

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Е.В. Захарова

**ЧЕЛОВЕК
НА ГРАНИЦЕ НЕДОСТАТОЧНОСТИ**

Утверждено редакционно-издательским советом
университета в качестве монографии

Самара
Издательство «Самарский университет»
2009

УДК 11/13
ББК 87
3 38

Р е ц е н з е н т ы:

доктор философских наук, профессор И. И. Евлампиев;
доктор философских наук, профессор П. М. Колычев

Захарова, Е. В.
3 38 **Человек на границе недостаточности** : монография / Е. В. Захарова. — Самара : Изд-во «Самарский университет», 2009. — 219 с.
ISBN 978-5-86465-457-6

Монография посвящена поиску онтологических оснований недостаточности как базовой характеристики человеческого бытия. Недостаточность рассматривается как недоопределенность бытия до целого, проявляющаяся в различных топосах существования: биологическом, социальном, религиозном и др. Исследование не ограничивается описанием феноменов недостаточности, но служит поиску ее преодоления. Автор проходит путь от анализа имеющихся религиозных, психотерапевтических и социальных попыток компенсации недостаточности к построению онтологической парадигмы ее коррекции, где коррекция есть *целение* бытия. Философский поиск осуществляется на фоне размышлений о природе сознания и воздействия на него духовной практики.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем интересующимся проблемами современной антропологии и онтологии.

УДК 11/13
ББК 87

Исследование выполнено в рамках Президентского гранта поддержки научных школ НШ-1451.2008.6 и ГК № 02.740.11.0365

ISBN 978-5-86465-457-6

© Захарова Е. В., 2009
© Самарский государственный университет, 2009
© Оформление. Издательство «Самарский университет», 2009

*Посвящаю
Владимиру Александровичу Коневу,
моему учителю философии
и подлинной человечности*

Введение

Современный контекст недостаточности развивается в сторону усиления роли знаковой реальности и отрыва знака от денотата. «Сами вещи», все менее определяемые, умирают, оставляя лишь жалкий след означающих. Если Ницше заметил этот процесс относительно Бога, Фуко — относительно субъекта и человека, а Бодрийяр — относительно социального, то в современном нам пост-христианском мире теряет значение и та область реальности, которая была основным объектом для Деррида. Сейчас можно говорить об утрате роли текста, и не только философского. Появление нового текста, новой книги больше не вызывает общественного ажиотажа, не будоражит умы, не меняет мировоззрения. Собственно, эти тексты почти никто и не читает, они пишутся сами для себя или для узкого круга приближенных к автору или заведению. Текст не может оказывать на человека сколь-нибудь серьезного влияния в условиях сосуществования множества нарративов, различий, в атмосфере их псевдоравенства и псевдомира, когда всему позволено быть, «все разные» и каждый «по-своему прав». Текст тоже умер. Теперь, в ситуации информационной и эмоциональной пресыщенности, когда человек больше не верит в Бога, но зато верит в то, что Бог умер и что есть только точечное копошение жалкого, состоящего из нехватки существа, в массе означающих, которое, оказывается, и называется жизнью, написание текста не может быть ничем, кроме игры, причем с самим собой. Эта игра, в свою очередь, не должна восприниматься всерьез.

Смерть текста — это, казалось бы, одно из следствий «ситуации постмодерна», которая не имеет четких границ и обозначений, но часто связывается с философией различия, со вторичностью тождества, с относительностью ценностей, с творческим хаосом и т. д. В этой ситуации, когда не только «умерло» все, что было, но, оказывается, ничего и вовсе не было, остается только недостаточность, причем означающих. Да и сама недостаточность теряет смысл, поскольку выхо-

дить из нее некуда, ведь трансценденция — это всего лишь «воображаемое». Теперь как будто известно, что ничего уже невозможно, но все равно «надо». Однако зачем? В таком случае, смерть текста — всего лишь один из симптомов парадокса, которым становится жизнь человека — хроническая недостаточность, принимаемая за норму.

Такая нелепость проистекает из превращения некоторых идей так называемого постмодерна не только в критерий «грамотного», «правильного» философствования, но и в способ жить. В первом случае мы получаем новую идеологию, или метанаррацию (с которой сам же постмодерн борется), во втором — вульгарную вседозволенность (впрочем, чаще всего на уровне слов). Текст, который представлен как самодостаточная игровая реальность и не только беспомощен перед лицом *реальных* человеческих проблем, но философски обосновывает их в качестве нормы, должен умереть. Философский текст оправдывает свое появление только в том случае, если является поиском решения жизненной проблемы, исходит из экзистенциальных человеческих нужд.

В данном случае, когда речь идет о проблеме онтологической недостаточности, этот поиск будет осуществляться путем рефлексии существующих путей преодоления недостаточности и обоснованием такой философской парадигмы, которая будет продуцировать новое понимание проблемы, дающее возможность ее решить.

Само написание этой работы будет попыткой ответа на вопрос о том, чем философия может помочь «недостаточному человеку». Можно ли преодолеть недостаточность, найдя философский камень, или философия — это то, что поможет жить в постоянной нехватке? Философская рефлексия — это подлинный опыт нехватки или... просто нехватка подлинного опыта? Данное исследование является сознательной остановкой привычного бытия и попыткой понять, *как* быть, если бытие — недостаточное.

Взгляд на человека как недостаточное существо обоснован тем, что человек принужден от рождения преобразовывать внешний мир, движимый чувством неудовлетворенности. Неудовлетворенность в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни, начиная свою историю с рождения человека, в момент которого он навсегда теряет комфортное единство со средой, свойственное перинаталь-

ному периоду. Само рождение актуализирует границу со средой, через которую путем личных усилий нужно переходить для удовлетворения потребностей.

С самого начала жизни человеку постоянно чего-то недостает: еды, жилья, любви, творчества, сильных переживаний или, наоборот, покоя, и никакое фактическое изменение внешней ситуации не приводит к сколь-нибудь длительному периоду достаточности во всех отношениях. Конечно, биологическая, природная жизнь требует того, чтобы витальные потребности постоянно возобновлялись. Сама природа полагает недостаток условием жизни. Но человеческое стремление к оптимальному, «лучшему» существованию переходит заданные природой нормы выживания. Человек отличается от животного тем, что в процессе восполнения своих недостатков он не может остановиться. Именно человеку свойственны обжорство; убийство ради спорта (охота); накопительство, не имеющее явной практической целесообразности. Физиологический аномальный аналог «бытия из недостатка» — булимия: болезненное поглощение пищи при отсутствии чувства насыщения, когда пища становится единственным интересующим и желанным объектом. Булимия — наглядный пример недостаточности, которая не может быть восполнена никаким количеством привнесенного физического субстрата, так как внутренняя пустота, отсутствие нечего — это отсутствие не физическое, а... онтологическое? Недостаточность нужна человеку для того, чтобы жить, но неужели ее восполнение — основной способ бытия человека?

Недостаточность в ее нормальных и патологических проявлениях заслуживает быть объектом философского исследования по причине важного сопровождающего ее феномена — страдания. Именно это экзистенциальное выражение недостаточности обуславливает стремление человека от нее освободиться, ее преодолеть. Философа же оно побуждает отправиться на поиск бытийных оснований, могущих осветить и природу недостаточности, и способы обращения с ней и поставить проблему *онтологической недостаточности*.

Очерчивая основные ареалы жизни человека, в которых проявлена недостаточность, как то: сфера здоровья, биологическая жизнь, экзистенциальные переживания, психологическое и социальное пространство, — мы видим, что побуждение преодолеть себя, выйти за свои границы или даже

радикально навсегда устранить недостаточность (что является, например, целью духовно-религиозных практик) возникает не только вследствие «устройства» экзистенции как постоянной трансгрессии своих границ. Таковую устроенность можно было бы считать благой данностью, «структурой» человеческого существования как самосовершенствования, и в таком случае стремление к преодолению недостаточности как неотъемлемой характеристики жизни, которая и подразумевает вечное восполнение какой-либо нехватки, выглядело бы если не глупым, то непонятым. Однако все вышеперечисленные сферы жизни несут в себе главную причину столь явного желания преодоления, которое проходит через всю человеческую историю — страдание.

Страдание в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни. Оно является центральной проблемой для древних традиций, осмысляющих мир и человека. В буддизме идея страдания выражена в первой Благородной Истине: быть — значит, страдать. Эта истина касается не только человеческого, но и всего живого мира, спасение которого для восточной культуры не менее важно, чем спасение человека. В христианстве единство греха для всех предполагает не преступление против Закона. Первородный грех — это болезненное состояние мира и человека. Младенец невинен в смысле совершения преступления, но грешен, как и все люди, так как обнаруживает признаки этого болезненного состояния: плач, агрессия — одним словом, страдание.

Страдание является главным экзистенциальным мотивом преодоления недостаточности, равно как и практическим аргументом в пользу ее актуальности для исследования. Онтологическая недостаточность — тема насущная прежде всего для самой жизни. Толчок к исследованию должен исходить, как писал Э. Гуссерль, не от спекулятивных задач философии, а от самих вещей.

Недостаточность актуальна не только для построения философской системы понимания человеческой ситуации, но и для осознания того, как человек чувствует и переживает эту недостаточность, принимающую вид то страдания, то скуки, то абсурда, и как с ней справляется. Не придуманное теоретическое понятие задает тон этой работе, но реальная «задетость», неудовлетворенность, незавершенность конечного человеческого существа — страдание, которое первично: «мы

конечны, потому что нам больно. Боль побуждает спрашивать о ее причинах»¹. Как ответ на это вопрошание появляется философия — и когда-то в мировой истории, и сегодня в жизни конкретного человека².

Предстоит проанализировать имеющиеся концепции недостаточности в философских, религиозных, психотерапевтических традициях для экспликации ее онтологии. Важным является обращение к европейской антропологии. На протяжении всего XX в. философская антропология находилась в состоянии неустанного обновления, и это обновление касалось, не в последнюю очередь, осмысления центральной проблемы онтологии — возможности доступа к «самим вещам», предельно подлинного, сущностного отношения к реальности. Переосмыслению подвергалась также и антропологическая проблема сущности человека. Антропология, получив неожиданный толчок в своем развитии, пережила острый кризис в связи с громкими тезисами относительно смерти субъекта. Тезис Фуко о смерти человека ставит под вопрос саму сущность человека, задает необходимость определения степени ее заданности со стороны культурных знаков. На этом фоне перспективным представляется обращение к антропологической традиции начала и середины XX в. (немецкой антропологической школе, представленной М. Шелером, А. Геленом, Х. Плеснером, В. Зомбартом, Э. Ротхакером), а также к христианской антропологии, имеющей более глубокие исторические корни.

В условиях, когда интерес к антропологии на Западе присутствует, но антропологическая проблематика приобретает в основном социокультурный характер, представляется целесообразным пересмотреть принимаемые на веру тезисы классической антропологии с тем, чтобы попытаться вновь вер-

¹ Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. С. 291–292.

² К. Ясперс: «Помогает ли философия в беде? Такой вопрос задает тот, кто ищет объективной и чувственно осязаемой опоры. Но такой опоры философствование не дает. Опорой в философствовании служит воспоминание, возможность перевести дух в представлении об объемлющем, обретение себя в даровании себя. Философская вера ощущает себя брошенной, неуверенной, незащищенной». См.: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. С. 430.

нуть человеку его сущность через *позитивное* исследование, направив его на онтологическую недостаточность как фундаментальную для человека характеристику.

Тему недостаточности человека поднимают такие исследователи, как М. Шелер, Э. Ротхакер, А. Гелен. Термин недостаточности вводит А. Гелен. Как и для Гелена, для Х. Плеснера недостаточность носит прежде всего биологический характер. А. Гелен, Х. Плеснер, К. Лоренц и ряд других мыслителей подразумевают под *недостаточностью* человека («ущербностью» — *magelwesen* у Гелена) его биологическую «обделенность» по сравнению с другими живыми организмами. Конститутивной для человека является «безродность», «искусственность»: он лишен укорененности в бытии, а потому должен творить себя самого, делать себя тем, кем он уже является.

Исследуя феномен недостаточности, мы встречаемся в философии с двумя основными терминами в ее обозначении: «нехватка» (который, к примеру, используют М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс) и «недостаточность» (который встречаем у А. Гелена, Х. Плеснера, М. Бахтина).

Недостаток чего-либо постоянно ощущается человеком в повседневной жизни и играет фундаментальную, структурирующую роль в человеческом существовании. Поэтому для исследования этого феномена нам более подходит термин «недостаточность», имеющий смысл *хронической* нехватки, «не покрывающей потребности»³, изъяна, несовершенства, неправильности, тогда как «нехватка» подразумевает более частный и преходящий характер, устранимый ее восполнением чем-либо конкретным.

В медицинском контексте недостаточность означает хроническую нехватку функции какого-либо органа по отношению к жизнедеятельности целого организма. Онтологическая недостаточность также подразумевает *целое* бытия, в отношении которого человек находит себя *несамодостаточным*.

Недостаточность есть недоопределенность человеческого бытия до целого, и она имеет два следствия. С одной стороны, она означает пространство свободы и возможность саморазвития, трансцендирования своей природы, а с другой —

³ См.: Толковый словарь русского языка / под ред. Ушакова Д.Н., издание 1935-40 гг. М.: Дом Славянской книги, 2008.

незащищенность, отсутствие гарантий, страдание – «брошенность в мир» и обреченность на жизнь.

Важными понятиями в теме преодоления недостаточности являются «экзистенция», «трансцендирование» и «трансценденция». М. Хайдеггер подчеркивает, что экзистенция не есть наличие. «Dasein всегда уже вы-ступило из себя вовне, ex-sistere, оно есть в мире»⁴. Поэтому сущностью экзистирования и фундаментальным определением онтологической структуры вот-бытия у Хайдеггера является трансцендирование (у Хайдеггера – «трансценденция»).

Трансцендирование – это выход человека за свои собственные границы, как биологические, так и духовные, то есть преодоление себя. Феноменально трансцендирование являет себя как экзистенциальная перемена, достигаемая в «переходе». Исследуя проблему переходности, В. Лехциер выделяет модус человеческого бытия «пере» как структуру события экзистенциальной перемены (Лехциер В.Л. Феноменология «пере»... Самара, 2007). Но, как верно замечает В.Н. Сагатовский, не всякое трансцендирование есть путь к трансценденции. Важна диалектика пути трансцендирования. Он может вести к встрече с Богом, к добру, к трансценденции как духовной, надсоциальной основе бытия – тогда это путь «философской веры», или же к самоутверждению любой ценой – это путь «воли к власти». В зависимости от выбора наделенного несамодостаточностью человека трансцендирование может означать и творческое пространство, и эгоистический тупик.

Для К. Ясперса главное значение трансценденции – это не только способ бытия экзистенции, но и всеохватная целостность, которую задает трансцендентная реальность, в которую экзистенция включена и к единству с которой она стремится. Попытку преодоления недостаточности я рассматриваю в перспективе движения экзистенции к трансценденции. Движение я здесь понимаю как такое духовное изменение индивидуального бытия, в котором бытие осознает себя принадлежащим трансценденции – целостности, находящейся за границами человеческого существования и мира и придающей этому миру смысл и ценность.

⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 225.

В соотношении с философией К. Ясперса, к понятиям экзистенции и трансценденции которого я буду прибегать, такое движение есть встреча экзистенции и трансценденции *в мире*. Бытие в мире осознается экзистенцией не само по себе, но как путь к встрече «вечного, которое есть мы в качестве созданных и подаренных себе, и вечного самого по себе»⁵. Духовное движение Ясперс трактует как восприятие экзистенцией внешней идеи: «В качестве духа я преисполнен идеями, посредством которых я ловлю идущую мне навстречу идею. Расщепленное в рассудке соединяется, образуя духовное движение»⁶. Под идеей Ясперсом понимается вера как уверенность в реальности, и, соответственно, подлинная вера — эта уверенность в действительности трансцендентной реальности. Эта вера — не только убежденность, но и *движение* экзистенции, ее действие, акт. Поэтому философия Ясперса дает основания подразумевать под духовной *практикой* такую систему актов человеческого бытия в мире, которая исходит из идеи трансценденции как вмещающего человека целого и является духовным движением к осознанию причастности ей.

В контексте проблемы преодоления недостаточности и связанной с ней темы духовной практики для меня очевидна необходимость использования восточных философско-религиозных традиций по следующим соображениям. Старая дихотомия Запада и Востока до сих пор имеет основания, сколь бы размытыми ни казались границы современного общества глобализации. Суть этого различия в изначальной разнонаправленности философии Западной Европы и философской мысли Юго-Восточной Азии. Западная философия вопрошает о бытии скорее из страха перед небытием: почему есть космос, а не хаос? Восточная мысль не страшится небытия — напротив, столкновение с ним открывает единство, покой, пустоту (шунья), слияние с ним возвращает в нирвану.

Экзистенциальный поворот, поставивший под сомнение антропоцентризм, всемогущество человеческого разума и сами рациональные основания философии Запада, заставил обратиться к исследованию глубин человеческого бытия, вопрошая о полноправности не только центрального положения

⁵ Ясперс К. Философская вера. С. 437.

⁶ Там же. С. 436.

человека в мире, но и самих понятий «человек» и «субъект». Наконец, философия провозгласила смерть субъекта и смерть человека, вернувшись тем самым к древней восточной мысли о *ничтожности* человека (у Сартра: человек есть ничто). При этом в фокусе внимания философии оказывается небытие, являясь и через хайдеггеровский ужас столкновения с ним, и через «нехватку бытия» в определении человека Сартром, и в отказе от примата тождества (бытия) над различием в философии постструктурализма. Определяя границы человеческой субъективности в условиях смерти субъекта, философия постмодерна возвращается к древним темам индийской мысли – теме различия (центральной, например, в философии адвайта-веданты), хаоса, небытия.

В современной европейской философии человек был вынужден отказаться от привилегированного положения в космосе ввиду несостоятельности метафизических основ, на которых держалось и это положение, и сам космос как устроенный для человека порядок. И если идея о ничтожности человека была на Востоке заложена в самой метафизике индуизма и буддизма, провозглашавшей круговорот сансары и закон кармы действенным для всех живых существ в равной степени, то европейская философия пришла к этой идее через сомнение в собственной метафизике, через разрушение самим человеком своего трона и через идею онтологической недостаточности. Однако методы Запада и Востока остались различными.

Путь западной традиции, идущей от античного вопрошания, как и путь, например, индийской философии, имеет в своей основе метод сомнения в предельных основаниях бытия, но специфика восточной философии в том, что рациональное сомнение сопровождается духовной *практикой*, частью которой является определенный психофизический настрой – психотехника.

Обращение к восточным метафизическим традициям, таким как буддизм, индуистская и буддийская йога, придаст работе практический смысл, позволив не только очертить основной ареал проявления и онтологическую структуру недостаточности, но и исследовать принципы духовной практики и психотехники, имеющие целью преодоление недостаточности, обговорить вопрос их необходимости и принци-

пиальности для современного человека, трансgressирующего границы Востока и Запада.

Таким образом, исследовать основные проявления онтологической недостаточности, природу бытийной целостности и отношение к ней человека и, наконец, возможности и пути преодоления недостаточности – вот цели данной работы. Для их осуществления будет предложена теория онтологической границы, которая поможет рассмотреть не только онтологическое устройство недостаточности, но и представить суть принимаемых человеком попыток корректирования «недостаточной» ситуации. Теория границы позволит совместить проблему недостаточности с темой сознания, работа с которым является средством достижения полноты бытия во многих психологических, философских и духовных практиках.

Глава I.

