь не на задачи трансформации сознания и внутреннего мира, как обычно в системах духовных практик или духовных упражнений. В этом отношении школа Гурджиева – Успенского – своего рода переходное звено между духовными практиками и духовными упражнениями, с одной стороны, и современными системами психопрактик и психотренингов, имеющими уже откровенно прагматическую нацеленность на внешний успех, успех в обществе, в бизнесе; а в пределе и такими системами, как, скажем, дианетика Хаббарда.

Переходя к группе психотехник, не возводящих себя ни к каким духовным традициям, в качестве ее характерного примера мы можем назвать школу *Станислава Гроффа*, где развиваются техники холотропного дыхания. Данная психотехника не связывает себя ни с каким древним прототипом. В ней разработана обширная и регламентированная система упражнений и процедур, производящих массированное воздействие на перцептивный аппарат и сознание человека. Путем такого воздействия вызываются определенные комплексы переживаний, соответствующие, если верить Гроффу, активизации хранящегося в «генетической памяти» пренатального и перинатального опыта человека (опыта, относящегося, соответственно, к внутриутробному существованию и процессу родов). По всей видимости, здесь действительно продуцируются измененные состояния сознания некоторого устойчиво воспроизводимого характера; однако их интерпретация, развиваемая Гроффом и его школой в далеко идущие теории, остается в большой мере необоснованной и натянутой, поскольку их внутренний механизм не выяснен, а «генетическая память» – лишь условная формула без всякого научного содержания.

Далее, вслед за психотехниками, мы выделим в отдельную категорию то, что я бы назвал сленговым выражением **кислотные практики**. Этим выражением можно обозначить все антропологические практики, в которых культивируется опыт, получаемый с помощью всевозможных психотропных средств: наркотиков природных, наркотиков синтетических, начиная с ЛСД и до всевозможных новейших вариаций. Соответствующий «психоделический опыт» – это опыт изменённых состояний сознания, и потому эти практики можно также причислять к психотехникам – очевидно, к тем, которые не опираются на традиции и прототипы. Но есть явные основания выделить их в отдельную категорию: во-первых, в силу общности механизма (применение вводимых внутрь специальных средств воздействия на сознание), и, во-вторых, по социокультурным параметрам. На базе употребления этих средств образуются группы, сообщества, и складываются особые субкультуры, прежде всего, в молодёжной среде. В наших терминах это значит, что здесь складывается отдельный, самостоятельный антропологический тренд – «кислотный тренд», определяемый своим особым антропологическим механизмом. Это и служит основанием для выделения кислотных практик в отдельную категорию.

Наша следующая категория, в порядке возрастания радикальности – это **экстремальные телесные практики**. В соответствии с разными мотивациями таких практик, здесь также можно выделить ряд подгрупп. Не претендуя на полноту, укажем на следующие:

- 1) практики, где испытываются пределы возможностей человеческой телесности;
- 2) художественные практики, которые делают телесность человека предметом радикальных эстетических экспериментов. «Радикальных» – в данном случае означает то, что в них телесные возможности и функции доводятся до их предела переводятся за их предел;
- 3) практики, в которых осуществляется стремление каким-либо образом изменить телесную конституцию человека.

Эти группы могут и перекрываться между собой.

Пределы возможностей человеческой телесности, телесной конституции человека испытываются, прежде всего, в экстремальных видах спорта, таких как, скажем, лыжный фристайл или дайвинг без аппаратуры. В этой категории какого-либо принципиально нового или углублённого антропологического опыта не достигается; опыт ограничен чисто соматической сферой.

Культурные практики, которые занимаются телесностью человека, образуют весьма обширный круг, влиятельный и важный в любые эпохи: достаточно указать, что к телесно ориентированным культурным практикам принадлежит всё искусство театра. Разумеется, эти практики отнюдь не обязательно радикальны, скорее, радикальные практики здесь –относительно новый подвид. Но зато в наше время этот подвид развивается и разрастается чрезвычайно интенсивно. Наиболее ранней его вариацией, вероятно, можно считать body-art, практикуемый приблизительно с 50-х – 60-х годов. Ему наследовали практики перформанса и практики акционистского искусства, где работа с телом чаще всего принимала экстремальные формы – экстремальные в разных, часто неожиданных аспектах. В качестве примеров этой стадии можно вспомнить известные в России акции Александра Бренера, Олега Кулика, акции группы Медгерменевтика. Скажем, одна из этих последних акций называлась «Тела Хайдеггера» и протекала она как поиск неопределённого числа этих самых тел Хайдеггера, которые предполагались погребёнными в неопределённых местах Подмоскovie.

Особой формацией радикальных культурных практик можно считать получившие популярность на Западе практики анатомического характера, где совершаются всевозможные акции на тему расчленения человеческого тела: экспонирование частей разъятых тел, реминисценции сеансов анатомического театра и тому подобное. Характерный пример – знаменитый «документальный анатомический театр» Макса Шумахера, разъезжавший по многим странам. Это направление, нарочито брутальное и шокирующее, входит в так называемый неонатурализм, весьма распространённый сегодня в немецком и английском искусстве.

Наиболее радикальный вид телесных практик – практики, где стремятся изменить саму телесную конституцию человека. Поскольку эта конституция связана с биологической основой, генетической программой человека, то здесь мы постепенно входим уже в область, выводящую за пределы человека: коль скоро ставится цель изменения конституции, нет уже принципиальных барьеров на пути к практикам превращения человека в иное существо. К данной категории принадлежат и некоторые из культурных практик. Среди телесных практик в современном искусстве есть и такой экзотический вид как практики, направленные именно на кардинальные, поражающие взгляд изменения тела. Это – изменения не символические, как пирсинг

или татуаж, а самые реальные и масштабные. Культивируется приращивание новых телесных органов, в частности, и не человеческих, например, рогов; экзотические трансформации наличных органов и т.д.

Еще более глубоко в телесную конституцию проникают гендерные эксперименты, из коих многие стали уже массовыми, превратившись из экспериментов в социальные практики. Здесь также немалое разнообразие. Активно внедряются новые способы биологической репродукции; наряду с этим наблюдается быстрый рост сексуальных меньшинств, которые оформляются в особые субкультуры, не без успеха претендующие на равноправие с обычным, нормальным гендерным сообществом.

Далее, продвигаясь в сторону крайней, завершающей группы трендов – трендов, ориентированных к Постчеловеку, – непосредственно перед нею мы встречаем обширный и все расширяющийся мир современных **виртуальных практик**. Их детальное обсуждение заставило бы нас погрузиться в анализ феномена и понятия виртуальности, а это – отдельная проблематика, непростая и в большой мере пока открытая. Поэтому мы затронем их минимально, выделив лишь те, что прямо и отчетливо носят характер радикальных антропотрендов (разумеется, далеко не все виртуальные практики носят такой характер). Таких виртуальных практик мы находим два вида.

1. Виртуальные практики массовой поп- и рок-культуры. Типовые события, акции в этой сфере культуры принимают форму коллективных действий, которые чрезвычайно глубоко укоренены в стихии виртуальности. В этих действиях совершается виртуальное проигрывание, имитация, симуляция огромного мира негативных антропологических проявлений – разрушительных, криминальных, патологических. На этом пути достигается разрядка, безопасный (точнее, лишь относительно безопасный) выход для негативных импульсов и эмоций.