Феноменология недостаточности в человеческой жизни

§1. Топосы недостаточности

Первичной задачей, исходящей из экзистенциальной заинтересованности в теме недостаточности, является обращение к различным срезам, измерениям человеческого бытия, в которых недостаточность находит свое проявление. Поскольку сам мотив недостаточности заимствован мною из медицинской практики, медицинскому значению этого термина в первую очередь следует уделить внимание.

Недостаточность *в медицине* означает такое состояние органа, которое не позволяет ему справляться со своими функциями. Например, сердечная недостаточность не является самостоятельным заболеванием; она характеризует такое состояние сердца, когда оно не может обеспечивать организм нужным количеством крови. Сердечная недостаточность всегда является последствием других болезней. Обуславливать недостаточность могут разнообразные заболевания, совокупность которых дает общий эффект прогрессирующей дисфункции органа. В некотором смысле недостаточность – это собирательный термин, отражающий общую картину состояния «нехватки» какого-то процесса в определенном органе или системе для обеспечения нормальной жизнедеятельности организма, когда орган является частью организма как целого.

Таким образом, исходное значение недостаточности относится к биологическому существованию организма. Излечение недостаточности требует, с одной стороны, симптоматического лечения самой недостаточности, а с другой – лечения основной болезни, подрывающей работу органа. В медицинско-биологическом контексте у недостаточности есть конкретные *причины*, устранение которых приводит к налаживанию существования организма в целом.

Подобным образом онтологическая недостаточность человека имеет смысл общего состояния бытийной незавершен-

ности, недоопределенности, причины которой можно искать в биологической сфере (врожденные особенности химико-биологического обмена; заболевания, влияющие на мировоззрение; гормональные процессы; половые биологические различия, обуславливающие социальные проявления, и т. д.); в психической сфере (механизмы психологической защиты, психосоматика, невроз, психологическая травма, травма рождения и т. д.); в экономической или социальной сферах (нужда, бедность, дефицит, асоциальность и т. д.). Корректирование этих причин приводит к улучшению бытия человека в целом, подобно тому, как устранение заболевания улучшает настроение и общий жизненный тонус. Такие примеры коррекции мы находим в психотерапии, социально-экономических и политических теориях (например, идея коммунистического общества), медицине и др. Однако общее количество предполагаемых причин настолько велико, что в пространстве человеческих возможностей трудно говорить об «излечении» онтологической недостаточности. Тема полного преодоления недостаточности уходит из области конкретных наук в область религии.

Используя образ медицинской недостаточности, мы можем проанализировать ее с разных сторон, выбирая и указывая те сферы, в пределах которых она открывается в тех или иных проблемах («заболеваниях»), тем или иным образом («симптомами»). Далеко не полный перечень таких топосов («органов», дающих имя конкретной форме недостаточности, подобно «сердечной» или «почечной» в терминах медицины), на наш взгляд, составляют: медицина, биология, экономика, политика, социальное пространство, экология, психическая и духовная сферы.

Биологическая недостаточность не исчерпывается медицинским контекстом. В качестве проблемы она была обозначена А. Геленом как «ущербность» человеческого животного, его нежизнеспособность по сравнению с остальным животным миром. Антропология указывает на биологическую специфику человека в разговоре о человеческой сущности. Б. Марков отмечает, что «отличительные анатомо-морфологические, онтогенетические и этологические особенности человека даже от наиболее близкого ему вида значительно глубже, чем между остальными видами <...> Существенным является и то, что у человека с самого начала слабее развиты

участки мозга, отвечающие за сохранение инстинктов, и гораздо сильнее выражены области, например, кортекса, отвечающие за развитие высших психических функций»⁷.

В силу своих биологических особенностей человек имеет возможность самоизменения и развития, которые позволяют ему приспосабливаться к среде. Поскольку человек выживает не только за счет недостаточной схемы инстинктов, но и при помощи управляемого процесса эксплуатации среды, он не вписывается в экологический баланс организма природы. Нарушение баланса грозит гибелью не только человеческого, но и всех остальных видов, и в силу этого биологическая недостаточность оборачивается *экологической*.

Биоэтика и экология изучают проблему разрыва человека с экологией, пытаются скорректировать проблемное поле отношений человека с окружающей его средой. Система социальных знаков, которая служит посредником приспособления человеческого животного к миру, превентивует прямой контакт с любой областью иного, непонятого — того, что может оказаться конкурентным по отношению к человеческой жизнеформе и сознанию, разрушить искусственную систему человеческой власти над топосом своего обитания. Отсюда как следствие страха и изоляции возникают гуманистические представления о человеческой уникальности и приоритетности по отношению к другим представителям живой природы. По меткому замечанию А. Бадью, «сведенное просто к своему естеству, человеческое животное не следует помещать в особые условия по сравнению с его биологическими спутниками. Сей систематичный убийца преследует в возведенных им гигантских муравейниках те же интересы выживания и удовлетворения, заслуживающие не большего и не меньшего уважения, чем у какого-нибудь крота или жу-желицы. Он показал себя самым хитрым из всех животных, самым терпеливым и самым упрямым в рабском следовании жестоким желаниям собственной власти <...> человеческое животное стало абсолютным хозяином своего биотопа, какой, по правде говоря, — всего-навсего заштатная планета»⁸.

⁷ Марков Б.В. *Философская антропология: очерки истории и теории*. СПб.: Издательство «Лань», 1997. С. 6.

⁸ Бадью А. *Этика: Очерк о сознании Зла* / пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 86.

Сегодня биоэтика указывает на отказ от рассмотрения нечеловеческих жизненных форм в качестве средства существования человека как на единственный шанс выживания планеты. Международное движение «Глубинная экология» (Б. Дивол, Дж. Сешенс) определяет следующие базисные принципы экологического сознания: ценность всех форм жизни; независимость этой ценности от утилитарной человеческой пользы; необходимость утверждения принципа существования человека с учетом внутренней ценности всей природы, а не только все более высоких стандартов самой человеческой жизни⁹.

Эволюционно-экологическое мышление формируется через осознание синтеза идеи развития (эволюция) и идеи организации (экология). Такая ориентация сознания становится необходимой и в связи с развитием генетической и клеточной инженерии. Б. Марков характеризует нынешнюю эпоху как постантропологическую, для которой «характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Он связан, так или иначе, с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на неуниверсальность человеческого»¹⁰.

Биотехнологии ставят под вопрос самоидентичность человека, в связи с чем становится трудно говорить о специфически человеческом способе быть и переживать, обладать уникальным сознанием. Проблематично сказать, насколько человек останется «собой», если изменит генетическую идентичность, включив в свой геном, например, часть генома крыс в целях поднятия устойчивости к неблагоприятным факторам внешней среды, или часть генома свиней или растений для более эффективной утилизации солнечной энергии и т. д.¹¹ Нейробиология призывает поставить под сомне-

⁹ См.: Devall B., Sessions J. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Solt Lake City, 1985.

¹⁰ Марков Б.В. *Философская антропология: очерки истории и теории*. С. 38.

¹¹ См.: *Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. В.В. Миронова*. М.: Гардарики, 2006. С. 291, 292.

ние теорию индивидуальности как таковую, поскольку, как говорит М. Фарах: «Действительный вклад нейробиологии в понимании индивидуальности может состоять не в обнаружении того, чем является отдельный человеческий индивид, а в открытии причины, благодаря которой у нас имеется интуиция того, что вообще есть индивиды»¹².

Смещение границ идентичности, разработка вопросов о живой и неживой природе делают неэффективной позицию антропоцентризма в отношении теории сознания как сферы исключительно человеческой, поскольку сам человек, включая само его экзистенциальное переживание, становится для себя все более относительным понятием. «Именно сегодня, когда расшифровка генетического кода показала сколь ничтожно различие человека и животного, вновь актуален вопрос о своеобразии человеческого»¹³, — считает Б. Марков.

Современные ученые, подвергающие философскому осмыслению научные открытия современности, говорят о «мутациях» гуманизма под влиянием возможностей медицины и биологии в отношении преобразования человека согласно его желаниям¹⁴. К. Пеллучин, профессор философии и биоэтики Бостонского университета, предполагает: «Не сделает ли введение в повседневную практику внутриутробного отбора, вызванного желанием получить совершенных детей, “смоделированных детей”, нас слепыми к гуманности по отноше-

¹² «The real contribution of neuroscience to understanding personhood may be in revealing not what persons are, but rather why we have the intuition that there are persons». In: Farah M. J., Heberlein A. S. Personhood and neuroscience: Naturalizing or nihilating? // *American Journal of Bioethics (AJOB—Neuroscience)*. 2007. January. Vol. 7. Issue 1. P. 37; об этой же проблеме: Roskies A.L. The Illusion of Personhood // *Dartmouth College and the University of Sydney American Journal of Bioethics*. 2007. January. Vol. 7. Issue 1. P. 55–57; Churchland P. S. The necessary-and-sufficient boondoggle // *American Journal of Bioethics*. 2007. January. Vol. 7. Issue 1. P. 54–55; Grey W., Hall W., Carter A. Persons and Personification // *American Journal of Bioethics*. 2007. January. Vol. 7. Issue 1. P. 57.

¹³ Марков Б.В. *Философская антропология XX столетия* // История мировой философии / под ред. А.С. Колесникова. СПб.: «Питер», 2009. С. 480.

¹⁴ См.: Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы* / пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2002.

нию к инвалидам, к тем, кто избежал подобного отсева, или к тем, кто от рождения страдает неполноценностью?»¹⁵

Автор работ по экономике и теории управления В.Ф. Уколов считает необходимым распространить принципы экологического мышления на структуры экономики, создавая единое целое власти, бизнеса, общества и природы¹⁶. Он справедливо считает, что сегодня «можно говорить о сознательном нежелании видеть всепроницающий порядок в природных системах, поскольку это знание усложняет нашу жизнь, требует постоянного осмысления взаимодействия методов хозяйствования с природными условиями»¹⁷. «Наша задача <...> во включении природы не просто в сферу человеческой жизни, но в сферу гуманизма, иначе говоря, в самой решительной гуманизации всей науки о природе. Без этого наша власть над силами природы станет нашим проклятием: она выхолостит из человека его человеческое начало»¹⁸, — писал Н. Конрад в книге «Запад и Восток».

Многочисленность и разногласие цитат из высказываний представителей разных областей науки и культуры, одинаково обеспокоенных необходимостью менять отношение человека к окружающей среде, подготавливает ход в сторону критики антропоцентризма как главного камня в фундаменте экологической недостаточности.

Серьезные проблемы экологии сегодня являются плодом многовековой философии самоизоляции человеческого существа, занимающегося отвлеченными философскими рассуждениями о своей уникальной природе, в то время как сама природа находится на грани экологической катастрофы человеческими же стараниями (что ставит под вопрос цен-

¹⁵ «Will the generalization of prenatal screening and the desire for perfect children — “designer kids” — tend to blind us to the humanity of disabled persons, those who may escape such screening, or those who become handicapped after birth?» In: Pelluchon C. *Toward a New Philosophical Anthropology. The Limits of Human Rights in Bioethics // Perspectives on Political Science*. 2008. Winter. Vol. 37. Issue 1. P. 36.

¹⁶ Уколов В.Ф. *Взаимодействие власти, бизнеса и общества: учебник для вузов*. М.: Экономика, 2009.

¹⁷ Уколов В.Ф., Быстряков И.К. *Человекознание: история, теория, метод. О метафизических парадигмах экономики // Человек*. 2003. Август. №. 4. С. 33.

¹⁸ Конрад Н.И. *Запад и Восток*. М., 1972. С. 484.

ность такой уникальности). К. Ясперс видел в деятельности человека глубокое противоречие между обеспечением самовыживания и уничтожением всего, что противостоит этому обеспечению. Таким образом, ликвидируется сам смысл человеческого, поскольку оно превращается в производство и охрану условий существования. К. Ясперс пишет о человеке: «Расширяя свое существование, он жертвует своим бытием, в котором он обретает себя»¹⁹.

Экологическая недостаточность человека как его неспособность к гармоничному, не нарушающему экологический баланс событию с другими частями мира, приводит к необходимости применения принципа картезианского методического сомнения к позиции антропоцентризма европейской философии. Что касается восточной индуистско-буддийской культуры, антропоцентризм ей свойствен в гораздо меньшей степени, поскольку, в частности, духовные системы Индии видят в человеке одну из равноправных по отношению к другим жизнеформ, особенность которой состоит лишь в наличии у нее особо благоприятных условий для развития сознания и духовного совершенствования. Эти же способности, однако, приобретают и другие существа по мере прохождения кармического цикла и смены своей жизнеформы (растительной, животной и т. д.) на человеческую. В такой космоцентричной системе человек лишен уникальности в качестве наделенного особой субстанцией и сознает свое особенное положение ни в коем случае не как привилегию, но как долг, Дхарму.

Для европейского сознания понятия долга и этики распространяются только на человеческих существ, впрочем, и в этом случае являясь темой бесчисленных дискуссий. По отношению же к остальному миру, мыслимому лишь как проекция человеческих потребностей, распространена позиция принятия его благ «как должного», что абсолютно противоположно вышеупомянутой восточной установке.

В связи с резким ухудшением экологической ситуации в мире в последние десятилетия в ряде европейских стран произошел отход от позиций антропоцентризма на основе внедрения принципов экологического мышления и переосмыс-

¹⁹ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и значение истории. М., 1994. С. 335.

ления духовно-религиозного наследия²⁰. Не только в естественнонаучной, но и в философской зарубежной и отечественной литературе можно встретить резкую критику антропоцентризма в его различных проявлениях²¹. Как неприемлемое многие исследователи оценивают само представление об исключительной ценности человека, которое «предопределяет возможность саморазрушения его мира, или антропологической катастрофы. И такое самоуничтожение будет, тем не менее, вполне справедливо с точки зрения человеческой же справедливости, если учесть отношение человека к живой и неживой природе»²².

Как противовес антропоцентризму возникла концепция биоцентризма, представителями которой являются Эмерсон, Котлин, Лоу, Ольмстед и др. Биоцентризм предлагает такие принципы интеграции человека в природу, как, например, принцип *экологической самодостаточности* (Ecological self-sufficiency). Биоцентристы выступают «против дальнейшего технического и экономического развития во имя повышения жизненных стандартов. Человек может использовать только те ресурсы природы, которые необходимы для выживания вида. Материальные стандарты должны быть подвергнуты пересмотру и занижению вследствие развития духовных потребностей человека»²³.

²⁰ См.: Горичева Т.М. Молчание животных. СПб., 2008; Ее же. Святые животные. СПб., 1993; Коциянчич Г. Опосредования / пер. со словенского П. Рака при участии М. Кузнецовой, П. Кузнецова. СПб.: Алетей; ТО «Ступени», 2009 и др.

²¹ См.: Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005; Paccalet Y. L'humanite disparaitra, bon debarras. Paris, 2006.

²² Киселев Г.С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопросы философии. 2007. № 4. С. 20.

²³ «Biocentrists are against further technical and economic development in the name of higher living standards. Man can only use natural resources within the limits that are necessary for self-sufficiency of the human species. Material standards must be drastically lowered but the quality of life, understood as satisfaction of spiritual needs, is to improve». In: Deriabo S., Iasvin V. Man and Nature. The Components Of Ecological Consciousness // Social Sciences. 2000. № 4. P. 14.

Следует заметить, что в преследовании благих целей спасения природы и человека от экологической катастрофы биоцентризм не чужд утопическим настроениям возвращения к «золотому веку» слияния человека с природой, который, как отмечают многие экологи и философы, невозможен.

Остановимся на концепции В.Н. Сагатовского об *антропокосмизме* как альтернативе антропоцентризму. Проблема экологической недостаточности находит отражение в его философии через рассмотрение *негармоничности* человеческого бытия, отражающегося на окружающей среде. В настраивании гармонии бытия с миром автор видит перспективу человеческого существования.

В настоящее время, когда, как заметил В.Н. Сагатовский, «исторически сложился колоссальный разрыв между гигантскими техническими и экономическими возможностями, которыми обладает современная цивилизация, и низкой культурой межчеловеческих отношений, активным доминированием деструктивно-хищнических и конформистских ценностей»²⁴, философия не имеет права быть неситуативной, отделенной от уровня принципов естественнонаучной «объективности» и «обусловленности», от данных конкретных наук. Когда мир погибает, не только в нравственном, но и в физическом смысле, единственное нравственное дело философа — менять мир, а не гибнуть вместе с ним — вот важный вывод, который можно сделать из концепции В.Н. Сагатовского.

Эта ситуативность должна быть пережита и осознана на экзистенциальном уровне, в результате чего (как возможный эффективный вариант взаимодействия с окружающей средой) рождается *экологическое, или антропокосмичное, сознание*, не только в смысле светского мировоззрения, но в действительном принятии радикального решения человека о своем способе быть в мире: быть по-прежнему ослепленным своей уникальностью или осознать себя причастным миру.

Установка антропокосмизма²⁵, а не антропоцентризма как «позиции всей европейской философии, сущность которой заключалась в догматическом принятии изоляции в собствен-

²⁴ Сагатовский В.Н. Вселенная философа. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. С. 74.

²⁵ См.: Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб, 2005.

ной субъективности»²⁶, — необходимое условие коррекции недостаточности, без которого человека ждет лишь погружение в иллюзию своего величия и полный разрыв с «не-человеческим» (якобы второстепенным) миром, углубление диспозиции природа — культура, которое, несомненно приведет человека к скорому самоуничтожению. Исходя из позиции антропокосмизма можно сказать, что путь коррекции экологической недостаточности — это стремление к гармонизации целого, в котором человек — только *одна из* полифонически взаимодействующих частей целого²⁷.

Концепция антропокосмизма созвучна идеям современной антропологии. Сравним с высказыванием Б. Маркова: «Человек не ставится в центр Вселенной, а понимается как ее часть, соответствующая целому. На первом плане познания стоит проблема приспособления к органическим кодам и ритмам, а не технического покорения природы»²⁸. Такие идеи есть результат гуманизации отношения человека к окружающему миру, осознания относительности границы, отделяющей «человеческое» от «всего остального» мира. Антропокосмизм имеет перспективы быть принципом подлинной человечности.

Социальная недостаточность чаще всего понимается как социальные последствия нарушения здоровья, приводящие к ограничению жизненных функций и социальных ролей и необходимости социальной защиты. Однако социальная недостаточность может подразумевать более широкий спектр явлений, в том числе и кризис самого социального как совместного бытия людей, имеющего для них общезначимые характеристики и ценность.

Социальная недостаточность наиболее ярко в настоящее время проявляется в отказе от социальности в ее общепринятых проявлениях, что характерно не только для отдельных индивидов, ориентированных на духовно-религиозный путь отшельничества, но и для целых религиозных организаций:

²⁶ Карпицкий Н.Н. Философское значение идей В.Н. Сагатовского. URL: <http://www.sofik-rgi.narod.ru/avtori/karpickiy.htm> (дата обращения: 09.10.09).

²⁷ См.: Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. В 3 ч. Ч. 1: Философия и жизнь. СПб., 1997.

²⁸ Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. С. 31.

«Звенящие кедры России», «Церковь Последнего Завета» и другие так называемые новые религиозные движения (НРД). Здесь недостаточность явлена в крайней усталости человека от техногенной цивилизации. С другой стороны, у значительной части индивидов, которые создают характер ментальности современного российского общества, недостаточность принимает характер равнодушия к нравственно-ценностной основе социума и демонстративного предпочтения материальных благ вкупе с потребительским отношением к природной и социальной окружающей среде. И вне, и внутри общества человек стремится защититься от него, но не средствами живого взаимодействия и протеста, а немим игнорированием социального. Индивид «наказывает» социум лишением его своей поддержки, что является самой серьезной угрозой, так как социальная реальность существует за счет этой поддержки.

Важные черты современной социальной недостаточности связаны с убыстрением социального и экономического времени, темпа жизни. В этом проявляется ситуативность, историчность онтологической недостаточности. В мире, в котором, как пишет К. Гаджиев, «произошло своеобразное выравнивание времени в различных точках планеты, центре и периферии, в результате чего мы имеем пространственно-временное единство всего земного шара»²⁹, человек настроился на бессознательную защиту от социального давления вы-свобождением своего приватного, внутреннего времени за счет откровенного использования (установки потребления) продуктов социального с как можно меньшей личной отдачей, личными затратами.

Социальная недостаточность обращает на себя внимание нехваткой времени, которая, в свою очередь, есть лишь один из симптомов утраты человеком связи с трансценденцией как вневременным источником экзистенции. Связь эта, очень отчетливо выраженная в христианстве, на уровне мировоззрения была возможностью Бога обратить время вспять, в том числе и сделать бывшее небывшим. Вера в Бога, владеющего временем, заменилась у человека верой в необратимость времени, трансформировалась в обыденное представ-

²⁹ Что выражается и в научных исследованиях. См., например: Гаджиев К.С. Этюды о тоске человека по вечности // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 3–19.

ление о времени не только как объективной реальности, но и объективной ценности. Если с Богом как центром христианской реальности возможен личный контакт, преобразующий все остальные аспекты бытия, то из столкновения с «требованиями» времени, которые «считывает» и диктует социум, вытекает либо позиция подчинения, либо игнорирования ценой изоляции и асоциального одиночества.

Ситуация социальной недостаточности, выраженная в процессе глобализации и идеологии потребления, подробно описана в трудах Ж. Бодрийяра³⁰, П. Слотердайка³¹, в политическом аспекте – в работах А. Бадью³², а также у В. Фурса³³ и др.

Экономическая недостаточность характеризуется нуждой, бедностью, дефицитом. В современном обществе, как пишет Б. Марков, «Заповеданный Богом труд перестает быть главным проклятием для человека. То, что не слишком удачно называют обществом потребления, выражает главное: общество перестало конструироваться на основе нужды, нехватки, экономии и ограничений»³⁴. Однако проблему нужды при этом никак нельзя считать решенной.

Важно очертить границы того ареала, который мы подразумеваем под «современным обществом». Российское общество, отброшенное событиями 1991 года в неизмеримые дали по сравнению с уровнем экономического развития западных стран, имеет много общего с западным мировоззрением за счет внешнего подражания, не подкрепленного ни аналогичной структурой социальной защищенности, ни промышленным потенциалом. Эта форма подражания Западу, во многом действительно преодолевшему проблему экономической нужды, имеет характер готовности к «красивому» и ухоженному образу жизни потребителя и одновременно смутного

³⁰ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: КДУ; Добросвет, 2006; Его же. Общество потребления. Его мифы и структура. М.: Культурная революция, 2006.

³¹ Слотердаик П. Сферы 2. Глобусы. СПб.: Наука, 2007.

³² Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006.

³³ Фурс В.Н. Социальная философия в непопулярном изложении. Минск: Пропилеи, 2005.

³⁴ Марков Б.В. Образ современности в зеркале философии // Нева. № 8. Август 2008. С. 83.

стыда за свое несоответствие этому образу. Пресловутое социальное расслоение — тема, неприятно контрастирующая с рекламными баннерами на фоне грязных российских городов, — переводится в область сухих и «чистых» политических проблем, с которыми имеют дело избирательные кампании, а не мировоззрение рядового потребителя.

Российская действительность свидетельствует о том, что даже идеология изобилия, которую создал Дж. Гэлбрейт, не снимает, а обостряет проблему недостаточности. Как выразился Б. Марков, «понятие изобилия опирается на допущение о существовании архипелага нужды»³⁵. Удачно в этом случае используемое ученым слово «архипелаг» показывает, как нужда, оставаясь актуальной, просто сменила топос, локализовалась, причем не столько территориально, сколько психологически: в российском «обществе потребления» она стала *неприличной*. Действительно, если «современное общество потребления напоминает Диснейленд, главное для него — развлечения, а враг — это нужда и забота»³⁶, то настроение развлечения более всего может испортить «некрасивое» явление, такое как бедность пенсионера или фигура бомжа. «Некрасивым» считается не бесчестный способ зарабатывания денег (ибо все это не портит «товарный», внешний вид) и не демонстративное попираание ради наживы нравственных норм, но ситуация безденежья огромной части населения, живущего на пенсию или мизерную зарплату. Эта ситуация либо замалчивается, либо высмеивается, либо ставится ее участникам в вину. СМИ, со своей стороны, проводят продуманное воспитание населения в духе обесценивания культурного, экономического и политического советского наследия через использование исторического материала негативным образом для оправдания существующего положения. Если в российском обществе сегодня «*resunia non olet*», то нужда определенно «смердит».

В масштабах не только российского, но всего современного общества на «архипелаге» бедности проживает большая часть населения африканских стран³⁷ и Индии, а также 70%

³⁵ Марков Б.В. Образ современности в зеркале философии. С. 83.

³⁶ Там же. С. 84.

³⁷ См.: Федоров В. Треть населения Африки страдает от нехватки питьевой воды // Азия и Африка сегодня. 2007. № 7. С. 120.

населения Китая, ведущего натуральное хозяйство на уровне XII века. Все это: ни голод африканских детей, ни промышленные отходы западных стран, свозимые в Африку, ни прокаженные на улицах Индии и Азии — не мешает «обществу потребления» существовать и развивать философию достатка на основании разделения мира на сепарированные области разных «культур» и резерваций нужды. Таким образом, нехватка обретает новый смысл «вытесняемой» за границы мировоззрения материальной нужды, предоставляя проблему для философии как рефлексии мировоззрения.

Тема нехватки актуальным образом присутствует и в сфере онтологии *политики*. Дискуссии о происхождении индивидуальности продуцировали онтологические дебаты о природе политического, поскольку индивидуальность остается значимым понятием и в политической теории, и в современной демократической практике. Как свидетельствует аналитическая литература³⁸, одно крыло дебатов представляет «онтология избытка» во главе с Уильямом Конноли, и второе — «онтология нехватки», ассоциируемая с Эрнесто Лакло. Теоретики «избытка» убеждены в том, что индивидуальность — это образование в результате кристаллизации потока возможностей³⁹. Индивидуальное образование имеет перед собой значительный ряд потенциальных образований, из которых оно может себя выбирать путем идентификации с ними. Сторонники «онтологии нехватки» утверждают, со своей стороны, что индивидуальности формируются через свою неполноту, которая никогда не может быть преодолена⁴⁰. Согласно этой концепции, индивидуальный субъект гораздо

³⁸ См.: Williams L. Abundance, Lack, and Identity // Journal of Political Ideologies / Taylor & Francis. Volume 12. Number 2. 2007. June. P. 109–126; Widde N. What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual // Journal of the Theoretical Humanities. Volume 5. Number 3. December, 2000 / Taylor & Francis; Angelaki. P. 117–138; Tunder L., Thomassen L. Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. Manchester: Manchester University Press, 2005.

³⁹ См.: Connolly W. Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox / expanded edition. Minneapolis. MN: University of Minnesota Press. 2002; Idem. Review Essay: Twilight of the Idols // Philosophy and Social Criticism. 21 (1995). P. 127–137.

⁴⁰ См.: Lacan J. Ecrits: A Selection: trans. Alan Sheridan. London: Routledge, 1977.

более ограничен, если ему предоставлен ряд возможных вариантов.

В некоторых отношениях эта дискуссия касается сущности того, как следует воспринимать природу политического, так как она продуцирует две версии радикальной демократии. Первая подчеркивает единство природы политики, а вторая культивирует стратегию плюрализма⁴¹.

Теоретики нехватки объявляют самосознание как осведомленность о своей индивидуальности (*awareness of one's identity*) иллюзией во всех отношениях. Поскольку человек всегда неполон, всегда незавершен, он никогда не может достичь и полного самосознания. Сторонники избытка соглашаются с тем, что полнота недостижима, но она не имеет отношения к потере контроля сознания над жизнью. Они утверждают, что самосознание неполно не вследствие нехватки, а вследствие сверхполноты бытия, поскольку в мире слишком много предметов для осознания.

У представителей «нехватки» — Жака Лакана и Эрнесто Лакло — неудовлетворенность и желание всегда указывает на *другую* индивидуальность. Следуя этой сентенции, если я опознаю себя как Лена, то всегда с тем, чтобы спросить, исчерпывается ли вся жизнь этим «бытием Леной»? Каждый человек всегда хочет чего-то другого, чем он сам, и эго (его система представлений о себе) безуспешно пытается заполнить нехватку. Самоидентификация показывает себя как процесс попытки возмещения нехватки. С точки зрения Лакана, этот процесс ведет к формированию эго по образу другого (как идеала эго) и к образованию суперэго как интернализованной точки зрения другого (отца). Тем не менее каждое означивание эго-идеала, каждое его воплощение оставляет осадок. Каждая попытка заполнить нехватку несоответствия этому идеалу⁴². Самоидентификация оказывается запутанно соединенной с желанием; индивидуальность становится «именем того, что мы желаем, но никогда не можем достичь»⁴³.

⁴¹ См.: Williams L. *Abundance, Lack, and Identity*. P. 110.

⁴² См.: Laclau E., Zac L. *Minding the Gap: The Subject of Politics* // Laclau E. *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1994. P. 11–39.

⁴³ «the name of what we desire but can never fully attain». In: Stavrakakis Y. *Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity* // Howarth D., Torfing J. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. P. 70.

Лакло разделяет лакановский фокус рассмотрения нехватки как базиса конституции индивидуальности: «Я есть субъект только потому, что не могу быть абсолютным сознанием, потому что нечто конститутивно чужое противостоит мне»⁴⁴. Поскольку индивидуальность создается нехваткой, она никогда не может быть завершенной и полной. Она может быть только частичной: «Индивидуальность выстраивается вокруг фундаментальной нехватки в сердце субъекта, и эта индивидуальность создается посредством идентификации с внешними объектами, таким образом, временно замещающими нехватку»⁴⁵, — пишет Лакло.

Для теоретиков нехватки более приемлемо говорить об образовании или потоке, текучем процессе индивидуальности, нежели о ее субстанциальном, фиксированном качестве. Поэтому философы нехватки, например, Лакло, склонны фокусироваться на политике антагонизма, в которой индивидуальность формируется в оппозиции к другому. Мыслители избытка, такие как Уильям Конноли и Натан Уиддер, определяют индивидуальность исходя из контекста непомерного изобилия и разнообразия ее наличествующих форм, потенциала и плюрализма⁴⁶. Каждая индивидуальность получается из кристаллизации бесконечного процесса возможностей. При этом антагонизм не является определяющим фактором в ее формировании, так как он перекрывает возможности. Такая концепция исходит из единства мира в любви, в которой индивидуальности — ее части. Ее также можно назвать теорией избытка жизни, дающей бесконечное богатство форм⁴⁷.

Политический аналитик Леонард Уильямс отмечает, что онтологическая дискуссия нехватки и избытка в области по-

⁴⁴ «I am a subject precisely because I cannot be an absolute consciousness, because something constitutively alien confronts me». In: Laclau E. *Subject of Politics, Politics of the Subject // Emancipation(s)*. London: Verso, 1996. P. 21.

⁴⁵ «Identity is constituted around a fundamental lack at the heart of the subject, and that identity is constituted through the identification with external objects, thus temporarily filling the lack». In: Laclau E. *Subject of Politics, Politics of the Subject*. P. 52.

⁴⁶ См.: Widder N. *What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual*.

⁴⁷ См.: Connolly W. *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*.

литики не имеет готового разрешения, и предлагает обратиться к материалу жизни для исследования того, живут люди переживанием нехватки или полнотой бытия⁴⁸. Такая практическая задача выходит за пределы политического горизонта и касается области мировоззрения. Она также соответствует интересам данной работы, состоящим в исследовании недостаточности в ее феноменальном и онтологическом измерениях и в погружении в реальность способов «бытия в нехватке» и ее преодоления, которыми живет человечество.

Экзистенциально-психологическая недостаточность является предметом изучения когнитивной, трансперсональной, феноменологической и экзистенциальной психологии. Этот тип недостаточности очерчивает пространство психологических проблем как следствие, главным образом, разрыва между психической обусловленностью и уровнем сознательного бытия. Отдельное внимание этому аспекту недостаточности будет уделено в анализе гештальт-терапии.

Онтологическая недостаточность, являющаяся главным объектом данного исследования, по-разному освещается в богословии, в религиозном и атеистическом экзистенциализме. Зачастую она характеризует человеческий способ существования в нехватке.

Разноплановость проявлений недостаточности побуждает искать ее онтологические основания, начав с изучения того, как они представлены в различных системах человеческого самопонимания: в религии, философии, антропологии, психологии.

§2. Религии: недостаточность человека в перспективе запредельного

Религиозное пространство человеческого существования выстраивается в перспективе Инобытия как источника и гаранта человеческой идентичности, в то же время являющегося абсолютной идентичностью и полнотой. Человеческая недостаточность определяется степенью приобщения к сфере

⁴⁸ См.: Connolly W. Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. P. 115.

Инобытия, и духовное развитие как религиозный путь призвано увеличивать степень при-частности человека Инобытию. Полное отпадение от Инобытия рассматривается в религии как духовная смерть, так как человек является владельцем бытия только по принципу «заимствования» его у Абсолюта. Недостаточность человека связана с частичностью его бытия и прерыванием связи с целым, которому человек принадлежит. Причина этого прерывания может быть описана в терминах невежества (буддизм) или греха (иудаизм, христианство), но во всех случаях имеет место потеря границы соприкосновения с Иным, потеря единства.

Цель духовных практик состоит в активизации этой границы, в силу чего вся человеческая жизнь должна быть в итоге направлена и открыта к Иному, обретая значимость только в его свете. Уместно упомянуть о концепции «размыкания» человека к Богу, которой С. Хоружий характеризует жизненный путь и философию Кьеркегора: «Для Кьеркегора истинное размыкание — это размыкание только навстречу Богу, которое означает “установление отношений с той силой, что полагает мою самость (дат. *Selv*)”»; и вследствие этого, “у кого нет Бога, у того нет и самости”»⁴⁹. Для Кьеркегора экзистенция есть существование конкретного человека перед неотвратимым выбором — быть в себе или быть открытым в вере к Богу. Размыкание — это бытие в абсолютной индивидуальной ответственности перед Богом. Хотя бытие человека едино, лично, конечно и имеет свою судьбу, Кьеркегор выстраивает субъективную, то есть, в его понимании, экзистенциальную, диалектику только как средство сохранения отношения личности к Богу и восполнение нехватки считает возможным в полной открытости ему.

Важным примером «разомкнутого» бытия является опыт христианских святых-отшельников, «святость» которых определяется их способностью «находиться в Боге». Святость выражается в осознанной жизни «по вере», которую защищает С. Кьеркегор, в противоположность вере, ни к чему не обязывающей, когда собственное Я не определяется принципами веры. Святой находится на таком уровне осознания причастности к Инобытию, что для него, по средневековому

⁴⁹ Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 78.

выражению, «нет закона», ибо этот божественный закон нельзя разделить с его существом.

Стратегия «размыкания» человека к Иному бытию, абсолютно человеку запределному, так или иначе присутствует во всех религиозных системах, однако в восточных и западных традициях есть различия как в понимании Иного, так и в путях приобщения к нему. Раскроем картину человеческой недостаточности в восточной и западной религиях: буддизме Тхеравады и христианстве, — имеющих сходство в аскезе как основном производящем принципе их практики и различие — в метафизических представлениях об Абсолюте, безличном в буддизме и персонифицированном в христианстве.

2.1. Буддизм: поиск необусловленного сознания

В буддизме направления випассаны считается, что всякая несамодостаточность человека, представление о его нецельности порождено лжеструктурой Я в смысле личности, индивидуальности как целостного образования.

Дхарма, центральное понятие в буддийской философии, — это единица психосоматической жизни, проявляющаяся в течение момента, элементарное состояние индивидуального психосоматического потока. Поскольку буддизм говорит об иллюзорности воспринимаемых объектов как целостностей, дхарма обозначает одновременно и воспринимающее, и воспринимаемое. Дхарма материи, например, означает не материю, отражающуюся в сознании, а одно из первичных, далее неразложимых, причинно обусловленных состояний бытия. Материя на уровне атомов присуще чувственное восприятие, а минимальная корпускула материи образована четырьмя великими элементами: земля, вода, ветер, огонь, — которые обладают способностями чувственного познания. Материя является субстанцией в том смысле, что в ней сущность тождественна своему признаку. Материя поэтому есть дхарма — «то, что может быть определено только через свой собственный признак^{*}. Таким образом, признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Дхарма

^{*} В ключе буддийского понимания дхарм Мамардашвили и Пятигорский трактуют и учения о великих первоэлементах в западной философии.

есть актуальность бытия, формы, признака»⁵⁰, это феномен, который сам себя показывает.

Сознание — это «непосредственное моментальное сознание каждого объекта»⁵¹, «схватывание» его в его актуальной данности. Сознание — совокупное обозначение группы дхарм (виджняна-скандха), которая позволяет воспринимать объект в его целостности. Сознание имеет шесть модальностей по следующим признакам: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное, ментальное. Как и любая дхарма, оно определяется через эти, свои собственные, признаки. Буддисты различали сознание и его наполнение — явления сознания — дхармы, позволяющие воспринимать специфические качества объектов, как приятные, так и неприятные.

Сознание разворачивается в пространстве психического опыта. Психика (психические способности, индрии) в буддизме — это не сознание. Сознание «собирает» психические процессы и, соответственно, определяется ими. Как сознание разворачивается в пространстве психического? Дхармы психического, проявляясь в каждый момент времени (один момент соответствует существованию одной дхармы), представляются непрерывным континуумом во времени, который называется *состоянием сознания*. Васубандху различает шестнадцать видов дхарм, которые являются объектами соответствующих состояний сознания⁵². В действительности же дхармы проявляются дискретно. Однако они влияют друг на друга, и подобная дхарма есть причина возникновения подобной. Так, например, зло порождает зло, зависть — зависть, любовь — любовь и т. д.

Поток дхарм, *сантана*, который человеком воспринимается как личность (то есть конкретный человек: Вася, Петя и т. д.), составляет несколько групп: материя, чувствительность,

⁵⁰ Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. URL: [http:// www.psylib.org.ua/books/erosrud/](http://www.psylib.org.ua/books/erosrud/) (дата обращения: 15.06.09).

⁵¹ Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. СПб.: Издательство «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006. С. 90.

⁵² См.: Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 82.

сознание и его явления, формирующие факторы, или санскары (дхармы, не связанные с сознанием). Сама личность как целостное образование нереальна. Путь трансцендирования означает для йогина обучение видеть отдельные обусловленные дхармы в своей сантане.

При этом сознание является не неким объективным, субстанциальным «вместилищем» дхарм, но *символом* для обозначения уровня, на котором синтезируются дхармы психического (психические процессы), которые, как говорит А. Пятигорский в «Символе и сознании», «на этом уровне уже не являются самими собой, так как на этом уровне они относятся к сознанию»⁵³. Таким образом, «обычное», или «различающее» сознание определяется группой скопления дхарм — виджняна-скандхой.