2. Другой радикальный тренд – выходы и погружения в киберпространство, в компьютерную виртуальную реальность. Здесь развиваются отношения сознания с компьютером и выстраивается, как принято говорить, *интерфейс мозг–машина*. Жизнь в киберпространствах сегодня включает в себя очень многие и разнообразные практики. Определенная часть из них уже является общей с упомянутой завершающей категорией радикальных трендов, которую составляют **тренды, направляющиеся к постчеловеку**. Их также естественно называть трендами или практиками *расчеловечивания*. Происходящее в них расчеловечивание осуществляется в двух главных стратегиях, что соответствует двум основным версиям Постчеловека. Как сегодня мыслится, а в известной степени и реализуется, Постчеловек может быть воплощен в форме *киборга*, т.е. гибрида человеческого сознания (или всего человеческого существа) и компьютера, и в форме *мутанта*, т.е. биологического (уже не машинного) существа, обладающего существенно отличной от человека генетической программой.

В итоге, наша классификация выделила пять крупных категорий радикальных антропотрендов: психотехники, кислотные практики, экстремальные телесные практики, радикальные виртуальные тренды и тренды, направляющиеся к Постчеловеку.

В заключение стоит также упомянуть, как весьма близкие к этим трендам, некоторые радикальные социальные практики, вплотную соседствующие с антропологическими. Это – практики религиозного экстремизма и терроризма. Пристальный взгляд может усмотреть в этой сфере даже и собственно антропологические практики: таков, например, суицидальный терроризм. Как я показывал на примере суфизма, подобные антропологические проявления могут возникать как феномены деформации, искажения духовных практик за счёт вторжения в них воздействий

бессознательного: при определенных условиях, такие воздействия способны деформировать энергоформы духовной практики в феномены агрессии и трансгрессии. Синергичная антропология относит подобные деформации духовных практик к проявлениям одной из гибридных топик Антропологической Границы – топик прелести. С учетом этого, мы можем дополнить нашу классификацию еще одной категорией радикальных антропотрендов. Это – **практики религиозного экстремизма и суицидального терроризма**, которые возникают как деформации духовных практик.

Теперь, наконец, можно обратиться к главной задаче. Как провести диагностику указанных категорий антропотрендов с помощью аналитики размыкания?

III. Метод и примеры диагностики радикальных антропотрендов

Диагностика антропологического тренда на базе парадигмы размыкания требует конкретного и довольно детального анализа, и мы не проделаем ее для всех вышеуказанных категорий. Тем не менее, мы рассмотрим достаточно репрезентативную выборку трендов, проанализировав три тренда из разных категорий: из самых радикальных, постчеловеческих трендов, из минимально радикальных психотехник, а также из средней категории экстремальных телесных и культурных практик.

1. Психотехники

Данная категория разделена нами на подвиды, соответственно, имеющие или не имеющие прототипы в духовных практиках; и, как легко видеть, эти подвиды находятся в принципиально различном отношении к антропологическому размыканию. Духовные практики, как они трактуются в синергичной антропологии, имеют своей главной характеристикой именно определенный тип размыкания; и если рассматриваемая психотехника следует некоторой духовной практике как своему прототипу, она тем самым также связана с данным типом размыкания. Это позволяет определить соответствующую ей парадигму конституции человека, описать личностные структуры и т.д. – что и означает провести диагностику этой психотехники. В случае же психотехник, не имеющих прототипа, их связь с каким-либо типом антропологического размыкания изначально не задана и должна устанавливаться особо.

Это – общая схема; по нужности и ценности антроподиагностики – в прямой пропорции с ее конкретностью: с тем, насколько предметно и детально мы сумели реконструировать человека, чьим проявлением служит диагностируемый феномен. Поэтому первый шаг в нашей диагностике – максимально детальная характеристика соответствующего размыкания. Будем считать, что мы выбираем для диагностики некоторую психотехнику, обладающую прототипом.

Духовные практики разделяются на две глубоко различные категории. Их телос, иной образ бытия, к которому человек себя размыкает в них, имеет две кардинально разные репрезентации: в христианской и отчасти также в суфийской практике, это – личностный горизонт (в христианстве – «личное бытие-общение»), тогда как в дальневосточных практиках, это – имперсональное бытие-небытие, имперсональный абсолют дальневосточных онтологий. Современные психотехники формируются главным образом на базе восточных практик, и мы выберем наш пример из этой области.

В силу имперсональности своего телоса, данный класс духовных практик отличается негативистскими установками по отношению к принципам личности и

идентичности человека. На базе этих установок, здесь культивируются особые типы антропологической конституции, осуществляемые посредством специальных техник, которые могут быть названы техниками расчеловечивания. Мы помним, что этот же термин нам показался подходящим по отношению к радикальным трендам, ведущим к постчеловеку. Такое совпадение делает понятным растущую мировую популярность восточных практик в наши дни: в этих древних практиках реализуются, в известной мере, те же глубинные тенденции расчеловечивания, что и в новейших трендах.

Реализуются же они так. В продвижении к безличному абсолюту, антропологические энергийные структуры, энергоформы человеческого существа, с помощью весьма изощрённых антропологических техник последовательно демонтируются, размываются и растворяются. Человек здесь *разравнивает себя* – в пределе, вплоть до слияния с абсолютно бескачественным абсолютом. Методики разравнивания основаны, главным образом, на медитации и созерцании, а также на постепенном отключении всех эмоциональных активностей. В финале, на высших стадиях такого процесса, личностная идентичность и самосознание должны целиком исчезнуть. Это исчезновение с полной четкостью утверждает уже ранняя классика йоги, «Йога-сутры» Патанджали. Сутра III.3 говорит, что в приближении к телосу, к самадхи, «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы».

Такова базовая конституция человека в восточных практиках. Однако мы анализируем и диагностируем не их, а современные тренды, психотехники, которые их эксплуатируют, но с ними отнюдь не совпадают. Соответственно, мы должны теперь рассмотреть именно те отклонения и изменения, которые современные психотехники вносят в древние образцы.

Здесь в очередной раз возникает структурирование, расслоение: существующие психотехники очень различаются, в частности, и в своем отношении к прототипам. На одном полюсе – попытки полного сохранения прототипа и верного следования ему; на другом полюсе – откровенная селекция отдельных элементов духовной практики для их эксплуатации в рамках какой-либо школы, обычно – школы психотерапии, или же в рамках какого-либо эклектичного духовного движения, типа New Age. Но в то же время, во всех этих вариантах налицо общие черты, которые выражают типологическое различие между психотехникой и духовной практикой. Эти общие черты глубоки и существенны, и мы можем сейчас ограничиться ими. В силу единой типологии психотехник, даже когда они ставят цель верного и полного следования прототипу – скажем, цель осуществления подлинной буддийской практики – даже и в этом случае неизбежны отклонения и изменения. Характер их, в основном, универсален: происходит адаптация духовной практики к современному западному сознанию и обществу, и эта адаптация есть, в первую очередь, *редукция*. Редуцируется или ампутируется то, что более всего чужеродно, непонятно для этого сознания и этого общества.

Очевидно, что более всего современному западному сознанию непонятны и чужды религиозно-онтологические измерения духовной практики – то, что определяет духовную практику как альтернативную стратегию ко всему строю обыденного существования человека. Сохраняется же и выдвигается на первый план то, что может быть интегрировано в этот строй и если даже и вызывает его трансформацию, то лишь такую, которая не меняет существенно его природу. Такие элементы в каждой духовной практике тоже имеются в изобилии, ибо во всех духовных практиках есть множество психологических ноу-хау, приёмов управления сознанием, техник концентрации или, напротив, релаксации, установок практического поведения.