Е.А. Торчинов замечает, что особое внимание, уделяемое всей буддийской философией проблемам психики, сознания и механизм его функционирования, объясняется основной целью преобразования сознания — заменой различающего сознания — виджняны, базирующегося на субъект-объектной дихотомии, «недвойственным» — адвая — сознанием-гносисом — джняна⁵⁴. В буддийских практиках Тхеравады также подразумевается различие двух пониманий сознания. Торчинов отмечает, что онтологический статус имеет только второе, «недвойственное» сознание, видение реальности «как она есть». Это внесубъективное, «свободное от притока эгоцентрированных аффектов сознание потока собственной психосоматической жизни. Такой стандарт предполагал полное преобразование индивидуального, субъект-объектного сознания»⁵⁵. Утверждая и сущностный (поток дхарм), и экзистенциальный (пережитая истина — bhavana maуa ranna) уровень сознания, учение випассаны называет

⁵³ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 213 с. URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/simvol.html> (дата обращения: 15.09.09). С. 43.

⁵⁴ См.: Торчинов Е.А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: ГИД «Амфора», 2005. С. 110.

⁵⁵ Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия.

его бытием реальности «как она есть», что, однако, не свидетельствует об онтологическом реализме. Необусловленное сознание — это то, что наблюдает за всеми проявлениями реальности, но не имеет содержания, которое бы определялось ими. Поэтому чувственная реальность переживания редуцируется путем практики к этому безусловленному началу, поскольку именно первому типу сознания присуща онтологическая недостаточность.

Рассмотрим первый уровень сознания в буддийской доктрине. Поскольку сознание, «присваивая» весь организм в целом в качестве своей опоры, создает на базе этого самоотожествления эгоцентрированные представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентрации. Каждый момент существования человека пронизывает ложная вера в реальное существование Я как хозяина счастливого или несчастливого опыта. Причиной этого являются клеши (или аффекты) — дхармы, характеризующие индивидуальный поток психосоматической жизни. Пока клеши присутствуют в потоке дхарм сознания, оно не может быть свободно. Пребывая под воздействием клеш, сознание привязано к объектам чувственного мира, так как связывает с ними влечение. Если психоанализ открыл недостижимость объекта влечения в девятнадцатом веке, то в глубокой древности буддийских мыслителей уже осенила эта догадка. Захват объектов и включение их в сферу Я определяет действия аффектированного сознания. Обычное сознание — сплетение аффектов, концентрирующихся вокруг псевдосимвола Я, который их центрирует и только в них находит свое обоснование.

Подвижничество имеет целью разорвать связь между объектом и влечением, дабы освободить сознание от зависимости и от первого, и от второго. Но аффектированное сознание не стремится к самоизменению, поскольку страдает «недостаточностью, ущербностью представлений»⁵⁶. Оно представляет собой такой уровень синтеза, который «уводит прочь от благого и служит оковами, ибо не позволяет выйти за пределы сферы [собственного] существования»⁵⁷. То есть сознание ограничено, недостаточно представляет бытие.

⁵⁶ Васубандху. Абхидхармакоша. С. 12.

⁵⁷ Там же. С. 51.

Что касается аффектов другого индивида, «[то все это устраняется] вследствие устранения своего собственного аффекта, имеющего их в качестве объекта»⁵⁸. Такой процесс приписывания части своей реальности (своего Я) окружающей среде в психологии называется проекцией. В контексте буддийской феноменологии вся реальность есть результат нашего проецирования, или аффектации. Она представляет собой совокупность объектов этих аффектаций, тогда как первичны не объекты, а аффекты, то есть состояния, или дхармы, а наполнение иллюзорного Я случайно и произвольно.

Поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле сознание может быть названо атманом, предикатом которого в обычном словоупотреблении выступает местоимение Я («я есть»). Островская и Рудой говорят о двух модусах бытия сознания, поскольку трансформация сознания означает «переход» бытия из модуса причинно-зависимого и не вечного в модус абсолютного и вневременного⁵⁹. Причинно-зависимый уровень сознания в трактовке С.Н. Гоенки (последователя У Ба Кхина) не рассматривается как обладающий единым бытием (есть только бытие составляющих его дхарм, их целостность — иллюзия)⁶⁰. Этот уровень сознания условно можно назвать экзистенциально-феноменологическим. По словам Е.А. Торчинова, «феноменология» сознания в буддизме подчинена сотериологическим интенциям⁶¹. Важно, что подлинным бытием не обладает ни материя, ни психические феномены: «Метод развития этой мудрости состоит в наблюдении материи (*рупа*) и психики (*нама*), — двух единственных элементов, из которых состоит живое существо, — с тем чтобы узнать их в их истинной природе. Когда сосредоточение станет достаточно обостренным, будет отчетливо

⁵⁸ Васубандху. Абхидхармакоша. С.101.

⁵⁹ См.: Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Указ. соч.

⁶⁰ См.: Гоенка С.Н. Йога в свете Випассаны (Лекция в Академии йоги Кайвальядхам, Бомбей, 30 апреля 1990г). URL: <http://www.yogamagazine.ru/yoga-i-vipassana-vnutrennyaya-rabota/> (дата обращения: 15.06.09); см. также: Харт У. Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С.Н. Гоенка. М., 1987.

⁶¹ См.: Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 110.

заметно непрерывное возникновение и исчезновение материи и психики»⁶².

Таким образом, переход к безусловленному сознанию достигается трансформацией сознания обусловленного. Главным аргументом необходимости этой трансформации служит не абстрактный онтологический аргумент, а основная характеристика бытия, свойственная первому типу сознания — страдание. Первая Благодородная Истина гласит: бытие есть страдание. Страдание есть следствие невежества сознания, ищущего в преходящем существовании счастья, постоянного удовольствия. Клеши привязывают сознание к объектам, что делает его зависимым и подверженным страданию. Само по себе страдание, согласно буддизму, бессмысленно, поскольку оно есть следствие страстных привязанностей, неведения мира «как он есть». Поэтому избавление от страдания признается необходимой целью и с разумной, и с духовной точек зрения.

Ссылаясь на Махасатипаттхана сутту, Пахана-сутту, Дигханакха-сутту и др., С.Н. Гоенка находит четыре составляющих обусловленного сознания:

- 1) сознание (виньяна) — непосредственное восприятие, «схватывание» реальности;
- 2) распознавание (санья) — способность различения и соотнесения;
- 3) ощущения (ведана) — неизбежное следствие распознавания;
- 4) реагирование (санкхара), возникающее вследствие приятного или неприятного ощущения⁶³.

«Если возникает неведение, появляется реагирование; если возникает реагирование, появляется сознание»⁶⁴, — говорит Гоенка. Все четыре элемента обуславливают форму потока восприятия феноменов, которая характерна для человеческого существа. Однако цель различных классификаций сознания в буддизме заключается в том, чтобы донести до людей идею несубстанциальности сознания как целостности, иначе говоря, его отсутствия. Нет ни субстанции тела, ни субстан-

⁶² Саядо Махаси Медитация Сатипаттхана Випассана. URL: <http://www.dhamma.ru/lib/mahasi.htm> (дата обращения: 15.06.09).

⁶³ См.: Харт У. Искусство жизни... С. 20.

⁶⁴ Там же. С. 35.

ции души, ни субстанции сознания. Но есть уровень синтезирования психических процессов, порождающих представления о субстанциях. С помощью техники направленного внимания буддист последовательно разрывает связи между четырьмя уровнями обусловленного сознания и сводит сознание к наблюдающему началу, распознающему недостаточность (ущербность, неполноту) аффектированного представления о бытии.

Випассана (аналитическое созерцание) как основа буддийской йоги основана на последовательном осознании ощущений, чувств и ментальных процессов, которое позволяет совершить некоторую работу с чувственным материалом. Используя внимание как инструмент сосредоточения ума, медитирующий сосредотачивает его сначала на своем естественном дыхании, не пытаясь его изменить и лишь наблюдая за процессом. Когда ум становится достаточно «острым» и затихает внутренний диалог, внимание обращается к ощущениям в теле, мыслям и чувствам. Последовательное беспристрастное их наблюдение при перемещении внимания вырабатывает равностное отношение к ощущениям, приятным и неприятным, и позволяет разорвать взаимосвязь «ощущение — реагирование», разотождествив свое Я с обусловленными процессами в организме и сознании. «Випассана — это способность увидеть три характеристики в пяти агрегатах (материальное тело; ощущение; представление; действие или поступок; сознание) так, чтобы при этом оказалась отсечена всякая привязанность»⁶⁵. Влечение и отвращение должны быть поняты как основные состояния сознания, а ощущения — как их текст. Вследствие того, что йогин не дает себе в течение длительного времени реагировать на ощущение с влечением и отвращением, но продолжает беспристрастно наблюдать их, происходит слом звена конструкции сознания «ощущение — реагирование». В процессе практики направленного внимания ощущения теряют оценочный характер, перестают распознаваться как приятные и неприятные, но воспринимаются как поток вибраций. Так теряет силу конструкция «ощущение — распознавание».

Распознавание — тот уровень сознания, на котором происходит взаимодействие с символами. Страх, радость, лич-

⁶⁵ Кхантипалло Б. Спокойствие и прозрение. М.: Беловодье, 1994. С. 186.

ность, смерть, боль — это символы, в обычной структуре сознания соответствующие состоянию влечения или отвращения, а состояние связано с определенным набором ощущений. Йогин открывает, что наполнение ощущениями состояния сознания может быть разным. Боль — это только боль, а не ощущение боли (отсюда — возможность выдерживать высокую и низкую температуру и т. д.). Если для обычного сознания реальность — это результат бесперебойного действия структурной обусловленности сознания, для которого есть определенности типа «горячо», «холодно», «больно», «приятно», «отвратительно», то с течением практики реальность как объективная физическая данность должна перестать быть аргументом для подвижника. Сознание определяется как не-ощущения, не-мысли, не-чувства. Сознание последовательно разотождествляется со всеми чувственными феноменами. Здесь феномены не имеют отношения к истинной реальности «как она есть». Но последовательное рассмотрение феноменов сознания на уровне телесно-чувственной и философской рефлексии позволяет приблизиться к тому уровню сознания, который «состоит в непосредственном интуировании реальности, но эта реальность невыразима, несемiotична, неописываема и недвойственна, а следовательно, и невербализуема в языке»⁶⁶, то есть недоступна философии.

Оно никак не является со-знанием, не рождается в со-бытии, оно вообще не *есть*, а возникает (мерцает, *случается*, приоткрывается) в бесконечном отсылании к тому, чем оно не является. Любое возникающее состояние: блаженство, восторг, «единение» или видения — буддист осознает как возникающее вследствие поддерживающих его условий и продолжающееся при сохранении этих условий. Это положение применимо ко всему содержимому «пяти агрегатов» (органов чувств), которые составляют тотальность личности. Все переживаемое проверяется на предмет обусловленности. Если оно обусловлено, «тогда и оно так же уйдет; а потому нельзя желать его как конечной реальности, под любым из наименований: Бога, души, Я, Божественности, космического сознания и тому подобного»⁶⁷. Основной тезис буддизма гла-

⁶⁶ Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 110.

⁶⁷ Кхантипалло Б. Спокойствие и прозрение. С. 73.

сит: все меняется (аписса), все обусловлено. К тому, что меняется, не имеет смысла привязываться или испытывать отращение.

Инструмент направленного внимания деконструирует прежде всего реальность ощущений, которая трансформирует всю структуру сознания, делая прежние конструкции («ощущение — реагирование», например) недееспособными в новой ситуации постоянного внимания. Суть випассаны — редукция обусловленного сознания к точке сознания, его наблюдающей. Вследствие этого преодолевается недостаточность как на психическом уровне, выразимая в неудовлетворенности, так и на онтологическом уровне, как ограниченное видение реальности.

Когда происходит «пробуждение» сознания в силу опытного познания причинной обусловленности психики, достигается перегруппировка индрий (психических способностей) и создание «пучков» из чистых индрий (например, вера, энергия, невозмутимость и т. д.), и далее работа происходит с этими индриями. Васубандху отмечает, что есть два типа личности на пути видения Благородных Истин: следующие путем веры и следующие путем Дхармы⁶⁸ (здесь: мудрости, знания). Причем вера — это нравственная (психическая) способность — индрия⁶⁹. Васубандху говорит: «В действительности, есть две [сущности] — вера и нравственность»⁷⁰.

Освобождение сознания от аффектов (то есть связи «ощущение — реагирование») дает архату независимость от смерти. Разумеется, не для того, чтобы вечно продолжать чувственную жизнь, так как для архата она подобна болезни (так же и в католической традиции, смерть монаха считается праздником, освобождением).

Архат видит дхармы в потоке своего индивидуального существования, что свидетельствует о кардинальном изменении первого звена сознания — восприятия. С. Хоружий, анализируя воздействие на человека духовной практики, отмечает, что «ареной трансформации оказывается, прежде всего, сфера перцептивных модальностей, способностей восприятия человека. На высших ступенях духовных практик начи-

⁶⁸ См.: Васубандху. Абхидхармакоша. С. 407.

⁶⁹ Там же. С. 412.

⁷⁰ Там же. С. 416.

нает формироваться новая, метаантропологическая перцептивная модальность»⁷¹. Сама практика представляет собой «последовательность моментальных состояний, сменяющих друг друга, что и подразумевается под термином “путь”»⁷². Дхармы – и есть эти моментальные состояния, которые распознает наблюдающее сознание.

Вследствие практики освобождающееся сознание есть то, что постоянно возникает, появляется как новость и неожиданность, потому что в нем есть единство (одномоментное), но нет преемственности и длительности. Нет в нем и сущности как устойчивой определяющей характеристики, поэтому оно именуется «недвойственным», что означает его неограниченность условиями, отсутствие определяющих границ с реальностью. Такое сознание лишь условно носит само свое обозначение, поскольку по сути может быть любой произвольно взятой частью в потоке появления и исчезновения дхарм. Недвойственному сознанию не присуща недостаточность, так как любой недостаток существует лишь в пределах определенной ограниченной области. Преодоление недостаточности в буддизме напрямую связано с избавлением от ограничений человеческой природы, вернее, от заблуждений о ее онтологичности. Практика направлена на приобщение сознания к безличному Инобытию, растворяющему все границы недостаточности в недвойственности нирваны.

В отличие от буддизма, в христианстве трансцендентная реальность олицетворена тремя ипостасями Бога: Отцом, творящим все сущее; Сыном, через которого сущее приходит к Отцу; и Святым Духом, как пребывающим в сущем бытием. Если в буддизме онтологическая недостаточность репрезентирована человеческим неведением, то в христианстве она связана с первородным грехом – онтологической характеристикой, несущей смысл личной ответственности. Рассмотрим общие черты и различия буддийской и христианской интерпретации недостаточности.

⁷¹ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 22.09.09). С. 13.

⁷² Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. С. 286, 287.

2.2. Онтологическая недостаточность в антропологии апостола Павла

Острое осознание нехватки бытия лежит в основе идеи предызбранности к спасению апостола Павла, развитой А. Августином и Ж. Кальвином. Истоки этой идеи мы без труда находим в Книгах обоих Заветов. Рассказ об обмане Анании и его смерти [Деяния, 5:1-6] довольно ясно свидетельствует о том, что именно Бог наполнил сердце Анании «дурными намерениями, или, как в случае с Иудой, вошел в сердце Анании и руководил всеми его действиями»⁷³. В 6 гл. Евангелия от Иоанна Христос дважды повторяет: «Никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» [Ин, 6:44, 6:65]. Человек несамодостаточен. Но что есть человек?

Павлу чуждо общее понятие «человек». Он употребляет два разных термина для обозначения человека в отношении Бога и безотносительно к Богу. Возможность того, что человек как таковой, то есть самостоятельно существующий, как-то связан с Богом, лежит вне круга его представлений. Павел не говорит о Боге абстрактно, равно как и о человеке, теология и антропология в его учении сливаются⁷⁴.

Вне, безотносительно к Богу Павел видит плоть, тварь, или ничто: «человек есть ничто перед Богом», или: «чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» [1 Кор, 1:29]. Плоть, *σάρξ*, — это еще не человек (*in-dividuum*, неделимый, целостный). Плоть начинает свою историю со второй книги Бытия, где бездыханная *adama* (пахотная земля) становится «душою живою», то есть живым, дышащим существом. В Библии нет понятия бессмертия души: душа — это живое дыхание Бога. Человек как плоть полностью материален, но он живет, пока Бог дышит в него, и, как живой, он полностью привязан к Богу.

Человеческое ничто без Бога в иудаизме и христианстве мы видим в его статической онтологической данности, тогда

⁷³ Никонов К.И. Современная христианская антропология [опыт философского критического анализа]. М.: Изд-во Московского университета, 1983. С. 314.

⁷⁴ Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Антропология в Новом Завете. URL: http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya_v_novom_zavete-all.shtml (дата обращения: 22.20.09).

как возможность синтеза и восполнения целиком отдается Богу: «И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни <...> И страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» [Иер, 32:39-40].

Понятием «тварь» в христианстве выражается вторичность и производность человека. Творение — это не рождение, а акт хотения и воли. «В творении полагается и создается совершенно новая, внебожественная действительность, — разъясняет феномен сотворения человека Г. Флоровский. — Всякое преосуществление тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и переменение Бога в тварь»⁷⁵.

Плоть сама по себе не какое-то злое и плохое начало, но она относится только к наличной сфере и поэтому ограничена, в то время как неограниченно только тело Христово. Только в отношении к Богу человек является уюмб, «живым телом». В греческой культуре оно заменяет понятие «человек»; им же пользуется апостол Павел, но по-своему. Предопределение делит человечество на две части. Лишь избранные могут вступить в связь с Богом. уюмб — не природный феномен, а интенциональность человеческого бытия. уюмб понимается скорее как возможность осознания себя субъектом собственных действий, но для возможности обладать каким-либо отношением к Богу*. уюмб, как и *сб́рξ*, еще не есть человек, но интенциональность.

Человек имеет две возможности — быть единым с Божественной природой или отчуждаться от нее. С одной стороны, человек получает первичный опыт себя самого, испытывая свое тело, а с другой стороны, его собственная несвобода от чужих сил познается человеком в его телесной зависимости от них⁷⁶. уюмб — возможность заполнения либо живым дыханием Божьим, либо грехом — болезненным состоянием, страданием, характерным для мира в целом.

⁷⁵ Флоровский Г.В. Вера и культура / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева. СПб.: РХГИ, 2002. С. 283.

* Папа Иоанн Павел II высказался так: «Человек не имеет смысла иначе, как образ и подобие Бога. В противном случае у него нет смысла» (Цит. по: Никонов К.И. Современная христианская антропология. С. 27).

⁷⁶ См.: Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1, 2 / пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. С. 65.

Павел пишет, что, когда «дела тела» выходят из под контроля, уюмб становится «плотью». Таким образом, уюмб не следует рассматривать как субстанцию. Она становится тем, что она себе «присваивает» в своем поступке, являясь при этом отношением к Богу.

В качестве уюмб мы имеем не материальную и не какую-то другую субстанцию, которую можно сохранить. В этом смысле сам человек не может быть ни в чем уверен, но имеет возможность спасения как дар. «То, что человек есть уюмб, означает, что он имеет перед собой эти возможности <...> само по себе не есть хорошее или плохое. Но только потому, что человек есть уюмб, для него существует возможность быть хорошим или плохим, (то есть) обладать каким-либо отношением к Богу»⁷⁷. Человек не может овладеть собственным спасением как некоей субстанцией, и в этом смысле он сам себе, без Бога, не принадлежит.

В то же время быть чем-то вроде «свойства сознания» — не главное значение уюмб. Это «тело живое», и Павел видит спасение в восстановлении целостности, подлинности человека. Павел не проводит дуального различия между душой человека и его внешней оболочкой, тюрьмой, тогда как в греческом понимании уюмб οἴμα*. Тело может быть только целостным и неделимым (ую — «целый»; in-dividuum — «неделимый»). Дихотомия души и плоти, потеря человеком Божественного образа происходят вследствие грехопадения и потери целостности уюмб, которое остается лишь в своем первом значении — быть «образом Божиим»: возможностью иметь отношение к Богу и преодолеть недостаточность бытия.

Расколотовость тварного и Божественного начала сохраняется до Воскресения и устраняется Спасением, исцелением. Лишь после Воскресения достигается цельность уюмб в подлинном теле — Христовом. Христос призывает: «бодрствуйте» (Марк 13:37), пробуждайтесь в возвращении к преображенному, подлинному телу Христову. Христос является апостолам в преображенном теле, а не вне тела и не оставив и не сменив на другую свою телесную оболочку. Эллинам было непонятна проповедь Павла о воскресении, так как они ис-

⁷⁷ Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. С. 66.

* «Тело — гроб» (древнегреч).

ходили из дуализма души и тела и из посмертного избавления души. Павел же говорит о уюмб как о восстановленной целостности, которая включает в себя и плоть, но преображенную. Новое тело лишено каких бы то ни было дихотомий.

Недостаточность в религии трактуется как ущербность человеческого бытия, по какой-то причине подвергнутого искажению, ущемлению. Человек не является ни источником, ни самостоятельным «владельцем» бытия, ни его «автором». Исцеление недостаточного состояния начинается с открытия человеком своей несамодостаточности, своей абсолютной зависимости от не им заданной бытийной целостности.

Древнюю религиозную идею бытийной недостаточности человека воспроизводит философия экзистенциализма, но для нее недостаточность перестает быть онтологической «патологией», а устанавливается в качестве исходной нормы существования. Таким образом, нарушается идея божественного равновесия, из которого по некоторым причинам выходит и к которому по необходимости стремится расколотое человеческое существо. Экзистенциализм предлагает человеку свои перспективы.

§3. Экзистенциализм: проект самодостаточного человека

Развитие наук, будучи производным от человеческой деятельности, в то же время окружило, стеснило своего творца многочисленными данными о зависимости человека от причин и условий, порождаемых не только средой обитания, природой, физическими процессами, но и собственной психикой, культурой и обществом. Экзистенциализм мыслит человека «невозможным, нелепым» существом как раз потому, что система общественных отношений предписывает человеку быть кем-то и чем-то, то есть быть предметом, а не существованием. В этом контексте отказ от Бога, продуцированный рациональной парадигмой, имел побочным эффектом осознание безнадежности положения человека в мире, в смысле отсутствия абсолютной основы, могущей гарантировать его свободу. Тяжелая ситуация человеческого одиночества разрешилась в двадцатом столетии появлением экзис-

тенциализма, разрубившего гордые узел детерминированности и свободы аксиоматическим утверждением свободы как основания экзистенции. Несмотря на этот решительный шаг «в обход» принципа обусловленности, свобода эта была приобретена ценой обреченности на постоянное и тщетное восполнение нехватки бытия, которой был признан человек. Онтологическое устройство человека в философии экзистенциализма состоит в том, что оно есть «нехватка», «недостаточность», «недостача» (М. Хайдеггер).

3.1. «Еще-не»-достаточность присутствия в философии М. Хайдеггера

Человеческое сущее М. Хайдеггер охватывает термином *Dasein* – «вот-бытие», экзистенция или «присутствие» (в переводе В. Бибихина). Хайдеггер приписывает бытию человека нецелость и разомкнутость. Бытие человека есть всегда в том или этом способе быть. К онтологической структуре присутствия принадлежит бытийная понятливость. Присутствие само для себя разомкнуто, при этом оно само себе доступно и понятно в известном упрощении. Целостность присутствия, которая обнаруживает себя как бытие присутствия в мире, можно найти, анализируя тот способ, каким присутствие разомкнуто.

Экзистенциальным основофеноменом разомкнутости, основоустройством присутствия М. Хайдеггер считает заботу, в которой нецелость бытия присутствия себя обнаруживает упрощенным образом. Если для М. Шелера приоритетной была любовь как нереплексивное чувство, способствующее преодолению недостаточности через восстановление единства человека и космоса, то у Хайдеггера главным экзистенциалом выступает забота. Б. Марков считает, что «забота» Хайдеггера есть форма компенсации природной недостаточности человека, так как она есть прежде всего забота о доме, о месте своего существования (о культуре, этосе, технике)⁷⁸. Забота – это неосознанная форма компенсации недостаточности. Упрощенность обнаружения присутствием своей не-

⁷⁸ См.: Марков Б.В. Философская антропология XX столетия // История мировой философии. С. 481–482.

целости раскрывает эту нецелость лишь косвенно, в модусе озабочения миром, «подручными» вещами, а не собственным бытием присутствия.

Конец и целость — онтологические определенности присутствия, но они ему онтологически несоразмерны. Нецелость присутствия неустранима. Ее Хайдеггер обозначает как «еще-не» присутствия. Собственно термин «нехватка» Хайдеггер употребляет для обозначения нецелости наличной сферы: недостачи наличного, «недособранности» частей до целого. Такая нехватка проявляется в модусе озабочения присутствия как «обнаружение неподручного»⁷⁹ — того, чего «не хватает», что «не под рукой». Нехватка открывается во встрече с неподручным в двух ситуациях, которые можно охарактеризовать как недоступность и неприменимость.

Недоступность — нехватка как обнаружение неподручного, которое переводит подручное в модус навязчивости. Чем больше необходимость в недостающем, тем острее излишность доступного подручного, требующего заботы о нем. Нехватка выступает здесь в виде «недоступного и желанного».

Неприменимость — в этом случае нехватка может явиться как «неподручное, которое как раз *не* пропало и *не* неприменимо, а «путается под ногами» озабочения. В этом непропавшем неподручном обнаруживается нехватка сил, времени, желания, которые я «должен» на него направить. Оно с назойливостью заявляет о себе в своей наличности и зовет развязаться с ним⁸⁰.

Однако нехватки в повседневном смысле наличного недостаточно для того, чтобы раскрыть онтологическую основу присутствия. Нецелость присутствия нельзя понимать как такую нехватку: «То еще-не, какое присутствие всегда *есть*, противится своей интерпретации как недостачи»⁸¹. Нехватка вещей, удовлетворение потребностей повседневного существования, о которой говорит здесь М. Хайдеггер скорее скрывает от присутствия его природу как предельную заботу бытия о смерти. Недостаточность в философии Хайдеггера — это онтологическая характеристика нецелости присутствия. М. Хайдеггер отвергает трактовку нецелости как недостачи

⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. С. 94.

⁸⁰ Там же. С. 93–94.

⁸¹ Там же. С. 280.

чего-то наличного, что делало бы само присутствие подручным. С возмещением такой недостачи присутствие должно было бы закончиться, закрыться, однако оно всегда остается незавершенным, разомкнутым.

Хайдеггер говорит, что присутствию, пока оно есть, свойственна постоянная недостача, некое «еще-не», снятие которого снимает и само присутствие. Но это «еще-не» нельзя понимать как нехватку чего-то, что требуется добавить или вернуть. Присутствие, восполняющее свое «еще-не», не собирается, а, наоборот, кончает быть. Постоянная нехватка принадлежит к присутствию как его возможная смерть. Смерть понимается Хайдеггером как экзистенциальный феномен, перед лицом которого присутствие обнаруживает само себя. «Еще-не» есть выдвинутость присутствия в ничто. Этим «еще-не» присутствие «имеет быть», становится. При этом в становлении оно пытается обрести целость, то есть прийти к некоему окончанию, в пределе — к смерти. Бытие присутствия уже сразу содержит в себе свой конец, «еще-не» есть характер бытия присутствия как бытия к смерти. Ничто в бытии *Dasein* указывает на смерть как возможность больше-не-способности-присутствовать.

Так, возможная целость присутствия есть не его онтическая собранность, а бытие к смерти. Обыденное существование, то есть неподлинный модус бытия человека, скрывает от него смерть как его собственную неотторжимую перспективу. Поэтому присутствие большей частью пребывает в не-собственном бытии к смерти. Повседневность характеризуется погружением в будничные заботы и отодвигание смерти, отнесение ее к сфере случайности, самоутешение, отнесение от себя этой наиболее своей способности: «Люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти»⁸², — пишет Хайдеггер. Бегство от смерти есть обыденное бытие к смерти — падение. Собственное бытие к смерти должно раскрыть присутствию его целостность, и такую возможность раскрытия дает ужас.

Ужас уединяет присутствие от всего мира, не дает ему понимать себя из мира и отбрасывает к чистому бытию-в-мире⁸³. Ужас открывает присутствию ничто мира, в котором

⁸² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. С. 289.

⁸³ Там же. С. 168.

тонут все онтические возможности. Присутствие оказывается освобожденным для избрания и выбора самого себя вне озабоченности наличным. В ужасании нет ничего от внутримирного подручного — есть только ничто. Таким образом, присутствие находит свою целостность как бытие-в-мире конституируемой ничто. Мир не способен ничего больше предложить, как и соприсутствие других. Целость — это уединение присутствия в его наиболее своем бытии-в-мире, это выдвинутость присутствия в ничто.

Ничто мира, перед которым человек ужасается, есть не что-то онтическое, но отсутствие мира как онтической данности, и это напоминает, как уже фиксировали многие исследователи, понятие шуньи в буддизме: «Обнаруживаются точки соприкосновения позиций хайдеггеровской мысли с учением мадхьямиков о “пустоте”, о “ничто” <...> Шунья (“пустота”, “ничто”, “нулевость”) рассматривается мадхьямиками как условие возможности *всему быть* — дхармам сансары и дхармам нирваны. Если возможна шунья, возможно все — и сансара, и нирвана. Если шунья не возможна, ни что не возможно. Любое сущее возможно лишь в свете “ничто”»⁸⁴ [курсив автора. — *Е.З.*].

Здесь есть, однако, существенное отличие вследствие столкновения человека (здесь: присутствия) с ничто. Ужас перед ничто и падение присутствия в свои возможности одиночества совсем не похож на настроение вхождения в нирвану в буддизме, позволяющего «зарядиться» от ничто. Присутствие, по всей очевидности, «питается» лишь своим одиночеством. Ничто, противостоящее экзистенции как Иное бытие, приводит ее в ужас, когда она обнаруживает свою онтологическую границу с ним. Человек стремится избежать этой границы, утопив свое присутствие в бытии-среди-людей (*Das Man*), и теряется в этом несобственном существовании.

Феномен, который вновь показывает присутствию его способность быть собой, Хайдеггер называет зовом совести. Совесть размыкает присутствие, которое зовет в совести само себя. Размыкание открывает присутствию его онтологическую недостаточность как «еще-не»-определенность несмотря на все

⁸⁴ Бережной С.Б. Категории «бытие», «ничто», «истина» как предмет сравнительного анализа (Мартин Хайдеггер и буддийская онтология): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. С. 26.

существующие в бытии среди людей определенности: «Перед лицом феномена в роде совести онтологически-антропологическая недостаточность свободнопарящей рамки классифицированных психических способностей или личностных актов бросается в глаза»⁸⁵ — читаем в «Бытии и времени».

Услышать голос совести помогает тревога, сопутствующая заброшенности Dasein. Совесть, как и ужас, направляют Dasein к выбору подлинного или неподлинного бытия. Экзистенция и есть у Хайдеггера возможность собственного выбора между подлинным и неподлинным. Если подлинное означает признание своей недостаточности (своего «еще-не»), то неподлинное повергает ее в забвение. В подлинном столкновении с ничто присутствие открывается себе как недостаточное и невосполнимое. Dasein не растворяется в ничто, как в нирване, и не насыщается его энергиями, как в апофатических христианских и мусульманских учениях, — оно *отшатывается* от ничто в таком состоянии, в котором всякий диалог для него становится неуместен*. В этом изолированном одиночестве у присутствия нет источников преодоления недостаточности *позитивным* образом: ведь целостность присутствия есть результат его ничтожения. Присутствие не может восполнять недостаточность — оно может только подлинно быть в ней.

Тем не менее подлинное бытие, как считает исследователь Хайдеггера Мониа Брицци, есть радостное принятие Dasein своего ненадежного и опасного положения: «Тревога приводит Dasein в расположение, в котором оно слышит зов совести и понимает свою брошенность не как временность, но как радость. Dasein затем может снова искать спасения и комфорта в заманчивой неразличенной и продуманной обыденности, чтобы избежать своей обнаженной ненадежности. Dasein может также остаться в тревоге, понимая свою брошенность-к-смерти не как то, что нужно обойти <...> Тревога сталкивает Dasein с его неустойчивостью и побуждает его быть очарованно-захваченным этой встречей»⁸⁶.

⁸⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 309.

* Развернутую критику концепции Хайдеггера на предмет отсутствия в ней места диалогу дает М. Бубер в «Проблеме человека» (1947).

⁸⁶ «Anxiety puts Dasein in the mood to hear the call of conscience and to understand its thrownness not as fleeting but as fascination. Dasein may then

Эта предполагаемая «захваченность» и «очарованность» присутствия напоминает экзальтированное настроение свободы, охватывающее человека в отчаянной ситуации. Присутствие не выбирает иметь свою предельную возможность смерти — оно заброшено в нее, и ничто притягивает, как притягивает пропасть стоящего на ее краю. Человек, по Хайдеггеру, в определенных состояниях понимает, что его недостаточность непреодолима ни онтически, ни онтологически. Поэтому его подлинный путь пролегает по краю пропасти, но жизнь повседневная находится в стороне, в безопасности. К пропасти человека бросают вторгающиеся в повседневность сильные переживания, поэтому модус подлинного бытия в недостаточности, как правило, имеет случайный и непереводимый в практику характер. В философии Ж.-П. Сартра такая практика появляется в качестве утверждения недостаточности в действии.

3.2. Человек есть нехватка бытия (Ж.-П. Сартр)

«Человеческая реальность есть недостаток»⁸⁷, — говорит Ж.-П. Сартр. Недостаточность имеет трансцендентальный характер, она есть само сознание (оно же свобода). Сознание как ничто, отрицательность пусто и всегда испытывает неутолимую потребность быть полным, целым. Но это всего лишь, по словам Ж.-П. Сартра, «тщетная страсть»⁸⁸. Ж.-П. Сартр, различая «бытие-в-себе» (бытие феномена) и «бытие-для-себя» (бытие дорефлексивного *cogito*), придает сознанию интенцию «сделать себя», вследствие чего бытие конституируется как индивидуальный проект. Сознание как непрочное бытие постоянно оказывается отсылкой к себе,

again seek repair and comfort in the tempting ordinary undifferentiatedness of everyday circumspective concern in order to evade its naked uncanniness. Or it may stay with its anxiety, understand its own thrownness-into-death as something not to be outstripped... Anxiety brings Dasein to face up its uncanniness and be fascinated by it». In: Brizzi M. Heidegger and Joy // *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*. July, 2005. Vol. 16. Issue 2. P. 358.

⁸⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 119.

⁸⁸ Там же. С. 616.

которым оно должно быть: «Эта непрочность не отсылает, впрочем, к другому бытию, она является лишь постоянной отсылкой от себя к себе, от отражения к отражающему, от отражающего к отражению»⁸⁹.

Сознание как «бытие-для-себя» есть «разжатие бытия»⁹⁰, в отличие от «бытия-в-себе» как целостной полноты. Причина нехватки в том, что «для-себя» не совпадает с самим собой, но находится в отношении себя в присутствии: «Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя»⁹¹. Присутствие разрушает совпадение, предполагая отделение.

Ничто как единственная возможность (свобода) бытия приходит к бытию через само *бытие как человеческую реальность*. Ничто нельзя найти, оно всегда уже находится в другом месте. Человек — единственная основа ничто, поэтому его со-знание — неизбежное отражение самого себя, отсылка к самому себе. В человеке бытие осуществляет свою собственную свободу.

Человеческая реальность есть тройственное бытие: существующее, недостающее и недостаток⁹². Существующее — это непосредственность желания. Недостающее — это то, чем я не являюсь, — некая целостность. Существующее и недостающее постигаются в единстве онтологической целостности. Человеческая реальность никогда не может достичь этой целостности, она является поэтому «несчастливым сознанием по природе, без возможности выхода из состояния несчастья»⁹³. Как переживает свой недостаток «для-себя»?

«Для-себя» познает себя как недостаток через событие своей «брошенности в мир»⁹⁴. У Декарта это познание осуществляется в сомнении. Cogito познает себя как бытие несовершенное через то, что оно сомневается. Но оно убеждается в самом себе только благодаря идее совершенного, которым cogito не является. Этот разрыв внутри cogito есть недостаток бытия, или недостаток совершенного бытия. Ж.-П. Сартр, ана-

⁸⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 111.

⁹⁰ Там же. С. 107.

⁹¹ Там же. С. 110.

⁹² Там же. С. 120.

⁹³ Там же. С. 123.

⁹⁴ Там же. С. 112.

лизируя Декарта, делает вывод о том, что восприятие бытия в качестве недостатка бытия есть понимание *cogito* самого себя. У М. Хайдеггера самопонимание *Dasein* выражается тревогой, зовом совести.

Событие своего собственного бытия, экзистенция, поэтому всегда тревожна, ущербна. Можно сказать, что недостаточность — это способ бытия «для-себя». Сартр пишет: «Как моя ничтожимая свобода постигает себя через тревогу, “для-себя” сознает свою фактичность: оно чувствует свою полную беспричинность, оно постигает себя в качестве *ничто*, как *излишнее* (*de trop*)»⁹⁵.

Ж.-П. Сартр рассуждал, что недостаточность бытия оборачивается его излишностью, переживается как *моя излишность*, или случайность. Я познаю свою случайность в излишности моей недостаточности, так как не могу найти для недостаточности ни природных оснований, ни оправданий. Я («для-себя») обнаруживаю себя как прореха в бытии, вечно ищущая последнего решения, которого никогда не хватает. Обнаруживая себя всякий раз как абсолютное событие, «для-себя» старается устранить его случайность, найти для события надежное основание в целостности, но эта попытка всегда недостаточна, так как она заканчивается ничтожением целостности («бытия-в-себе»). «Для-себя» всегда поэтому остается недостаточным (случайным) по отношению к «бытию-в-себе», и «его случайность “в-себе” недосыгаема»⁹⁶. Само «для-себя» тоже не может стать основанием своего бытия, так как для этого ему надо существовать на расстоянии от самого себя.

Анализируя восполнение нехватки «для-себя» через поиск оснований в целостности, скажем, что для Ж.-П. Сартра поиск оснований — это сфера возможностей. Однако нет гарантий того, что какая-либо возможность действительно принадлежит бытию, говорит Ж.-П. Сартр, или, в гегелевском смысле, что она является *истиной* — искомой целостностью, которая «достигает полноты лишь в единстве тождества с разностью. Если «разность», в сопоставлении с Ж.-П. Сартром, — это мир «для-себя», стремящийся к целостности (тождеству), то эта целостность дана ему только как возможность,

⁹⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 116.

⁹⁶ Там же. С. 117.

или, в гегелевском определении, феномен: «видимость — “феномен” <...> это такая непосредственность, которая не есть нечто или вещь, вообще не есть такое безразличное бытие, которое существовало бы вне своей определенности и соотношения с субъектом»⁹⁷. В феноменах отражает себя сущность (истина), которая непосредственно не дана.