Эти замечания позволяют, наконец, перейти собственно к диагностике. Зафиксируем рассматриваемый антропотренд: это – психотехники, имеющие прототипом дальневосточные – будем ради конкретности считать, буддийские – духовные практики. Мы можем уже обрисовать, хотя бы в общих контурах, того человека, который культивирует такой тренд. Каков же его портрет? Это – современный западный человек, преимущественно, американский человек, наделенный следующими чертами:

- 1) он проявляет активное внимание к собственному внутреннему миру, и его «обращенность внутрь» достаточна для того, чтобы выбрать стратегией своей самореализации определенную практику себя;
- 2) он характеризуется полным, или почти полным, отрывом от христианской традиции с её ориентацией на строительство сильных личностных структур (сегодня американский человек в этом преуспел более европейского);
- 3) он ориентирует свои общие установки по отношению к миру и к себе на принципы буддизма, и прежде всего, он принимает буддийскую доктрину мнимости «Я» и дхармическую, потоковую модель человека;
- 4) в той или иной части, он культивирует буддийские методики расчеловечивания, растворения идентичности, деконструкции эмоциональной сферы и отключения сферы этических оценок.

Таков первый набросок антроподиагностики тренда, основанный на самых минимальных данных о нём. Предельно упрощенно его можно резюмировать как «американское сознание на буддийском каркасе». Конкретизируя тренд, вводя дополнительную информацию, мы можем эту диагностику, по уже понятному образцу, существенно углублять.

Интересно, что на полюсе прагматически ориентированных психотехник, которые признают прототип, но отбирают лишь отдельные его элементы для своих целей, рождается несколько иной портрет. Здесь сверхзадачей психотехники является вывод адепта к уверенности в социальной роли и к мирскому успеху в тех или иных областях. За счет этого складывается такое отношение между практикой себя и стратегией действия в мире, которое отдалённо напоминает феномен мирской аскезы, описанный у Макса Вебера. По Веберу, в русле кальвинистской религиозности, под прямым влиянием её доктрины жёсткого предопределения, сложился специфический механизм связи и сочетания этой религиозности с определёнными стратегиями социально-экономической деятельности. Механизм был таков, что кальвинистская религиозность давала прямое обоснование и стимуляцию капиталистическим стратегиям социально-экономической деятельности, стратегиям накопления. Именно это сочетание, связку строгой кальвинистской религиозности и хозяйственного накопления, Вебер и называл мирской аскезой.

В Америке XVII–XVIII веков этот механизм активно осуществлялся в пуританстве. Сейчас, в Америке XX–XXI веков, структурно сходный механизм возникает на базе уже не пуританства, а буддизма. Происходит замена субстрата, или каркаса, выполняющего то же назначение: призванного духовно обосновать и психологически оснастить нацеленные на бизнес антропологические и социальные стратегии. Это – вполне правомерная интерпретация сегодняшнего распространения тех психотехник на буддийской основе, общая установка которых соответствует сакраментальной структуре американского сознания, где на вершине ценностей – эффективная деятельность и деловой успех. В контексте современной антропосоциальной ситуации, здесь можно увидеть своего рода буддийскую реинкарнацию пуританства.

Однако на этом феномене буддизированного пуританства надо несколько задержаться. На первый взгляд, в нем имеется противоречие. Когда элементы

буддийских практик интегрируются в систему психотехник или же тренингов с прагматической направленностью, ориентированных на эффективные бизнес-стратегии, это может показаться противоречащим самой буддийской сути этих практик. Бизнес-стратегии предполагают, казалось бы, не слияние с космосом и не растворение «Я», а, напротив, культивацию Эго, предполагают высокую активность, погружённость в сансару. Но на поверку, бизнес-стратегии и буддийские практики расчеловечивания могут находить меж собой богатую общность.

Во-первых, эффективность бизнес-стратегий совсем не требует цельной личности. Напротив, этой эффективности могут весьма способствовать и отключение эмоций, и снятие этической оценочности, т.е. буддийские установки. Во-вторых, для бизнес-стратегий может быть плодотворна и установка абсолютного дистанцирования, космической отрешённости. В последние годы оба этих пункта замечены, признаны, и на их базе формируется целая новая генерация успешных бизнес-стратегий. Сегодня это – активно обсуждаемая и быстро развивающаяся проблематика. Нас же сейчас касается лишь ее антропологический аспект: проведя диагностику, мы получили здесь портрет другой вариации буддийского тренда, которую можно называть буддизированным пуританством или, на языке Макса Вебера, мирской аскезой третьего тысячелетия. Опять-таки, аппарат синергичной антропологии позволяет детализировать далее этот портрет, более конкретно характеризуя обе сочетаемые в нем стороны: бизнес-ориентированные стратегии американского (западного) сознания и эксплуатируемые в этих стратегиях буддийские практики и техники.

Следует также, конечно, напомнить, что буддизм имел и продолжает иметь большую популярность в западных субкультурах эскапистской направленности (начиная с движения хиппи), которые занимают позицию протеста и неприятия по отношению к господствующему прагматизму. Но в этих субкультурах его влияние не облекается, как правило, в систематическую форму определенных психотехник.

Далее мы перейдем к следующему примеру диагностики, из средней области радикальных трендов.

2. Экстремальные телесные практики

Здесь в качестве диагностируемого антропотренда я выбрал радикальные акции Олега Кулика. Может возникнуть вопрос, можно ли эти индивидуальные акции квалифицировать как антропотренд, т.е. значимое явление социальной реальности? Я полагаю, что в данном случае ответ положителен, ибо деятельность Кулика сегодня закрепились уже в культурном сознании как явление достаточно крупное, влиятельное, а также и крайне симптоматичное для культурного процесса наших дней. Выбор «Кулик-тренда» имеет и то преимущество, что в его акциях соединяются практики телесные и культурные, так что диагностика раскрывает ситуацию и в той, и в другой сфере. Помимо того, Кулик как художник обладает весьма отчётливой рефлексией. Его высказывания, тексты нередко содержат его собственную интерпретацию и даже концептуальный анализ его практик, что очень облегчает и сокращает нашу задачу. Но прежде диагностики этих практик, нам необходимо представить фактическую канву, дескрипцию того, о каких практиках идёт речь.

Итак, кратко опишем практики Олега Борисовича Кулика в их развитии. В начальный период (приблизительно, 1989–1993 гг.) Кулик – ещё не особенный радикал; им проводятся своеобразные штудии подступов к слиянию с реальностью. Он выдвигает так называемый «принцип конфигуративности», под которым он понимает неразличение границ искусства и реальности. В 1989 г. он пишет очень интересный текст «Энергия несвободы», где можно прочесть: «Подвергнув рассло-

нию своё сознание, введя его в ткань реального пространства, художник сливается с ним в одно целое: Пространство-Сознание». В этот период он делает пространственные конструкции, инсталляции, фотомонтажи, фильмы. Так, фильм «Отпуск» (1990) – самая прямолинейная вещь, усиленные попытки отпускника раствориться в природе. Проекты «Дыра», «Пьяные в лесу», «Облака в городе», «Квадрат» интенсивно прорабатывают такие мотивы как прозрачность, отверстие, окно, стекло, дыра, *продельвание дыры*. И вот через этот последний мотив уже прорывается спонтанная энергетика художника, импульс напора, агрессии, трансгрессии, как видно, бывший глубинно заложенным в его натуре.