По мысли Сартра, человек должен утверждаться в своем случайном бытии так, чтобы делать его ненадежность своей единственной основой. Ведь экзистенция для Сартра — это такая форма сознания, которая создается в действии, в свободном творчестве⁹⁸. Положение человека в философии Сартра — это не обнаружение данной ситуации, но *решимость* обнаруживать себя именно так: «Действительно, у нас нет основы. Мы не смотрим в будущее. Это была позиция. Это была поза гордыни. Это было сознание, способное выжить в бесформенном пространстве. Но это лишило экзистенциализм более интересных возможностей»⁹⁹. Возможности, о которых говорит американский писатель Норман Мейлер, описывая в интервью свое отношение к концепции Сартра, раскрываются перед сознанием в выборе путей к целостности. Зафиксируем следующие черты онтологической нехватки в философии Ж.-П. Сартра:

- 1) заброшенность;
- 2) стремление к целостности. Человек всегда хочет овладеть бытием, так как сам не обладает целостностью, заполнить им свою зияющую пустоту, свое «ничто»;
- 3) само-основность и ответственность, при условии того, что любая основа — лишь возможность бытия. Поэтому полагание возможности возвращает «для-себя» к самому себе.

Трансцендирование «для-себя» собственных границ в поиске целостности есть всегда рефлексия самого себя, отблесками которой являются возможности. «Для-себя» всегда по-

⁹⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 430.

⁹⁸ См.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. М.: Логос, 2002. С. 499—500.

⁹⁹ «Indeed, we have no footing. We do not look to a Hereafter. It was an attitude; it was a proud stance; it was equal to living with one's mind in formless space, but it deprived existentialism of more interesting explorations». In: Shatz A. Norman Mailer on Sartre's God Problem // Nation. 6/6/2005. Vol. 280. Issue 22. P. 31.

мнит о том, что это *его* возможности, которые ничтожат «в-себе», превращая целостность в иллюзию. Представляется, что такой подход пессимистически замыкает трансцендирование в границах сознания, делая иллюзией также и трансценденцию — надбиологическую, надсоциальную, духовную основу бытия, путь к которой, как считает К. Ясперс, лежит через философскую веру.

Человек Сартра осознает себя как фундаментальную нехватку и одновременно понимает себя как отдельное, самостоятельное присутствие в мире. Сартр говорит: «Человеческая реальность — не нечто существующее изначально с тем, чтобы впоследствии испытать нехватку чего-либо; эта реальность существует изначально как нехватка и одновременно в синтетической связи с тем, чего ей не хватает. Таким образом, нехватка — это событие, порождающее человеческое присутствие в мире. С этим событием человеческая реальность схватывает себя как недостаточное бытие <...> человеческая реальность — вечное движение к совпадению с собой, которое никогда не удаётся»¹⁰⁰.

Проблема состоит в том, что, как только он рефлексировать вновь обретенную тождественность и целостность, он тут же вынужден себя в этой рефлексии с ней разотождествить, снова попадая на тропу нехватки. В идеале, по Сартру, человеку хотелось бы двух вещей одновременно: безопасную, целостную и устойчивую личность как завершение исполнения желаний и вечного поиска себя (бытие-в-себе) и свободу и дистанцированность самосознания от своего проекта, возможность выбирать себя и свои цели (бытие-для-себя). Таким было бы совпадение сознания и бытия.

Это идеальное совпадение, единство, цельность — не только фактическая невозможность, но и теоретическое противоречие. Человек нуждается в Тотальном, чтобы стать единым

¹⁰⁰ «Human reality is not something which exists first in order afterwards to lack this or that; it exists first as lack and in immediate, synthetic connection with what it lacks. Thus the pure event by which human reality rises as a presence in the world is apprehended by itself as its own lack. In its coming into existence human reality grasps itself as an incomplete being... Human reality is a perpetual surpassing toward a coincidence with itself which is never given». In: Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*; translated by Hazel E. Barnes. Introduction by Mary Warnock. With a new preface by Richard Eyre. London and New York, 2003. P. 113.

самому. Но человек Сартра хочет понимать Тотальное только как внутреннюю желанную реальность самого себя, как трансценденцию, которую ему хотелось бы «поглотить», вместить, а не как трансценденцию, которой он мог бы быть поглощен. Человек понимает невозможность стать этой трансценденцией через свои действия и обречен быть «несчастливым сознанием» («*conscience malheureuse*», «an unhappy consciousness»).

Парадоксально, но это сознание, эту человеческую судьбу Сартр призывает не рассматривать как несчастное. Это объясняется тем, что человек Сартра сам выбирает свою позицию. «Для-себя», обреченное на вечную борьбу со своей недостаточностью, тем не менее, всегда за нее ответственно: «Чтобы бытие являлось недостатком, нужно, чтобы оно создавало в себе свой собственный недостаток»¹⁰¹. Главный выбор человека Сартра я вижу совершаемым в отношении Бога. Бог, совершенная Тотальность, есть только желанная реализация человеческой экзистенции и, будучи таковым, сам становится «тщетной страстью» по отношению к человеку и его нехватке, бессильный ее восполнить. Не Бог у Сартра порождает человека, а человек немислимым для себя образом открывает в себе рожденного Бога, с которым не может совпасть и всю жизнь превращает в иллюстрацию знаменитого символа змеи, пытающейся себя проглотить. Сартр призывает продолжать добиваться своего идеала в практической жизни действиями, даже если философская рефлексия показывает его невозможность. Мы встречаем в человеке Сартра не только теоретический, но и экзистенциальный раскол. Сартр, считавший иррациональный способ жизни как преодоления нехватки единственно возможным, счел идею Бога как нивелирующего раскол начала, видимо, *слишком* иррациональной.

В статье Стивена Уэнга «Человеческая неполнота, счастье и жажда Бога в “Бытии и ничто” Сартра» рассматривается возможность иного разрешения сартровских противоречий в том случае, если бы в философии Сартра присутствовал Бог, как его понимал Фома Аквинский. Стивен Уэнг пишет: у Сартра «“Бог” представляет собой идеальный синтез бытия и сознания, который остается противоречащей самой себе целью <...> В системе Аквинского Бог – не просто

¹⁰¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 119.

идеальная цель человеческих чаяний, он — реальная возможность полной завершенности, полноты, которая должна существовать как практическая возможность, даже если мы думаем, что она не может быть реализована в ограничениях временной человеческой жизни, и мы это понимаем»¹⁰². Такой Бог переворачивает установки сартровского человека, но он невозможен в системе Сартра, и отсылка к нему лишь показывает, что положение человека у Сартра есть свободное, то есть выбранное быть именно таким, но *не единственно возможное* для человека вообще. Человек Сартра, на мой взгляд, не рассматривает себя как существо трагическое, но как такое, главной установкой которого является абсурдная *самодостаточность*, подтверждаемая ее отсутствием, — *ничто*.

Важный вывод, который можно сделать из недостаточной концепции человека Сартра, состоит в том, что преодоление нехватки невозможно, если человек полагается только на себя самого. Животное, движимое инстинктами, бессознательно рассчитывает на себя и добивается временного преодоления недостаточности в периоды приятных переживаний от удовлетворенной потребности. Человек же, описанный Сартром, в рефлексии дан себе как целостный недостаточный проект, и рефлексия немедленно лишает его даже временной полноты. Однако это лишь доказывает, что рефлексия может иметь разные основания: самореализацию изолированного индивида или вплетение жизни индивида в «подлинную ткань бытия, которая захватывает и его личные силы»¹⁰³.

Если Бог не является для Сартра желанным Другим, насыщающим нехватку, то какова роль другого человека? Может ли он быть источником преодоления недостаточности? В философии Сартра граница контакта с Иным по отноше-

¹⁰² «“God” represents an ideal synthesis of being and consciousness which remains a self-contradictory goal... In Aquinas’s scheme, God is not just the ideal goal of human longing, he is the real possibility of ultimate completion, which must exist as a practical possibility, even if we think that this possibility cannot be realised within the limitations of temporal human life as we now understand it». In: Wang S. Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre’s *Being and Nothingness* // Sartre Studies International. 2006. Vol. 12. Issue 1. P. 1.

¹⁰³ Ильин И.А. О воспитании в грядущей России II // Ильин И.А. Соч. в 10 т. Т 2. Кн. 2. М.: Русская книга, 1993. С. 47.

нию к человеку, в том числе и с другим человеком, оказывается конституирующей в том смысле, что она ограничивает свободу «для-себя». С. Голенков, исследуя тему Другого в системе Сартра, пишет: «Феноменология Сартра – это не феноменология *сogito*, доказывающего существование Другого. Этим он дистанцируется от Гуссерля. Феноменология Другого Сартра своим исходным пунктом имеет факт существования меня и Другого»¹⁰⁴. Сартр рассматривает Другого как не-Я, как то, что не является мной. Другой – область *иная* по отношению к Я: «Это отчужденное и отрицаемое Я является одновременно моей связью с другим и символом нашего абсолютного разделения»¹⁰⁵. Как постоянный факт моей реальности, Другой ограничивает мою свободу своим присутствием, своей свободой. Сущность свободы, о которой говорит Сартр, состоит в том, что эта свобода Другого не зависит от меня и не открывается мною, равно как и моя свобода – Другим. Эта неоткрываемость бытия Другого есть для Сартра трансценденция Другого, благодаря которой я обнаруживаю свою трансценденцию. Каждый оказывается перед лицом Другого замкнутым в своей имманентной трансценденции, и граница с Другим как с Иной трансценденцией не может быть актуализована таким образом, чтобы восполнить мою нехватку. Моя онтологическая нехватка остается делом моей изолированной субъективности, для которой все Иное (не-Я) носит характер угрозы моей свободе. Поэтому в философии Сартра не играет значительной роли такой восполняющий источник, как любовь, которую Сартр трактует в духе психологического механизма проекции, как производную самообмана.

Профессор Ельского университета Карстен Харрис анализирует проект человеческой свободы в философии Сартра в статье «Сартр и дух мести»¹⁰⁶. Некоторые линии философского анализа Харриса притягательны своим ясным отношением к ситуации онтологической недостаточности. Согласно

¹⁰⁴ Голенков С.И. Феноменология Другого Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 2.

¹⁰⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 307.

¹⁰⁶ См.: Harries K. Sartre and the Spirit of Revenge // Sartre Studies International. 2004. Vol. 10. Issue 1. P. 25–38.

Сартру, констатирует Харрис, человеческое существование стремится потерять себя как человека, чтобы стать Богом. Признание тщетности этой попытки, осознание возможности потери себя усиливает притягательность контр-идеала по отношению к Богу, искушающего оставить свои попытки и мечты об автономии, о создании прочного фундамента, на котором можно было бы устоять, и укрытия, которое бы защищало. Контр-идеал призывает к потере себя как человека, но не для того, чтобы стать Богом, а для того, чтобы соскользнуть вновь в хаос жизни, из которой мы появились.

Свобода, описываемая Сартром, требует, чтобы мы отказались и от первого, и от второго пути¹⁰⁷, от того, что Сартр назвал фундаментальным проектом. Этот проект становления Богом есть феномен возведенной до немислимых пределов потребности в защите, в безопасности, и он, в свою очередь, предполагает в качестве своего исходного условия неспособность принять себя как ранимое и смертное существо. Со смертью Бога потребность в защите становится невыполнимой.

Мне близок ход мысли Харриса. Оставить проект стать Богом можно в том случае, если мы противопоставим сартровской подлинности признание того, что мы подлинно становимся собой не тогда, когда создаем, а когда открываем значение мира, и это происходит, когда мы узнаем, что есть Иное по отношению к нам. В противном случае отказ от фундаментального проекта стать Богом будет означать только «тщетную страсть» и потерю себя.

В философии Сартра, говорит Харрис, мы сталкиваемся с «духом мести» человека по отношению к самому себе за то, что он не может стать Богом. Именно этот дух и заставляет следовать тщетной страсти самовосполнения — страсти, которую традиция называет гордыней. Гордыня не позволяет открыться зову Иного. Но здесь, в этой точке стремления к полноте, которой человек не может достичь в осуществлении своего проекта, у него есть две возможности. Первая — та, которую предоставляет Сартр, предлагая опору на ничто и строя на этом свободу самопроектирования и ответственность. И вторая — преодоление духа мести в признании своей конститутивной нехватки и прощения себя за нее. Только

¹⁰⁷ Первый путь, как мне кажется, олицетворяет христианская философия, второй — философия постструктурализма.

это прощение поможет быть открытым Иному, быть способным к ответу и быть ответственным. «В онтологии “Бытия и ничто”, — завершает свою статью Харрис, — как мне кажется, нет места для такой ответственности. Вот почему в последние два десятилетия я не уделял много времени Сартру»¹⁰⁸.

Философия Сартра предлагает проект фундаментальной *самодостаточности* человека с его опорой на себя как на «зияние бытия», и этот проект есть один из «легализующих» нехватку. Для того чтобы стать, по Сартру, свободным, человек должен отказаться от стремления стать Богом, но взамен этой потребности он оказывается не смиренно в своем ничтожестве открытым Богу, а изолированным в шатком равновесии самопроектирования, в опоре на свою же нехватку. Однако, как выразился Н. Мейлер, «Сартру было комфортно в его атеизме даже при том, что у него не было фундамента, на который бы опирались “ноги” его философии»¹⁰⁹.

Человек Сартра, задуманный как свободный и независимый проект, воспринимается как фигура трагическая. Этот человек вызывает жалость, ибо он тшится быть свободным, но при этом слишком обременен непосильной задачей принимать свою нехватку за свою основу. По мысли Б. Маркова, заброшенность является не исходным условием человеческого существования, а следствием определенной сознательной установки: «Свобода самопроектирования ограничена наличным бытием, и поэтому человеческое существование сопровождается чувством заброшенности»¹¹⁰.

Философия Сартра ярка, но темна и трагична, и она наводит на мысль о пресловутой биологической обусловленности философских идей. Станислав Гроф в работе «Холотропное сознание» (М., 1996) предложил одно из психологических объяснений позиции Сартра исходя из негативного опыта

¹⁰⁸ «The ontology of *Being and Nothingness*, it seemed to me, has no room for such responsibility. That explains why in the past two decades or so I have not given very much time to Sartre». In: Harries K. Sartre and the Spirit of Revenge. P. 38. [Курсив автора. — Е.3.]

¹⁰⁹ «Sartre, however, was comfortable as an atheist even if he had no fundament on which to plant his philosophical feet». In: Shatz A. Norman Mailer on Sartre's God Problem. P. 30.

¹¹⁰ См., например: Золотухина-Аболина Е.В. Сартр: трагический образ человека // Человек. № 5. М., 2007. С. 85.

прохождения Сартром второй перинатальной матрицы, что выразилось в характере его творчества («Выхода нет!»). В связи с этим Гроф нередко цитируем в последнее время¹¹¹.

Философия Хайдеггера и Сартра переосмысляет недостаточность человека во внерелигиозном ключе. Человеческое бытие имеет характер недоопределенности, нецелости, которая открывается в состояниях подлинности (Хайдеггер) и компенсируется утверждением человека в действии (Сартр). Когда человеческая сущность узнает себя как онтологический недостаток, она ощущает также и нудительность его преодоления, без заданных для этого средств и гарантий. И в этом случае у человека нет иного выхода, чем «возвыситься посредством свободы»¹¹².

Основной известный «симптом» недостаточности в экзистенциализме – заброшенность. Своей задачей экзистенциализм не видит и своей философией не проясняет ни следствия «нехватки» (Ж.-П. Сартр), ни того, что может человек делать с таким «диагнозом». Если устрашающие пассажи А. Камю о безвыходности абсурда несколько оправдываются их эмоциональным напором, а не философской силой, то и менее страстная философия Ж.-П. Сартра оставляет так же мало надежды для заброшенного существа. Точнее, вопросы о надежде, спасении будто вообще неуместны.

Поскольку сущность человека есть свобода, выражаемая в действии, он выходит во внешний мир «как самодостаточная сущность вместе со своей самостью»¹¹³. Самость есть человеческий проект того, каким он хочет быть, и его самодостаточность выражается в том, что человек *сам знает*, каким он хочет быть, то есть проект уже состоялся. Внутреннюю нехватку от несоответствия этому проекту он пытается решить при помощи среды, испытывая конфликт между желаемым и действительным (фрустрацию).

Философия Хайдеггера и Сартра обозначила смену приоритетов в отношении целей и задач деятельности человека, ориентируя ее на мир окружающих явлений, то есть опосре-

¹¹¹ Ясперс К. Философская вера. С. 452.

¹¹² Черногорцева Г. В. Сущность человека в философии экзистенциализма (По работам М. Хайдеггера и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. С. 17.

¹¹³ Там же. С. 17.

дованную человеком среду, а не на Бога. Завершением процесса секуляризации отношений человека с миром становится отрицание трансцендентного (А. Камю) либо его «свертывание» внутрь человека, редуцирование трансцендентного к человеческому имманентному. Отношения с трансценденцией заменяются отношением человека с самим собой. Граница проводится не между Я и абсолютным не-Я, Другим, а между Я и моим же творением — alter ego.

Контакт с миром не насыщает человека, поскольку сам мир мыслится как человеческая проекция и поэтому не может быть Иным: «Сам мир имеет смысл и значение лишь в контексте жизнедеятельности человека как связующего центра в решении любых вопросов развития как собственной жизни, так и общества в целом»¹¹⁴. В безуспешных попытках преодолеть недостаточность, которая мыслится как неизбежная, человек получает самодостаточность, образец которой представляет установка Сизифа Камю на вечный бунт и отказ от невысказанной трансценденции.

Утверждение свободы человека в экзистенциальной философии (Хайдеггера, Сартра, Камю) следует расценивать как проект самодостаточного человека. Самодостаточность как результат разрыва с трансцендентным не может, однако, реализоваться полностью, но разрушается новой нехваткой, и именно в этом смысле человек Сартра есть тщетный проект, отождествивший свою нехватку со своей независимостью и свободой.

Я вижу кардинальное отличие недостаточности в рассмотренных выше религиозных традициях и в экзистенциальной философии с атеистической тенденцией. Если человек Хайдеггера обнаруживает нехватку бытия, когда понимает свое отношение с целым бытия и открывает свою смертность, то человек религии в случае понимания и соотнесения себя с целым эту нехватку *частично* преодолевает, вступая на восходящий путь духовного роста и полностью — в слиянии с Абсолютом — достигая предела смерти (например, идея тождества атмана и Брахмана в индуизме).

Экзистенциализм показывает моменты преодолевания недостаточности, не могущие превратиться в континуум или в поступательный процесс. Подлинное человеческое существова-

¹¹⁴ Ясперс К. Философская вера. С. 434.

ние открывается в надломе, срыве, распаде положительных определенностей. Бытие как целое оказывается не более чем простым «есть», ничего не добавляющим человеку. В кратких моментах подлинного бытия нет восхождения, нет перспективы преодоления нехватки — есть только порыв. Повседневность — враг этого порыва, «мутное» *das Man*, поглощающее человека неподлинностью. Ей *противопоставляется* подлинность, целиком зависящая от человека, который находит себя в ней одиноким и недостаточным. Выход из одиночества намечает К. Ясперс.

3.3. Недостаточность как несоразмерность в философии К. Ясперса

Карл Ясперс, философ и психиатр, соединяет в своем подходе к онтологии человека экзистенциалистскую ситуацию недостаточности и религиозный выход из нее. Согласно Ясперсу, человек живет из истоков трансценденции — единого бытия, объемлющего и экзистенцию, и окружающий мир. К. Ясперс видит в бытии три плана:

1. Предметное, или «бытие-в-мире».
2. Экзистенция — необъективируемая человеческая самость.
3. Трансценденция как «объемлющее» — непостижимый предел всякого бытия и мышления.