Кулик сам фиксирует внедрение этих импульсов, привлекает внимание к ним: «Стекло отгораживает действительность от художника... На подобное предательство прозрачного листа художник может ответить тем же – прорвать невидимую преграду... Дыра в стекле – это протест против любого сокрытия реальности... Художник поднимает руку на реальность ради слияния с нею».

Отличный текст, по выразительности он не уступит тем авангардным манифестам, что писались в начале века. Мотив дыры в стекле у Кулика остается надолго. Уже в своем главном, так называемом *зоофреническом периоде*, в 1998 г., Кулик в перформансе «Кулики» должен был разбить стекло клювом. Стекло, по оплошности организаторов, оказалось чрезвычайно толстым, он его не смог разбить. Тогда он разбил это стекло рукой и с полусмертельной кровопотерей был увезён в больницу. Слияние с реальностью состоялось.

Таким образом, к концу начального периода художника, на фоне слияния с реальностью возникает и укрепляется тренд трансгрессии. Но тут ещё нет главной компоненты дальнейшего творчества Кулика.

Главный период (его приблизительные рамки – 1993–2001 гг.) у самого Кулика называется, как мы сказали уже, зоофреническим. Зоофрения – полностью искусственный термин, если очень постараться, можно передать его как *животноумие* и понять как принятие ума животного (животных), «оживотнение» ума. Термин придуман был, дабы к акциям художника не начали применять термин *зоофилия*, представлявший ему абсолютно непригодным. В этот период, которым он и внедрил себя в историю искусства, Кулик делает свой решающий шаг – направляется в мир животных. Выясняется, что реальность видится им как мир живого, живых существ; и наиболее явным и зримым образом, она так выступает в животных. *Слияние с реальностью трансформируется в слияние с животными*. Таков ведущий мотив этого чрезвычайно насыщенного этапа, который и составил, в основном, репутацию Кулика как экстремального художника. Как обычно у Кулика, была подведена и основательная теоретическая база: в 1993–1994 гг., совместно с искусствоведом Милой Бредихиной, им были развиты концепция и художественная программа зоофрении. Основным лозунгом тут было: «Антропоцентризм исчерпал себя». Утверждалось, что животное вовсе не ниже человека, и оно должно стать для человека не его *Другим*, а его *Вторым Я*, с которым человек обязан слиться так же как со своим первым Я, обязан его освоить, его использовать.

Аналог подобной идеологии есть на Западе, в небольшом радикальном движении, известном как «Глубинная экология», *deeper ecology*; но я не выяснял, имело ли место заимствование. Важней заметить, что тут имелись явные художественные выходы и выгоды: животные – самая богатая и разнообразная, самая зрелищная репрезентация мира живого, и слияние с этой стихией можно представить наиболее эпатажно, можно оформить как самый вызывающий художественный жест. Ниша для экстремального искусства здесь была найдена точно.

Началом этапа стала летом 1993 г. одна из самых громких, скандальных акций Кулика, «Вглубь России». Суть акции описывается так: «Кулик проник головой в вагину коровы, желая родиться заново».

Затем концепция зоофреники разрабатывается в ряде направлений. Главное, самое знаменитое из них – *перевоплощение в собаку*, акции в образе человека-собаки. Обширная их серия открылась акцией 23 ноября 1994 года, когда Кулик на поводке у Александра Бренера бросался на людей и автомашины на одной из центральных московских улиц. Дальнейшие акции Человека-собаки – в Цюрихе (1995), в Стокгольме (1996). Кулик оба раза арестовывается, и в Стокгольме пишет объяснение «Почему я укусил человека», где, в частности, говорится: «Моё опускание на четвереньки – это сознательное выпадение из человеческого горизонта... Я выл и демонстрировал свою собачью преданность призванию художника... Я не просто укусил человека. Я укусил того, кто игнорировал знак “Опасно!” рядом с моей частной конурой». Затем – акция «Собака Павлова» (1996), 20 дней жизни в качестве собаки, и акция «Я кусаю Америку, Америка кусает меня» (1997, название отсылает к знаменитой акции Бойса «Я люблю Америку, Америка любит меня»). Эта акция – две недели жизни в стеклянном боксе, в образе собаки. В серии всех «собачьих» акций прослеживается эволюция: сначала главный акцент, главная форма выражения – это агрессия и трансгрессия. Затем, однако, происходит сдвиг к более глубокой проработке «собачности», с выходом к «животности» вообще.

В ряде акций – Кулик с рогами козла, иногда и с козлиной бородой, и тут уже намечается Другое направление – *слияние с сообществом животных*. Опять-таки и здесь начало подается с максимальным эпатажем: выдвигается лозунг и развертывается пропаганда «межвидового брака». В этом русле следуют проект «Семья будущего», перформансы, имитирующие сексуальный контакт с животными, заявления о «семейной жизни» с бульдогом Баксом и т.п. Но затем это направление переходит постепенно в модальность гармонического слияния с жизнью животных сообществ: следуют акция «Лошади Бретани» (1998) – жизнь в лошадином табуне, акция «Голубятня» (Варшава, 2000) – жизнь среди птиц.

Для полноты необходимо назвать и китчевое ответвление зоофренического этапа, якобы «в политику». Кулик учреждает «Партию животных», проводит избирательную кампанию под лозунгами равенства животных и человека и становится «депутатом животных».

Постепенно, однако, и этот богатый период трансгрессии и зоофреники выдыхается и заканчивается. Сам Кулик подвёл его итоги в 2001 г.: «В глубине души, я остаюсь собакой, но уже не слабой, в своей безумной ярости, а сильной, в глубоком сочувствии к другим живым существам».

Далее следует вполне уже спокойный последний период, который я условно назову *этапом экологической гармонии*. Теперь основной жанр художника – уже не акционизм, а гигантские фотомонтажи на темы экологической, эротической, эмоциональной гармонии всех природных царств: детей, взрослых, животных, растений. Таковы известные циклы «Окна» (2000–2001), «Новый рай» (2000–2001), «Музей» (2003–2004) и др. Тематика здесь решается уже не в красках агрессии, напряженности, а в мечтательно-позитивной тональности. Центральным мотивом остаётся спасение живого: перед нами экологическая тематика, понятая расширительно; Кулик специально указывает, что в экологическую задачу он включает и «экологию сознания», всего внутреннего и духовного мира человека. Здесь вновь проходят и старые сквозные мотивы его творчества: прозрачность, окна и прорыв к реальности сквозь них, растворение всех границ... Но теперь эти мотивы проходят в существенно ином регистре: нет больше атмосферы агрессии и трансгрессии, а на

смену ей появляется атмосфера иллюзорности, создаваемая усиленным использованием техник виртуализации, виртуализованного изображения.

И за этим, как уже ожидаемый финал, один из самых типовых в новейшем искусстве, следует – *уход на Восток*. В 2004–2005 гг. Кулик путешествует по Монголии и создаёт цикл «Испытание Гоби». Затем он совершает большие, длительные поездки по Тибету, по буддийским монастырям – и с помощью этих впечатлений, буддийские тенденции в его сознании и художественном мире, прежде бывшие под сгудом, наконец, получают полный выход, становятся открытыми и доминирующими. Недавний его парижский проект, к юбилею Дягилевских Сезонов в театре Шатле, выдержан уже под знаком этих тенденций.

На представленной основе довольно уже нетрудно провести диагностику тренда. Большую часть нужных для нее наблюдений художник сделал сам. В раннем «периоде конфигуративности» (прозрачности, слияния с реальностью) явственно выступает мотив размыкания человека, который вполне может считаться и ведущим, конститутивным. Этот мотив выражен прямо в концепте «пространство-сознание», который вводит Кулик: ибо сознание, что имеется здесь в виду, – это сознание, достигающее слияния с реальностью, а в наших терминах, выбравшее стратегию размыкания себя. Однако характер размыкания тут ещё совершенно неясен, как в текстах художника, так и в его произведениях. Можно считать, что на данной стадии практики Кулика тяготеют к смешанному типу антропологического размыкания, в котором разные типы размыкания ещё не различены, не отделены друг от друга, но остаются сращенными меж собой. Разные топики Антропологической Границы здесь ещё не различаются. В синергийной антропологии подобный тип размыкания был описан, и сопоставлялся архаическому сознанию; и мы заключаем, что творческое сознание Кулика начинало свое развитие с архаических структур. К концу данного периода на первый план выступают тенденции трансгрессии, определённо связанные с воздействиями бессознательного, и таким образом, к доминантности продвигается Онтическая топка, «Человек Безумный».

Но самая существенная наша задача – диагностика главного, зоофренического этапа. Какие структуры личности, антропологические структуры могут стоять за стремлением человека вернуться в животный мир? Мы видели, что в фазе Человека-собаки продолжают и усиливаются тренды агрессии и трансгрессии, которые коренятся в бессознательном. Акции и перформансы, где Кулик максимально глубоко погружается в животную стихию, входит в теснейшее, интенсивное общение и контакт с нею, вплоть до декларации и имитации сексуального слияния, – на первый взгляд, все это тоже питается индукциями из бессознательного. Естественно, что первые интерпретации этих опытов Кулика были на фрейдистской основе. Однако соавтор концепции зоофреники, Мила Бредихина, не раз настаивала: «Эти опыты лишь на первый взгляд требуют фрейдистского анализа... Они ведут не в тёмные подвалы подсознания». Бредихина здесь не указывает альтернативной, более адекватной интерпретации, но для нас эта интерпретация лежит на поверхности. Размыкая себя к животному, Кулик и в самом деле отнюдь не хочет углубляться в подсознание человека. Напротив, он хочет выйти за пределы человека, отбросить антропоцентризм, отбросить приоритет и примат человека. Но ради чего же, в пользу чего? И это у него ясно: в пользу единства и слияния с более широкой стихией, с животными как *со всем живым*. И размыкание к единству со всем живым – это далеко не размыкание к бессознательному, это ступень, фаза размыкания к единству со всей природой и космосом.

Таким образом, в установке зоофреники заложена некая начальная форма размыкания к космическому единству. Но ведь это – то самое размыкание, которое

отвечает восточным духовным практикам: онтологическое размыкание к имперсональному абсолюту, которое наиболее артикулировано в буддизме. Соответственно, мы можем тут видеть некое протобуддийское размыкание, зачаточный, протобуддийский тренд.

Здесь, пожалуй, ключевой вывод нашей диагностики. Главный цикл практик Кулика, зоофренический, или анималистический, как его еще называют, расшифровывается в терминах антропологического размыкания как соединение двух его видов: размыкания к бессознательному (реализуемого в проявлениях агрессии и трансгрессии) и размыкания ко всему живому, к Природе и Космосу (что есть, в наших терминах, протобуддийское размыкание).

Единство со всем живым, как известно, один из главных принципов буддийского мировосприятия и этики. В 1998 г. Кулик выпускает декларацию «Десять заповедей зоофреники», куда, в частности, входят:

- «Пункт 6. Аскеза растворения в Другом и готовность растворить этого Другого в себе могут спасти человека и этот мир...
- Пункт 8. Найти единую, действующую для всего живого мораль».

Не требует доказательств, что здесь перед нами явное продвижение к буддизму, буддийская этика и есть в точности «мораль для всего живого». Надо вспомнить еще, что мотив растворения в природе звучал и в самом раннем периоде Кулика; и тогда мы согласимся, что буддийский тренд – это сквозная органическая тенденция в творчестве художника. Чем дальше, тем больше она выходит на первый план, и в заключительный *период экологической гармонии* эта буддийская тенденция становится полностью доминирующей.

Однако, наряду с буддийской тенденцией, резким контрапунктом к ней, проходит тенденция агрессии и трансгрессии, питаемая из бессознательного и несущая с собою целый ряд сопутствующих качеств – аффект, одержимость, пароксизм. В фазе человека-собаки именно она является доминирующей, и можно предполагать, что за этим фактом – не только органика художника, свойства его сознания и темперамента, но также и умысленный выбор, соображения профессиональной конъюнктуры. И в итоге сочетанья тенденций, связанных с двумя типами размыкания, буддийский вектор, *от антропоцентризма – к единству всего живого*, пробивается к победе с русским надрывом, с достоевщиной, эпатажем – словом, самым художественно эффектным образом.

Разумеется, эти выводы – не более чем исходная основа для развёрнутой антропологической диагностики. Каждый из обнаруженных нами типов размыкания конституирует свои личностные структуры, и дальнейшая работа должна проследживать эти структуры, их роль, в конкретном материале практик Кулика. Но мы сейчас ограничимся основой.

3. Постчеловек

Наш заключительный пример составляют постчеловеческие антропотренды, радикальность которых предельна по самому их определению. Как обнаруживает их обозрение¹, в большинстве своем они принадлежат или тяготеют к двум главным видам, один из которых – тренды, ориентированные к Киборгу, гибриду человека и компьютера, другой же – тренды, ориентированные к Мутанту, продукту генной трансформации человека. Наряду с ними, можно выделить особо трансгумани-

¹ См., например, мою статью: *Хоружий С.С.* Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // *Философские науки.* – 2008. – № 2.

стический тренд, где сращение человека и компьютера предполагается довести до полного превращения человека в компьютерный «софт», с загрузкой его в компьютер.

Приступая к их диагностике, отметим, прежде всего, важную объединяющую черту: все постчеловеческие тренды являются *технологическими трендами*. Те антропологические практики, что осуществляются в них, связаны с определенными технологиями, и больше того, само антропологическое существо данных практик, их цели и средства, диктуются этими технологиями, их возможностями и перспективами. Так, компьютерные технологии, когда их начинают применять в антропологической сфере, диктуют один набор антропологических практик и стратегий, генные технологии – другой. И это значит, что *антропология здесь оказывается подчиненной технологиям*. Однако характер сочетания, переплетения антропологических и технологических аспектов в постчеловеческих трендах надо рассмотреть пристальней, ибо он и является главным фактором для диагностики этих трендов.

Отношения антропологии и технологии наиболее прозрачны в трендах, которые ориентированы к Мутантам и связаны с генными технологиями. Здесь обе сферы четко разделены: в этих трендах человек не трансформирует себя, не развивает никаких практик себя, но развивает лишь определенные научно-технологические практики; однако в финале эти практики имеют радикальные антропологические последствия. В них человек конструирует некие существа, которым предназначает стать его преемниками, его заменой: он предполагает, что, изготовив Постчеловека-Мутанта, уступит ему свое место, а сам при этом исчезнет – иными словами, совершит *видовой суицид* (ибо Мутант мыслится совсем новым видом или смешением видов). Как нам квалифицировать столь любопытный тренд? Его реализация – двустадийный процесс: сначала – научно-технологические практики изготовления Мутанта, затем – уход Человека со сцены и замена его Мутантом; так что Мутант, в итоге, выступает как цель, или же «назначение» Человека. Тем самым, человек, осуществляющий данный тренд, принимает, что назначение Человека достигается посредством научно-технологических практик – иными словами, в актуализации отношения Человека к Природе, мирозданию, а не отношения к себе самому или к онтологическому, либо онтическому Иному себе. И это значит, что *Мутант-тренд тесно связан с формацией Человека Безграничного*, в которой человек конституируется именно в отношении к мирозданию, в когнитивных и технологических практиках.