Для Ясперса трансценденция не только обозначает возможность проявления экзистенции и выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Трансценденция суть нечто, лежащее за краем существования и мира и придающее им ценность и смысл. Трансценденция Ясперса — это Бог, и о нем допустимо знать лишь то, что он есть: «Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом»¹¹⁵.

Мышление перед лицом предметного бытия выступает как «ориентация в мире», перед лицом экзистенции — как «высветление экзистенции», и перед лицом трансценденции — как метафизика, выражающая свой невыразимый предмет через «шифры», разгадывая которые экзистенция наполняется смыслом и обновляет свою связь с трансценденцией, без которой она ничего не значит.

¹¹⁵ Ясперс К. Философская вера. С. 426–427.

Ясперс говорит о неудовлетворенности, «которую ощущает человек, ибо в нем постоянно присутствует ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру»¹¹⁶. Неудовлетворенность сопровождается осознание экзистенцией себя в соотношении с трансценденцией и свидетельствует об онтологической нехватке. Последняя, согласно философии К. Ясперса, есть *несоразмерность*, с одной стороны, трансцендентному источнику в его непостижимой целостности и, с другой, своему наличному бытию в его ограниченности. Специфичность бытия экзистенции, его соразмерность ни целостности, ни конечности, делает человека в этом мире излишним в своем бытии.

Излишность выражается в бытии экзистенции как неудовлетворенность, но самая эта неудовлетворенность должна быть прочитана как свидетельство того, что человек живет из истоков трансценденции. Через осознание своей соразмерности человек приходит к вере, которая есть «сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией»¹¹⁷. Таким образом, философ трактует недостаточность весьма позитивно и перспективно: «В качестве экзистенции я существую, зная, что подарен себе трансценденцией. Я не существую посредством самого себя в моем решении, но бытие-посредством-меня есть подаренное мне в моей свободе. Я могу отсутствовать для себя, и никакая воля не подарит меня мне самому»¹¹⁸.

Можно отметить объективную и субъективную стороны нехватки, как она переживается экзистенцией. Объективной представляется неудовлетворенность, соразмерность, субъективной же — вера как мой ответ трансценденции, мое бытие в преодолении одиночества. Только когда я заявляю трансценденции веру в ответ на свою вторичность, я осознаю «трансценденцию в ее действительности» и делаю шаг к единому. Соразмерность моя этим, разумеется, не устраняется, за исключением редких моментов откровения и наивысшего счастья, поэтому чертой пробудившегося человека является страх. Это страх того, что, как говорит Ясперс в статье про самоубийство, трансценденция часто остается «несообщаемой».

¹¹⁶ Ясперс К. Философская вера. С. 433.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 425.

Жития святых полны переживаний богооставленности и отчаяния, поскольку общий фон жизненной «омраченности» лишь изредка прерывается сообщением с трансцендентным. Даже вера как доверие и сила души не в силах обеспечить это сообщение в силу имманентной несоразмерности человека трансценденции, но она может все время преодолевать страх. Подобный путь преодоления недостаточности нам известен из новозаветного понимания веры как доверия. Ясперс, ссылаясь на религиозную веру, не заменяет ее, а осмысляет через философскую.

В трактовке К. Ясперса «несоразмерность», перекликающаяся с «излишностью» «для-себя» Ж.-П. Сартра, позволяет яснее представить черты нехватки в структуре бытия человека. Под *трансценденцией*, опираясь на взгляд Ясперса, мы будем понимать превосходящую человеческое представление целостность, объемлющую мир и человека: «Это бытие, которое есть и без того, чтобы мы были»¹¹⁹. Целостность задается не самим человеком, а *трансцендентной* реальностью. Трансцендентное имеет двоякую природу: оно есть непостижимое Инобытие, запредельное миру, Дух*, и одновременно целостность, вмещающая этот мир, — трансценденция. Мы встречаем олицетворенное Инобытие в христианстве и безличное Инобытие в буддизме. Ясперсовская логика восполняющего экзистенцию начала поможет раскрыть идею о том, каким образом, будучи противопоставленным трансценденции, сознание преодолевает недостаточность.

По Ясперсу, человек негативно переживает свою несоразмерность трансценденции, когда рассчитывает преодолеть ее собственными силами. Ясперс резко критикует установку человеческой автономности, одиночества, самоосновности, и из «диагноза» человеческой нехватки и заброшенности делает совсем иные выводы, нежели Хайдеггер или Сартр. Смысл человеческого существования вовсе не в том, чтобы сделать нехватку основой свободы. Приняв себя как абсолютный самостоятельный проект, человек лишь утверждает себя в своей конечности. Напротив, свобода, считает Ясперс, в том, чтобы признать себя даром, данным трансценденцией. Но и в

¹¹⁹ Ясперс К. Философская вера. С. 451.

* В.Н. Сагатовский, опираясь на концепцию трансцендентного у К. Ясперса, определяет трансцендентное как *дух, трансценденцию или трансцендентную реальность*.

качестве этого дара, в утверждении дарованного бытия действом, человек не может быть обязан самому себе: «Если человек внутренне утверждает в своей судьбе, если он непоколебим даже в смерти, то всего этого достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает, — иного рода, чем всякая помощь в мире. Трансцендентная помощь открывает себя ему только в том, что он может быть самим собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, осязаемой только в его свободе поддержке трансценденции»¹²⁰.

Ясперс указывает на помощь, которой может быть для человека мир, только если этот мир охвачен трансценденцией, Инобытием, открывающимся в вере: «Вера есть жизнь из объемлющего, есть руководство и наполнение посредством объемлющего»¹²¹. Не мир, но трансцендентное есть источник бытия, уравнивающий человеческую несоразмерность и осуществляющий гораздо более важный проект, чем самодостаточная свобода. Альтернатива ей — свобода, становящаяся в диалоге с трансценденцией, в практике причастности целостности. Философские основания коррекции недостаточности в творчестве Ясперса высвечиваются в диалоге экзистенции и трансценденции, меняющем повседневный пласт бытия.

Абсурд Камю, самоотречение Кьеркегора, ужас Хайдеггера маркируют недостаточность, но не могут быть средствами ее коррекции или преодоления именно потому, что пограничные ситуации, так ясно обозначающие человеку его недостаточность, не могут быть вписаны в повседневность, противостоящую им как *das Man*. Они противопоставлены повседневности отрицательным знаком слома ее «положительных» определенностей. Действительно, в экзистенциализме «явлен принцип, суть которого в сокрытости и невозможности выявления положительной определенности существования, так как все положительное в бытии прозрачно для положительно переживающего собственное существование и потому невидимо, непроблематично, немислимо как нечто отличное от того, кто существует. Мир, полный положительного смысла, не существует как существующий для переживающего и понимающего этот смысл,

¹²⁰ Ясперс К. *Философская вера*. С. 428.

¹²¹ Поросенков С.В. *Существование и деятельность в определении ценностного отношения*. Пермь: Изд-во Пермского государственного университета, 2002. 408 с. URL: <http://www.anthropology.ru> (дата обращения: 28.07.09).

так как идея существования поглощена его положительной определенностью»¹²². Между тем именно трансформация каждого мгновения повседневности и ее новая, положительная качественная определенность может дать повод говорить об изменении ситуации недостаточности.

Пограничные ситуации, проанализированные экзистенциализмом, являются способом обнаружения недостаточности для человека как ее «носителя», однако их возможное влияние на повседневное «недостаточное» качество существования неочевидно.

Экзистенциальное переживание недостаточности было предметом изучения и психотерапевтической работы К. Ясперса. Его деятельность являет *конструктивный* подход к недостаточности, имеющий целью изменение неблагоприятной экзистенциальной ситуации. Ясперс раскрыл человеческую природу не только в присущей ей нехватке и выходе за свои границы, но и в связи с тем, что находится за пределами любой ограниченности и включает последнюю. Настало время уделить внимание понятию границы, которое является одним из основных в экспликации онтологии недостаточности.

§4. З. Фрейд, О. Ранк, С. Гроф:

травма быть живым

4.1. Появление травматической границы

в концепции З. Фрейда

Тексты Фрейда дают основание говорить о появлении недостаточности вместе с образованием границы между Я и не-Я, то есть остальным миром. Обратимся к теории Фрейда, чтобы понять, как происходит установление границы, которая изначально создается травмой.

З. Фрейд считал, что человеку гораздо проще быть несчастным, чем счастливым. Такое мнение обусловлено фрейдовской трактовкой сущности человека. Фрейд опирался на концепцию Ч. Дарвина и считал человека животным среди

¹²² См.: Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2006. С. 841.

других животных. Духовной жизни Фрейд не придавал онтологического значения. Что касается психики, то она работает на основе инстинктивных стремлений. Бессознательное есть психическая инстанция, которая концентрирует энергии влечений. Если влечения реализуются на соматическом уровне и не подавляются, то психику можно считать здоровой.

3. Фрейд отличал влечения от потребностей и желаний тем, что придавал наслаждению самодостаточный характер. Например, у младенца есть влечение к соске, но нет в ней потребности. Соска не удовлетворяет его потребность. Объект влечения – это то, что позволяет получить наслаждение, он является лишь средством. Так же и у Ж. Лакана, отмечает А. Миллер: «наслаждение» – это наслаждение своим телом как проявление отношения тела к самому себе, не обязательно для воспроизведения рода. Это наслаждение одиноко, оно представляет собой «тюрьму фантазмов», в которой человек аффектирует лишь собственное тело. Даже симптомы страдания могут приносить наслаждение. Аналитик помогает открыть клиенту, как действует влечение в его стремлении к наслаждению.

Наделенный огромным количеством неосознаваемых влечений, через которые организм стремится достичь наслаждения, человек управляет своей жизнью под влиянием Бессознательного, так как осознаваемые объекты, на которые направлено влечение, вторичны по отношению к наслаждению. Лакан говорит о циклическом движении вокруг недостижимого объекта, которого на самом деле нет. Человек по сути имеет дело с реальностью, видимой через призму своих влечений, то есть реальностью Бессознательного.

Для Фрейда сознание – это качество психического¹²³. Я – это организация психических процессов, управляющая сознательным и олицетворяющая разум. Я в теории психоанализа с самого начала не было четко определено, Фрейду была важнее функциональная сторона Я, его влияние на психическое целое личности: «Понятие Я балансировало в границах Я-личность и Я-психическая инстанция. Фрейд не отождествлял Я ни с индивидом, ни с психическим аппаратом <...>

¹²³ Сидорова Е. Г. Метапсихологические теории в буддизме и психоанализе. Компаративное исследование: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2008. С. 37.

В процессе онтогенеза Я становится внутриспсихическим следствием межсубъектных взаимодействий¹²⁴. Я противопоставляет разум стремлению к удовольствиям, которыми полно бессознательное Оно.

В «Принципе удовольствия» Фрейд приходит к отчетливому дуализму влечения к жизни (либидо) и влечения к смерти. Если для Я характерно стремление к наслаждению, к жизни, то для топки Бессознательного, напротив, свойственно влечение к смерти. Доминирующей же тенденцией психической жизни является упоминаемый Фрейдом «принцип нирваны» — стремление к покою, прекращению внутреннего раздражения (у Фрейда — смерти, небытию).

Фрейд ищет биологическое основание влечения к смерти, прослеживая развитие разных уровней органического. Он замечает, что можно рассматривать одноклеточных как потенциально бессмертных. Однако «при разделении клеток тела на сому и зародышевую плазму неограниченная продолжительность жизни индивидуума была бы совершенно нецелесообразной роскошью»¹²⁵.

Фрейд предполагает также, что высшие животные умирают вследствие несовершенства в устранении продуктов распада собственной жизнедеятельности так же, как инфузории*. Однако мортидальными, то есть ориентированными на смерть, особенностями обладает не только человеческое бытие. В природе в целом влечение к смерти выражается в естественном регрессе — стремлении живущего вернуться в состояние покоя неорганической материи. Регресс — основная характеристика природы. Фрейд пишет: «Мы знаем, что самое большое из доступных нам удовольствий — наслаждение от полового акта — связано с мгновенным затуханием высоко поднявшегося возбуждения»¹²⁶. Сравним: в тибетском буддизме об оргазме говорится как об отдаленно напоминающем блаженство нирваны, хоть и бесконечно от нее

¹²⁴ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия: сб. / пер. с нем. Мн.: Харвест, 2004. С. 46.

¹²⁵ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 48.

* С этим трудно не согласиться в связи с фактом человеческой перенаселенности на планете и ее переполнения промышленными отходами.

¹²⁶ Там же. С. 37.

далеком, так как нирвана не имеет отношения к чувственному уровню бытия. Таким образом, если «приложить» теорию Фрейда к буддийскому примеру*, принцип удовольствия находится как бы в подчинении у влечения к смерти, так как сексуальное влечение нарушает покой, но истинное наслаждение возможно только при восстановлении покоя.

В концепции Фрейда движение как порождение влечения к жизни выступает лишь вынужденным, трудоемким средством получения удовольствия, тогда как покой служит исходной характеристикой бытия. Удовольствие и неудовольствие — некоторого рода иллюзия, побуждающая к движению изменения, так как они, как характеристики только *внутреннего состояния психического аппарата*, обозначают лишь изменение величины актуальной энергии психических процессов в единицу времени. Последнее Фрейд предполагает в качестве гипотезы, и принятие ее означает отсутствие у удовольствия и неудовольствия онтологического статуса.

Действительностью обладают не ощущения, а психофизические процессы, функцией которых является сознание — восприятие внешних и внутренних раздражений. Сознание — это объективная структура бытия, постоянно воспроизводящая в нем движение. В системе Фрейда жизнь и смерть есть разнонаправленные векторы бытия как психофизической реальности (на мой взгляд, можно говорить об онтологическом дуализме Фрейда, который он сам признает в качестве дуализма психического).

Жизнь вторична по отношению к смерти, поскольку «цель всякой жизни — смерть»¹²⁷. Основанием всякого бытия как изменения и жизненного движения является небытие, в которое стремится перейти бытие. При этом сознание — своего рода система принуждения бытия к жизни, мешающая угасанию и одновременно стремящаяся удержать сексуальную энергию жизни на как можно более низком уровне. Сексуальная энергия опасна по своей сути для психического аппарата, так как всегда угрожает расстроить равновесие.

* При осуществлении философского анализа текстов Фрейда трудно не провести параллель между его учением и основными положениями буддийской мысли. Такая работа была проделана в компаративном исследовании: Сидорова Е.Г. Психоанализ и буддизм — долгое эхо друг друга. СПб., 2008.

¹²⁷ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 185.

Причиной страдания, которое выражается в невротическом повторении, Фрейд также считает сексуальное влечение. Однако основой невроза и травмы как его острой разновидности выступают находящиеся в вытесненном состоянии так называемые «инфантильные влечения», связанные с детской сексуальностью. Основанием невротического повторения Фрейд называет возвращение именно этих влечений, так или иначе прерванных еще в раннем возрасте. При этом тенденция навязчивого повторения выходит за пределы принципа удовольствия.

Фрейд замечает, что тяжелые механические потрясения не единственная причина «травматического невроза». Следствием травмы он считает «навязчивое повторение». Оно происходит из-за стремления вытесненного бессознательного содержания вернуться в сознание, чему сопротивляется сознательное Я, чтобы избежать неудовольствия, возникающего благодаря освобождению вытесненного. Ведь вытесненное желание продолжает жить в Бессознательном и пытается вернуться¹²⁸. После непродолжительного конфликта представление, сопровождающее неисполнимое желание, вытесняется из сознания вместе с воспоминаниями и забывается.

Травма в контексте теории Фрейда — это фиксация бытия человека на действии по исполнению неисполнимого желания. На такое действие, воспроизводимое постоянно в невротическом повторении, расходуется большая часть жизненной силы организма.

Травма характеризует недостаточность как онтологическую структуру, поскольку она для человека неизбежна. Ведь, хотя травма и может быть вызвана вытеснением желаний более позднего периода развития организма, в основе своей она все же имеет раздраженность неустрашимыми первичными *влечениями*, которая выражается в тоске, депрессии или же, напротив, в творчестве и вдохновении. Человек изначально травмирован фрустрацией, которую осуществляет культура по отношению к детской сексуальности. По Фрейду, быть в культуре — это значит *быть травмированным*.

¹²⁸ Фрейд З. Трудность на пути психоанализа // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 237.

Человек как продукт культуры — травмированное животное, но эта травма есть часть социализации. Быть человеком — значит бессознательно жертвовать культуре часть своих важнейших желаний. Травма означает отчуждение части моего бытия, переживаемое как недостаточность и выражаемое в сублимации вытесненных влечений в стремление к самосовершенствованию. Кроме первичной травмы, по Фрейду, человек ничем не отличается от животного: «Человек представляет собою не что иное и не нечто лучшее, чем животное»¹²⁹.

Развитие человека не требует другого объяснения по сравнению с развитием животных, и стремление к самосовершенствованию, наблюдающееся у небольшой части людей, Фрейд объясняет культурным вытеснением первичных сексуальных влечений. При этом путь назад, к их полному удовлетворению, невозможен, а сублимации и реактивные образования не в силах снять напряжение.

Первичные влечения представляют собой один из видов раздражения, которым подвергается человеческий организм. Фрейд делит раздражения на внутренние (ощущения удовольствия и неудовольствия) и внешние. Граница между внутренним и внешним проходит по контуру биологического тела. В целях защиты от раздражения на границе организма и среды возникает сознание как психофизиологический аппарат, который имеет тенденцию удерживать возбуждение на определенном стабильном уровне, как можно более низком. Все, что нарушает это равновесие, рассматривается как неудовольствие: «Нервная система представляет собой аппарат, на который возложена функция устранять доходящие до нее раздражения, низводить их по возможности до самого низкого уровня, или же, если бы это только оказалось возможным, этот аппарат стремится к тому, чтобы вообще избежать каких-либо раздражений»¹³⁰, — пишет Фрейд.

Главная функция сознания — это восприятие раздражений, приходящих извне, и чувств удовольствия и неудовольствия — изнутри психического аппарата. Пространственно сознание находится на границе внешнего и внутреннего, то

¹²⁹ Фрейд З. Влечения и их судьба // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Мн.: Харвест, 2004. С. 126.

¹³⁰ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 36.

есть в мозговой коре, которая есть потомок наружной поверхности организма. Эта поверхность была до крайности модифицирована под влиянием внешних раздражений и превратилась в броню организма. Таким образом, сознание, будучи отражением восприятий, является одновременно и грубой защитой организма, которая сводит раздражения до малых доз*.

Фрейд отмечает, что такие раздражения, которые достаточно сильны, чтобы прорваться сквозь эту защиту и вызвать изменение в системе, называются травматическими. Травма — нарушение защиты от раздражения.

Амбивалентная судьба влечений состоит в том, что мы понимаем их как призыв к изменению, к движению, в то время как они выражают стремление вернуть прежнее состояние (равновесие): «Все влечения стремятся восстановить прежнее состояние»¹³¹. Правда, когда известное усилие вызывает переход через то, что является для организма пределом (сверхусилие), и вследствие этого удается перейти на новый уровень равновесия, это вызывает удовольствие. Данный процесс можно назвать трансцендированием, переходом через собственные границы, и в основании этого движения лежит сексуальная энергия, проинтерпретированная человеком как влечение к развитию жизни. Так Фрейд биологически обосновывает стремление человека к самосовершенствованию, в духовный мотив которого он не верит: «Я лично не верю в существование такого внутреннего стремления и не вижу никакого смысла шадить эту приятную иллюзию»¹³².