В обычной версии этой формации, принадлежащей Новому Времени, Человек предстает как сущее, которое, актуализируя свое отношение к бесконечному мирозданию во всевозможных когнитивных и технологических практиках, бесконечно совершенствуется. В данном же случае, Человек посредством некоторых когнитивных и технологических практик (практик изготовления Мутанта) осуществляет свое назначение отнюдь не в бесконечном совершенствовании, а в самоустранении и замене себя радикально иным существом. Конечно, общность с прежнею версией существенна: отношение к природе и мирозданию остается конститутивным отношением, и потому человек и здесь может быть отнесен к формации Человека Безграничного. (Тут выступает поучительная особенность развития антропологической ситуации: один из влиятельных антропотрендов наших дней принадлежит к антропоформации, которая давно не является доминирующей, будучи вытеснена с этой роли сначала Онтической, а затем Виртуальной топикой. Наряду с массой других фактов, это показывает, какое огромное значение для современного человека продолжает сохранять научно-технический прогресс, пусть он уже и не определяет доминирующую антропоформацию.)

Однако существенно и различие с классической версией. Актуализация отношения к мирозданию – теперь не бесконечное совершенствование Человека, но генетическое

дизайнерство, проектирование и конструирование парка существ-фантазмов, занимающих место Человека. Трудно не согласиться, что в чисто антропологическом плане, «с точки зрения Человека», это – странная стратегия, обосновать которую трудно. Понятно, что в своем практическом содержании, она подсказана ходом научно-технического развития, она просто реализует открывшиеся возможности. Но почему Человек охотно бросается осуществлять явившуюся техническую возможность уйти, исчезнуть, заменив себя неведомо кем? На поверку, тренд к Мутантам показывает, что впечатляющие успехи научно-технологического прогресса сочетаются с упадком Человека, антропологическим кризисом. В сравнении с классическим воплощением Человека Безграничного, современная его версия носит ущербный, закатный характер: если в пору Ренессанса и Просвещения Человек уверенно видел свои цели в развитии, разрывании собственной природы, не сомневаясь в ее неисчерпаемых потенциях и ресурсах, то сегодня в треске к Мутантам (а в той или иной мере, и в других постчеловеческих трендах), он отказывается от дальнейшей работы самопреобразования и саморазвертывания – отказывается от себя, от своей природы. Перед нами антропологическая капитуляция: в отношении к самому себе, Человек здесь избирает и культивирует игру на понижение, уход со сцены, видовой суицид.

В связи с этими выводами, стоит сопоставить данный тренд с другими антропологическими стратегиями, также предполагающими радикальную трансформацию Человека, и в этом смысле, его «отказ от себя». В современной антропологической дискуссии, «отказ от себя» – важный концепт, привлекающий большое внимание. Напомним, что в концепции практик себя Фуко, отказ от себя (от собственной самости, индивидуальности, идентичности), разрушение себя утверждается в качестве главной установки христианской аскезы и даже христианской антропологии в целом; но в нашем разборе концепции Фуко² такая позиция критиковалась и отвергалась. В рамках синергичной антропологии радикальная (ауто-)трансформация человека, всегда включающая и аспекты отказа от себя, составляет существо стратегий из Онтологической топики, духовных практик. При этом, как мы подробно показываем в «Фонаре Диогена», христианская практика, ориентированная к Телосу личного бытия-общения, представляет собой не разрушение, а созидание личности, хотя на ранних стадиях она и предполагает отбрасывание прежнего строя сознания и существования, отказ от «ветхого» себя (который не является личностью, а формируется безличными воздействиями и обстоятельствами обыденного существования). Здесь отказ от себя понимается и актуализуется глубоко диалектически: это – не самостоятельная установка или стратегия, но лишь *исходный момент созидания себя в размыкании к Инобытию* (синергии) и претворении в Инобытие (обожении). Сходную функцию выполняет отказ от себя и в мистериальной религиозности, влияние которой сохранялось в европейской романтической и идеалистической традиции; эту мистериальную диалектику самоотказа-ради-самообретения ярко выразил девиз Гете *Stirb und werde!* – *Смерть для жизни новой!* Напротив, в духовных практиках восточных религий, ориентированных к имперсональному Телосу, аспекты отказа от себя, отбрасывания себя играют совершенно иную роль: здесь они самоценны, самодовлеющи и фундаментальны, поскольку Телос этих практик (Нирвана, Великая пустота и т.п.) полностью чужд любым началам личности, самости или самоидентичности. – Возвращаясь же к постчеловеческому Мутант-тренду, мы видим, что курс на замену Человека Мутантом означает такой отказ от себя, который не

² См.: *Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии.* – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – Гл. 10.

интегрирован ни в какое дальнейшее созидание себя. Здесь отказ от себя – окончательное решение Человека о себе, финал пути Человека. Отсюда можно заключить, что в персонологическом аспекте, в трактовке субъектности Мутант-тренд в известной степени тяготеет к дальневосточной религиозности, ближайшим образом – буддийской (хотя создание Мутанта само по себе никак не буддийский акт).

Согласно проделанной диагностике Мутант-тренда, этот тренд внутренне противоречив. Выражая собой, вместе с прочими постчеловеческими трендами, новейшие, ультра-современные тенденции в развитии Человека, он вместе с тем не связан с формацией Виртуального Человека, которая ныне завоевывает доминантность. Не связан он и с другими топиками Антропологической Границы, представляя собой лишь некий поздний «капитулянтский» извод уходящей, устаревающей формации Человека Безграничного. Игнорируя интегральные задачи антропологии, обращенные к человеку-в-целом, этот тренд – запоздалый плод чисто наукоцентристского мирозерцания, абсолютизовавшего научный прогресс и видевшего назначение человека в служении его интересам.

В немалой мере эти черты разделяют также и тренды киборгизации и трансгуманизма. Будучи технологическими трендами, в которых технологии отдается примат над антропологией, они также несут в себе связь с формацией Человека Безграничного. Эта связь достаточно очевидна. Тренд киборгизации реализуется в практиках, цель которых – предельное и всестороннее расширение «интерфейса мозг-машина» (ИММ), т.е. всех форм взаимодействия и соединения человека и компьютера. По определению, эти практики конститутивны для участников тренда; иными словами, в данном тренде человек конституируется в актуализации своего отношения к компьютерной реальности, отношения *Человек – Машина*. Есть два рода таких практик: внедрение, вживление в человека машинных элементов («актуальная киборгизация») и погружение человека в мир машины, киберпространство («виртуальная киборгизация»). Они рассматриваются как взаимно дополнительные. Актуальная киборгизация продвигается от вживления в тело простейших чипов, заменяющих или улучшающих, усиливающих те или иные органы тела, к нейронным имплантатам, заменяющим целые участки мозга; виртуальная киборгизация продвигается к трехмерным киберпространствам с полной сенсорной иллюзией пребывания в них; при этом, нейронные имплантаты должны сделать возможным вхождение в эти пространства посредством чисто мыслительного акта; и в итоге, как синтез двух русл, пространство сознания и киберпространство достигнут полного объединения, а Человек станет подлинным гибридом Человека и Машины, Киборгом.

Как видно отсюда, Киборг-тренд, в отличие от Мутант-тренда, связан с двумя разными типами конституции человека: если практики актуальной киборгизации – обычные научно-технологические практики в сфере компьютерных и биотехнологий, то виртуальная киборгизация включает в себя не только развитие киберпространств, но также вхождение и пребывание человека в этих пространствах, т.е. виртуальную антропологическую практику. Тем самым, данный тренд связан и с двумя разными антропоформациями: в научно-технологических практиках человек конституируется как Человек Безграничный, в виртуальных – как Человек Виртуальный; так что в итоге, Киборг-тренду соответствует смешанная, гибридная формация. Надо заметить при этом, что, как и в случае Мутант-тренда, Человек Безграничный возникает здесь не в своей классической репрезентации, а в некоей новой и оригинальной: в Киборг-тренде он конституируется не отношением к безграничному мирозданию, а к Машине, к артефактной реальности. Конституция человека на базе отношения *Человек – Машина* – одна из центральных проблем философии техники, в которую мы сейчас

не будем входить. Уточним только, что все указанные связи с антропоформациями характеризуют именно Киборг-тренд, т.е. сообщество, в котором культивируются практики, ведущие к Киборгу. Телос же этого тренда, сам Киборг, будучи Постчеловеком, по определению, уже не принадлежит никаким антропоформациям.

Наконец, тренд трансгуманизма может естественно рассматриваться как предельная форма киборгизации. В Киборг-тренде, даже на стадии синтеза актуальной и виртуальной киборгизации, интерфейс мозг-машина еще не совпадает со всем сознанием: достигаемое здесь объединение пространства сознания и киберпространства не есть еще их отождествление. Тем более ИММ не совпадает здесь со всем человеком. Однако в логике киборгизации как процесса сращивания Человека и Машины довольно естественно считать такое полное совпадение финальной целью всего процесса. Понятно, что главным препятствием на пути к этой цели является телесность, соматический субстрат Человека, который заведомо инороден и чужд Машине. Доктрина и движение, носящие название «трансгуманизма», предполагают простейшее, «хирургическое» устранение этого препятствия. Развитие ИММ, достигаемое в ходе киборгизации, дает возможность перевода содержаний сознания в оцифрованную форму, доступную для ввода в Машину; причем такому переводу поддаются отнюдь не только интеллектуальные содержания, но равно и содержания, связанные с психической жизнью, с настроениями человека, и даже физиологические системы организма, коль скоро они репрезентированы в мозгу. В качестве отправной гипотезы, принимается, что содержание сознания допускает указанный перевод полностью или, по крайней мере, такой перевод возможен для «всего существенного» в сознании. По выполнении перевода, сознание (или «все существенное» в нем), принявшее форму «программного обеспечения» или компьютерного файла, отчуждается от своего оригинала, связанного с мозгом человека, и вводится в некую обширную суперкомпьютерную сеть. Это оцифрованное, или «компьютеризованное» сознание и есть трансгуманистическая версия Постчеловека; а сеть, содержащая его, играет роль среды обитания.

Антроподиагностика тренда не столь сложна. Как и в случае Киборг-тренда, в качестве конститутивного антропологического отношения здесь принимается отношение Человек – Машина; а Человек, конституирующийся в актуализации этого отношения, всегда есть некоторая репрезентация Человека Безграничного. В данном случае, эта репрезентация близка к той, что реализуется в Киборг-тренде, но в ряде аспектов она отличается более радикальным разрывом с Человеком и обнаруживает скорее общность с Мутант-трендом. Реализация тренда первоначально состоит в последовательно продвигающейся «оцифровке сознания», которая осуществляется с помощью актуальной киборгизации. Затем эта стадия, общая с Киборг-трендом, дополняется новой, состоящей в собирании воедино всех компьютеризованных содержаний сознания и размещении их в компьютерной системе. Эта финальная стадия более родственна Мутант-тренду: здесь рядом с Человеком изготавливается некое существо, предназначенное стать заменой Человека. За счет этого, как и в Мутант-тренде, здесь налицо радикальный отказ Человека от себя, «видовой суицид». Даже и более того: отказ тут происходит не от какого-то одного вида в пользу другого вида или гибрида, но от всей системы видов, *всей живой природы*. У Постчеловека трансгуманизма полностью устранена вся биологическая природа Человека, заменяясь компьютерным субстратом – что Делез характеризовал (и приветствовал) как «реванш сил кремния над углеродом».

Разрыв с Человеком идет здесь гораздо дальше, чем в других постчеловеческих трендах: тут мы сталкиваемся уже с пределами применимости самых общих понятий антропологического дискурса, таких как «жизнь» или «существо» (неприменимость

понятия «организма» очевидна). Применимость этих понятий к Постчеловеку трансгуманизма – открытый вопрос. Считать ли жизнью существование оцифрованного сознания в компьютерной сети на базе кремниевых чипов? Конечно, мы сразу склонны к отрицательному ответу; и все же требуется анализ, поскольку в ситуации есть много недоопределенных факторов. «Жизнь» предполагает регулярный обмен «живого» энергией и веществом с окружающей средой; и данный аспект в самом трансгуманизме не особенно ясен: «сознание» размещается в (супер)компьютерной сети, но как поддерживается существование этой сети? Вдобавок, существует и хорошо известная в биологии «трудность однозначного определения жизни». Но, разумеется, в любом случае возможность отнести Постчеловека трансгуманизма к области «живого» крайне проблематична. То же относится и к понятию «существа», ибо последнее предполагается «живым существом». С другой стороны, однако, сознание и в новом модусе своего существования должно будет сохранить черты самовоспроизводящейся и развивающейся системы, а также обладать предикатами самосоотнесения, т.е. быть самосознанием; и т.п.

Как видим, телос трансгуманистического тренда очерчивается пока еще недостаточно отчетливо, а отчасти и противоречиво. Тем не менее, основные выводы диагностики уже могут быть сделаны. По отношению к антропоформациям, структура тренда парадоксальна: тренд целиком реализуется в когнитивных и технологических практиках и тем самым, принадлежит к формации Человека Безграничного (в еще одной новой репрезентации); но при этом телос тренда, Постчеловек трансгуманизма, – сугубо виртуальное образование (уточним: этот Постчеловек, принадлежа виртуальной реальности, в то же время не принадлежит формации Виртуального Человека, ибо уже не является Человеком). Разрыв с Человеком, как мы и сказали, здесь достигает максимума, апогея; причем мы видим теперь, что переход к Постчеловеку носит характер отнюдь не расширения и обогащения исходной формации, а прямо напротив – характер радикальной редукции, ампутации, отбрасывания множества сторон человеческого существа и существования. Несомненно, что отсечению или, по меньшей мере, кардинальной деформации имеет подвергнуться не только телесность Человека, но и сфера его эмоций, эстетические восприятия, область этики, интересубъективные проявления и социальная жизнь и т.д. и т.п. – перечисление этих сторон, собственно, излишне, коль скоро отбрасывается – что, как мы говорили, очень вероятно – сама жизнь как таковая. Взамен всего этого, усиленное развитие получают стороны сознания, объединяющие его с «машинным разумом»; но ведь в полном спектре способностей и активностей Человека они составляют весьма узкий сектор.

Подобная картина тренда и его телоса рождает вопросы о его корнях, мотивациях. С учетом всех редукций, ампутиаций и деформаций Человека, к которым направлен этот тренд, – чем же может питаться рост популярности трансгуманизма, что привлекает к нему сторонников? Главную роль здесь, несомненно, играет продолжающийся культ научно-технического прогресса – определяющая черта Человека Безграничного. В нашу эпоху эта черта приобретает новые особенности. Давно уже общая установка примата технологии над антропологией, технопрактик над антропопрактиками принимала у многих форму культа Машины и веры в превосходство Машины над Человеком. Сегодня стержень прогресса, основа технотронной цивилизации – компьютерные технологии, и Машину олицетворяет компьютер – машина *par excellence*, универсальная Пан-Машина. Одновременно отношение Человек – Машина переходит в новую фазу: к прежней идеализации и абсолютизации Машины, безусловному (и не обоснованному) доверию к ней все больше, заметнее присоединяется неверие Человека в себя. В самоощущении, самосознании Человека

все отчетливей пробивается мотив поражения и дезориентации, глобального краха, переоценки былых амбиций и отказа от них. Все в большей мере, это – самосознание существа, которое не сумело осуществиться, самореализоваться во всей полноте имевшихся у него возможностей и потенциалов. Триумф Машины соединяется с кризисом Человека: если Машина – феноменально успешный проект, то Человек, в особенности на этом фоне, – проект несовершенный и неудачный. И в свете этого, логичным и оправданным становится вывод трансгуманизма – признание безусловного и окончательного превосходства Машины над Человеком и принятие стратегии перевода Человека в машинную форму, с отбрасыванием всего того, что в эту форму не переводится. *Сомнительный проект следует закрыть, переведя остатки его ресурсов в проект успешный.* Разве не так?

Бесспорно, так; но все же – при определенных предпосылках. Главная предпосылка – это понимание Человека согласно формации Человека Безграничного, и притом в рамках той репрезентации последнего, где конституцию Человека определяет отношение Человек – Машина. Как мы показывали в указанной работе³, уже и классическая версия Человека Безграничного не имеет полноценного принципа и способа антропологической конституции, вследствие чего он по своей конституции недооформлен, недоопределен. В указанной же современной версии, человек конституируется, размыкает себя в технопрактиках некоторого выбранного рода, и потому его конституция оказывается еще вдобавок крайне участвующей. И в итоге, трансгуманистический тренд обнаруживает довольно обманчивый и ущербный характер: притязая на максимальную реализацию возможностей развития Человека, на воплощение новейших тенденций этого развития, этот тренд, на поверку, связан со множеством устарелых представлений и неоправданных допущений о Человеке. Он несет печать узости и ограниченности антропологического видения.

В той или иной мере, эти качества демонстрируют все постчеловеческие тренды. Примат технологии над антропологией приводит к тому, что, сочетая ориентацию на «последнее слово» технологического прогресса с архаичностью антропологических позиций, эти тренды обретают весьма примитивную природу: в основе их всех – сценарии кройки гуманоидов по лекалам технологического, а не антропологического свойства. И потому они не способны дать адекватный ответ на вызовы современности. Сегодня, в пору критических перемен в Человеке, такой ответ явно требует рассмотрения не только и не столько технологических, сколько личностных сценариев и стратегий, требует примата антропологии над технологией.

Ведущий. Спасибо, Сергей Сергеевич. Вопросы?

Вопрос. Сергей Сергеевич, Вы довели до предела диагностирование ситуации расчеловечивания, перехода к постчеловеку. Но в какой-то момент, когда вы проводили диагностику постбуддийских практик, Вы сказали, что с точки зрения синергичной антропологии, восточные практики связаны с **разравниванием** энергетических структур, которые для Вас характеризуют личностное существование человека. В этой связи, вопрос такой – если на одном полюсе мы будем рассматривать расчеловечивание постчеловека, можно ли рассматривать на противоположном полюсе личностное существование человека? Или точнее: с точки зрения синергичной антропологии, как описывается энергетическая структура личностного существования?

Докладчик. Об этом я действительно не говорил. Я констатировал, что психотехники развиваются на базе преимущественно восточных практик, а практики,

³ См.: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии... – С. 646–647.

ориентированные к личности, вовлекаются пока мало. Поэтому мы рассматривали не столько личностные структуры, сколько процессы уничтожения их. Напротив, синергичная антропология начинала с реконструкции духовной практики, в которой выстраивается личность. Это выстраивание – процесс спонтанной генерации энергоформ, наделенных всё более богатым структурированием. Здесь мне казалась в известной мере применимой синергетическая модель, язык которой я отчасти использовал для описания данного процесса. «Спонтанная генерация иерархии энергоформ» – эту формулу надо понимать именно в синергетическом дискурсе, который служит небесполезным дополнением к основному дискурсу духовной практики, аскетическому. В аскетическом же дискурсе, для выстраивания личностных структур совершается *сведение ума в сердце*. Это – новая структура, которой прежде не существовало: в человеке создаётся новый энергоорган, *умосердце*, и, как говорят православные аскеты, далее становится возможно управление *кораблём души*. Это управление и есть созидание дальнейших ступеней восхождения; каждая из ступеней – созидание некоторой новой энергоформы.

Вопрос. Адепты восточных, буддийских практик говорят о том, что они выстраивают новые энергоструктуры, например, алмазное тело. Как Вы считаете, на самом деле они что-то выстраивают, или же они думают, что выстраивают, а на самом деле, разравнивают?

Докладчик. Прямой несовместимости лексики здесь нет. Конечно, финал практики задан, и в нем никаких структур существовать не может и не должно; и путь к такому финалу с полнейшим правом можно назвать разравниванием. Однако в ходе разравнивания вполне могут и возникать некие новые структуры, энергоформы; важно лишь, что весь процесс движется в направлении деструктурирования.

Вопрос. Сергей Сергеевич, Вы сказали, что в основе некоторых психотехник лежат древние религиозные практики. Известны ли Вам психотехники на основе исихазма?

Докладчик. Я сказал немного об этом. Есть давняя и несомненная нерасположенность, негативное отношение исихастской традиции к любой эксплуатации практики или даже отдельных ее навыков, приемов, для каких-либо внешних целей. Есть и столь же несомненные основания для такой позиции. В любой духовной практике связь с Телосом носит не сущностный, а сугубо энергийный характер и потому не удерживается сама собой, а должна непрерывно воспроизводиться, что требует постоянной концентрации и препятствует постановке каких-либо побочных целей. В исихазме же данный фактор действует в весьма усиленной форме, ибо связь с Телосом является здесь не только энергийной, но личностной, включающей сферу эмоций, «возгревание чувств», как говорил святитель Феофан Затворник. Соответственно, и уклонение к побочной цели здесь тоже легко вызывает эмоциональное отношение, оно уязвляет ревностную устремленность к Телосу.

С другой стороны, однако, в исихазме существует и давний, традиционный мотив «ухода ради возврата»: с обретением зрелой искушенности в практике, аскет возвращается к миру для духовного служения, ибо владеет искусством сочетания духовной практики с иною активностью. Мотив этот ярко выражен и в византийском Исихастском возрождении XIV в., и в русском старчестве; и сегодня он вновь привлекает к себе большое внимание. В частности, возникают тенденции, формы контакта и сотрудничества между представителями аскетической традиции, с одной стороны, и некоторой части психологического и психотерапевтического сообщества – с другой; вновь напомним в этой связи труды митрополита Иерофея Влахоса. Однако едва ли, пожалуй, будет верным называть такое сотрудничество созданием «психотехник на базе исихазма».