Естественно, что движение к изменению, начиная с первого момента появления жизни в материи и появления сознания, представляется скорее чудом, противоречащим общей тенденции природы: «Некогда какими-то совершенно неизвестными силами пробуждены были в неодоушевленной материи свойства живого <...> Возникшее тогда в неживой перед тем материи напряжение стремилось уравновеситься»¹³³.

* Фрейдовская трактовка сознания как защиты напоминает о нарушениях сознания не в смысле негативного травмирования, но «прорыва», «сдвига» сознания как инертной застывшей системы, примером которого являются известные «травматичные» практики дзэн.

¹³¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 36.

¹³² Там же. С. 41.

¹³³ Там же. С. 37.

В особенности мортальные цели преследуют первичные вытесненные влечения, в большей мере подверженные сублимации. Они приглашают вернуться чуть ли не во внутриутробный период полного спокойствия, тогда как человек считает свое беспокойство как потребность в развитии. Перефразируя вторую Благородную Истину буддизма в контексте Фрейда, можно сказать, что причина страдания — *неправильно понятое* желание. «Судьба влечений» — быть непонятыми, так как их подлинная цель — не развитие, а смерть.

Цель невротического повторения — сохранение равновесия, которое было в прошлом, до активизации вытесненной потребности, поскольку невротик относится к прошлому как к застывшей неизменной данности — факту. «Навязчивое повторение» нагружает бытие человека воспроизведением одних и тех же событий, консервируя бесконечное страдание. Воспроизводятся и такие переживания из прошлого, которые «не содержат никакой возможности удовольствия, которые не могли повлечь за собой удовлетворения даже вытесненных влечений»¹³⁴. Заметим, для сравнения, иллюстрирующего идею повторения, которую мы встречаем у Фрейда, что понятие сансары в индуизме предполагает бесчисленное множество жизней, проживаемых существом при микроскопическом характере изменений, совершаемых за одну жизнь. Остальное содержание, вместе с бессмысленным страданием, повторяется в очередной раз «по кругу» бесконечного колеса перевоплощений. Круг сансары приводится в движение Марой — демоном желания, мешающим успокоению бытия и переходу в нирвану. Аффекты загрязняют сознание человека, одновременно и боящегося небытия, и влекомого им. И поскольку он редко находит в себе мужество идти к тому, чего в принципе нет, небытие само настигает его в суете бесчисленных повторений страстей, но уже не в качестве собственной предельной возможности, а в качестве нелепой и неожиданной смерти.

Онтологическим основанием системы Фрейда является не психический аппарат, так как он возникает как защита от раздражений и стремится к их снижению, а в идеале — полному их отсутствию, что упраздняет также и его собственное

¹³⁴ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 17.

существование (имеющее относительный онтологический статус). Напротив, основанием выступает небытие как «принцип нирваны» и цель всякой жизни, тогда как травматическое повторение демонстрирует неудачные (но зачастую единственно возможные) попытки быть.

Единственным специфически человеческим феноменом в понимании Фрейда является сознание, однако оно есть лишь один из механизмов восприятия раздражений и приспособления к действительности при недостатке у человека биологических данных (биологическую недостаточность описал А. Гелен). Именно на этот механизм приспособления у Фрейда следует обратить внимание при прояснении онтологических оснований недостаточности, которую мы уже выше связали с травмой.

Согласно Фрейду, ребенку в ранний период жизни свойствен аутоэротизм, когда сексуальная энергия целостна и полностью направлена на самого себя. Фрейд называет это нарциссизмом. Вспомним, что Нарцисс погиб, влюбившись в собственное отражение и замкнувшись на самом себе, лишь к себе испытывая желание. Гибель Нарцисса мифологически подтверждает идею Фрейда об изначальности танатоса. Нарциссизм, по Фрейду, — это вид стремления к смерти, то есть подлинное выражение влечений. Лишь в дальнейшем ребенок осуществляет перенос влечения на родителей, и тогда возникает Другой как объект детского влечения, которое в дальнейшем нейтрализуется культурой.

Можно предположить, что Другой появляется вынужденно, вследствие такого эротического переноса, который образует границу между «мной» и Другим. Никакой границы между внутренним и внешним не существует, пока не появляется Другой объект желания, а с ним — и нехватка его удовлетворения. Граница является базовым символом недостаточности, так как через нее Я всегда ощущает свое присутствие в мире, но она никогда не принадлежит только «мне», так как Я ее с кем-то или чем-то делит. В то же время аутоэротизм как априорное состояние заставляет испытывать угрозу со стороны того, что не есть Я, и желание нейтрализовать неизвестного Другого, включив его в себя и вернув единственность себя как собственного объекта. Но порожденная граница делает это невозможным, и на границе сосредотачиваются все жизненные ощущения. Человек чув-

ствуует себя живым, только соприкасаясь со средой на границе. Но быть живым — всегда есть травма, так как объекты влечений находятся за границей и требуют ее постоянного и тщетного перехода.

Из концепции З. Фрейда следует, что онтологически недостаточность начинается с появления границы между организмом и средой. Такой своего рода «врожденный невроз» для З. Фрейда является нормой человеческой природы. Согласимся с тем, что недостаточность обусловлена границей бытия с миром, и она появляется как результат насильного предъявления человеку мира через акт рождения, фиксируемый сознанием. По Фрейду, все живое, в том числе и человек, стремится избежать «пограничной» области, снизить энергетические затраты, согласно «принципу нирваны», и уйти в небытие, но влечение толкает на возобновление контакта с миром. Поскольку человек для Фрейда — биологическое и психическое существо, границу Я — не-Я определяют потребности, имеющие биологический характер, и влечения, средоточием которых является Бессознательное. Поскольку биологические потребности постоянно возобновляются, а объекты влечений, как было сказано в самом начале нашего разговора о психоанализе, заведомо недоступны, граница человека с миром определяет появление биологической и психологической недостаточности. Фрейд раскрыл недостаточность как травматичность человеческого бытия через соприкосновение Я и Оно, изначально имеющее характер конфликта.

Фрейд настаивал на травматичности первого опыта ощущения границы с миром. Если он говорил об опыте после рождения, то его ученик Отто Ранк само рождение определил как травматический опыт. О. Ранк обратил внимание на то, что травма рождения, являющаяся результатом многочасового мучительного процесса родов, будучи вскрыта в памяти, открывает доступ в коллективное Бессознательное. Психоанализ помогает завершить попытки преодолеть травму, предпринимаемые человеком в течение всей жизни¹³⁵. Ранк подробнейшим образом выявил связь между первичным пренатальным состоянием и Бессознательным. Однако он ограничился изучением биологического основания травмы и про-

¹³⁵ См.: Ранк О. Травма рождения // Ранк О. Травма рождения / пер. с англ. О. Лежниной; под ред. В. Медведева. М.: Аграф, 2004. С. 45.

ведением параллелей между пренатальными и перинатальными переживаниями и социально-психологической сферой. В дальнейшем С. Гроф рассмотрел травму рождения с трансперсональной и экзистенциальной позиций, как первичную и определяющую дальнейший характер недостаточности в человеке.

Как для психоанализа, так и для его наследника, гештальт-терапии, граница Я – Бессознательное является основной областью трансгрессии, направленной на «приручение» Бессознательного в социально-адаптивных целях. Что касается трансперсональной психологии, то ее методики работы с феноменами Бессознательного хоть и немало способствуют ассимиляции человеком принципиально нового опыта, не имеют в виду последующей цели этого осознания. Так же как и произведения К. Кастанеды, в отличие от канонических религиозных традиций, они не отвечают на вопрос «зачем?».

Проблема недостаточности получит наиболее полное освещение, если рассмотреть ее преломление в направлениях экзистенциальной и трансперсональной психологии, имеющих значительную открытость в сторону философии и, в частности, философии сознания. Интерес представляют К. Уилбер, С. Гроф, А. Уотс, Г. Хант, А. Перлз, Дж. Энрайт и др.

4.2. Проблема границ сознания:

С. Гроф и другие

С. Гроф видит задачу психотерапии не только в налаживании эффективного функционирования человека в социуме, но и в переходе к принципиально иным состояниям, выводящим на трансперсональный уровень переживаний за пределы индивидуального бытия*. Гроф возвращается к теме родовой травмы и видит в ней ресурс не просто перехода через границу, но растворения последней и, вследствие этого, преодоления недостаточности и установления гармонии с миром.

С. Гроф, как и О. Ранк, отмечает колоссальное влияние ранних физических травм на дальнейшее эмоциональное раз-

* Фактически, психотерапия здесь берет на себя религиозные задачи, вернее, претендует на снятие границы между терапией и религией.

витие индивида и считает родовую травму основополагающей в формировании жизненного сценария. В перинатальном периоде поведения эмбриона он выделяет четыре «отчетливых эмпирических паттерна»¹³⁶ (матрицы), отражением которых являются базовые структуры поведения в дальнейшей человеческой жизни. Выделение матриц обосновано тем, что для каждой из них характерны особые аспекты переживания рождения, закрепляющиеся в памяти как «системы конденсированного опыта» (СКО), которые определяют не только организацию индивидуального Бессознательного, но и человеческой психики в целом. СКО влияют на то, как мы воспринимаем мир и других людей, и подготавливают почву для будущих травм, тогда как «легкое рождение закладывает программу преодоления всех последующих трудных жизненных ситуаций»¹³⁷.

В специально созданных условиях (например, на психоделическом сеансе или при занятии холотропным дыханием) человек получает возможность воскресить из Бессознательного и заново пережить основные СКО, связанные с БПМ, и освободиться от родовых травм. Как отмечает Гроф, для каждой матрицы свойственна особая символическая система. Символы, как индивидуальные, так и общекультурные, всплывают в сознании индивида при повторном прохождении матриц.

Первая матрица (БПМ 1), «амниотическая вселенная», относится к опыту в утробе матери до начала родов и характеризуется высоким уровнем позитивной энергии, защищенностью и переживанием единства со всей Вселенной.

Основным символом, соответствующим данной матрице, является Дао — гармония, не достигнутая, а априорно данная. Такую гармонию прекрасно выражает идея дзюгчэн: мир есть зеркало, совершенство которого не меняется в зависимости от отражений, то есть наших страстей и событий жизни. Гроф приводит слова Рам Дасса: «Мир абсолютно совершенен, включая твое недовольство им, а также все то, что ты пытаешься делать, чтобы его изменить»¹³⁸.

¹³⁶ Гроф С. Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь / пер. с англ. О. Цветковой, А. Киселева. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003. С. 43.

¹³⁷ Там же. С. 101.

¹³⁸ Там же. С. 54.

Вторая матрица (БПМ 2), «изгнание из рая», связана с завершением внутриутробного периода и столкновением с сокращениями матки. Мышечная деятельность матки создает крайне тревожную ситуацию. Вторая матрица переживается как предательство мира и безысходность. Основной символ — ад, а состояние — безысходное страдание.

Третья матрица (БПМ 3), «борьба смерти и возрождения», характеризует прохождение через родовый канал, динамичную работу как эмбриона, так и матки. Интересно, что на этом этапе Гроф говорит о появлении у ребенка сексуальных чувств, одновременно со страданием. Символ матрицы — архетип Страшного Суда, а переживание — экстаз, соединяющий сексуальность и агрессию. Наблюдения Грофа в некоторой степени подтверждают идею Фрейда о дуализме либидо и танатоса, ибо именно в пространстве третьей матрицы явна связь между сексуальным влечением и острой опасностью.

Четвертая матрица (БПМ 4), «переживание смерти и возрождения», кульминация и завершение борьбы в родовом канале, а также момент рождения и ситуация сразу после рождения.

Согласно Грофу, опыт прохождения третьей матрицы формирует в дальнейшей жизни человека переживание недостаточности, заставляя его быть всегда готовым к возможным опасностям и «чувствовать, что обстоятельства никогда не бывают благоприятными, что все время чего-то не хватает»¹³⁹. По Грофу, то, что мы считаем онтологической недостаточностью, является следствием родовой травмы, формирующей нашу защиту от мира. Как и у Фрейда, недостаточность у Грофа носит онтологический, изначальный характер (ведь нет рождения — нет и человека), однако Гроф не считает ситуацию «недостаточного» человеческого способа быть окончательной. Он видит выход — в расширении границ сознания и в смерти патологичного эго.

Видя в эго как системе самоидентификации ограниченность, Гроф говорит о возможностях не просто расширения границ (отсюда — термин «расширенное сознание»), но в пределе — их снятии и отказе от индивидуального Я. Расширение сознания Гроф понимает не как метафору. Этот процесс имеет мало общего даже с такими явлениями, как творчес-

¹³⁹ Гроф С. Холотропное сознание... С. 96.

кое открытие или поэтическое вдохновение, хотя и они есть отдельные проявления расширенного сознания. Концепции расширенного сознания разрабатывались теоретически и практически многими эзотерическими традициями и в том или ином виде присутствуют во всех древних и новых школах йоги. Свое видение кардинального расширения возможного восприятия мира дают Шри Ауробиндо, Рам Дасс, Е. Блаватская, Г. Гурджиев, П. Успенский, Рерихи, И. Калинаукас и др. Г. Гурджиев указывает на неуловимость сознания, на «точечность» сознательного опыта и на расширение его континуума в духовной практике.

Психоанализ также видит своей целью расширение области сознательного, но в психоаналитической практике задействована только одна граница — между сознательным Я и Оно, личным Бессознательным. Гроф, оценивающий заслуги К. Юнга перед психоанализом выше, чем З. Фрейда, вторгается в сферу коллективного Бессознательного, область перинатального Бессознательного, являющегося мостом между личным и трансперсональным Бессознательным и наполненным символизмом и конкретными переживаниями смерти и возрождения. Эта область Бессознательного несет в себе наибольший трансформирующий потенциал. Гроф утверждает, что интерпретация перинатального и трансперсонального опыта бросает вызов господствующим взглядам на психические болезни и психическое здоровье.

Рассматривая человека как существо духовное, Гроф не только считает сознание выходящим «за пределы мозга», но являющимся частью «космического сознания», то есть преодолевающим границы человеческого восприятия. Сознание у Грофа — это область сознательного бытия, имеющая границы с окружающей средой, видимой как объективная реальность, и с внутренним, «субъективным» миром Бессознательного. Гроф указывает на сознание в этом «нормальном» состоянии как на проблему, но не в традиционном для западной философии смысле невозможности разделить субъект и объект в исследовании сознания. Он видит проблему в системе границ самого сознания, которые рассматриваются людьми как непреодолимая данность.

Сознание имеет в своей основе границу между Я и средой. Эта граница может быть представлена между материальным миром и сознанием, его отражающим (К. Маркс), или между сознанием и миром, которое оно порождает (дзог-

чэн), или как граница контакта организма и среды (Ф. Перлз). У Грофа сама граница становится проблемой. В буддийском духе Гроф заявляет: «Границы, которые мы воспринимаем между собой и остальной Вселенной, возможно, лучше всего считать плодами нашего ума»¹⁴⁰. Сравним со знаменитым высказыванием в дзогчэн: «Все в мире есть проявление твоего изначально чистого и прекрасного ума». Ограниченному существованию, которому присуща недостаточность, Гроф противопоставляет расширенное, или холотропное сознание, которое имеет доступ к различным аспектам реальности без посредства органов чувств и преодолевает границы пространства и времени.

Гроф приводит несколько путей раскрытия сознания: это психоделические переживания, гипноз, практики йоги, холотропное дыхание, религиозные мистерии и так далее. Выражение Ф. Перлза «смерть эго», которое использует также и Гроф, предполагает отказ от устойчивой системы представлений о себе. С. Гроф не раз отмечал проблему ассимиляции сверхличностного опыта и сопротивлений ему со стороны эго. Экспериментам с сознанием препятствует тот фактор, на который обратил внимание еще Фрейд: сознание, будучи системой реагирования, в то же время является защитным, ригидным слоем психики и предохраняет ее от травмирования. Наиболее же сильным травмированием могут оказаться переживания, ставящие под сомнение и подрывающие фундаментальные представления о природе реальности, на которых держится эго.

Так, Гроф связывает расширение сознания с получением опыта трансперсонального характера. По определению Р. Уолша и Ф. Воон, к трансперсональным относятся переживания, в которых эго перестает быть главной точкой отсчета, то есть чувство самотождественности выходит за пределы индивидуальной, или личной самости и охватывает жизнь, дух и космос в целом. В связи с таким опытом Гроф говорит о «космическом сознании». Гроф дает следующую классификацию трансперсонального опыта.

1. Абстрактные или эстетические переживания.
2. Психодинамические или биографические (связанные с травмами, снами и т. д.).
3. Перинатальные.

¹⁴⁰ Гроф С. Холотропное сознание... С. 111.

4. Трансперсональные переживания. Их общим знаменателем является ощущение индивида, что его сознание расширяется за пределы эго и трансцендирует границы времени и пространства. Сюда относятся разные формы религиозного опыта, воспоминания о «прошлых жизнях», телепатия, ясновидение и т. д.¹⁴¹

С. Гроф описывает как важную характеристику трансперсонального опыта трансцендирование не только социальных границ эго, но и пространства и времени, когда линейный континуум между микрокосмическим миром и макрокосмом, который кажется абсолютно обязательным в обычном состоянии сознания, как бы не принимается во внимание. Он утверждает на основании собственного психоделического опыта и клинических исследований: «Точно так же, как мы способны преодолевать физические границы, мы можем путешествовать назад и вперед во времени в собственной жизни и в жизни других людей, как будто время существует только одномоментно»¹⁴².

Граница с Бессознательным у Грофа связана не только с индивидуальной психотерапевтической работой, но и с духовной перспективой человеческого бытия, которое описывается в терминах гармонии, целостности, любви, экстаза осознания себя частью мира как живого организма. Полнота бытия при этом не оставляет места недостаточности и появляется вследствие завершения травматических ситуаций, особенно глубоко вытесненных и связанных с родовым периодом.

Однако не всякое трансперсональное переживание может быть названо духовным опытом. Е. Торчинов маркирует следующие отличия: «Главное отличие психоделических переживаний от йогического опыта заключается в том, что первые проходят без коренной трансформации (освобождения) личности, лишь как бы приоткрыв дверь в запредельное, тогда как вторые приводят к полному и радикальному изменению, преобразению пережившей их личности, что и маркируется словами мокша или мукти — освобождение»¹⁴³.

¹⁴¹ Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 47.

¹⁴² Гроф С. Холотропное сознание... С. 136.

¹⁴³ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 207.

Сверхличное, о котором говорит Гроф и которое переживается в состояниях измененного сознания в его практиках, все же кардинально отличается от опыта сознания духовных практик. Хотя С. Гроф вводит в психологию понятие духовного опыта, этот опыт человек получает при контакте с Бессознательным, что определенным образом противоречит пониманию духовности и в религиозных, и в философско-религиозных традициях.

Например, К. Ясперс, говоря о духовном пути экзистенции к осознанию себя частью трансценденции, не подразумевает главным атрибутом этого пути особые состояния сознания, так как хотя они и составляют содержание переживаний, но сами по себе не могут свидетельствовать о движении к Духу, к трансцендентному.

Что касается канонических религиозных учений, то феномены Бессознательного именуется в них «страстями» и «аффектами», и преодоление недостаточности, то есть духовное восхождение, связано с овладением этими силами и их подчинением. В буддизме мы находим понятие «сатори» – внезапное, ничем не подготовленное пробуждение сознания к состоянию необусловленности (дзэн), или возвращение к изначальной осознанности, ригпа (дзогчэн). И напротив, самые удивительные переживания могут вовсе не свидетельствовать о духовном росте.

В ряде религиозных традиций, таких как Тантра или шаманизм, есть техники «освобождения» бессознательных явлений, но только с той целью, чтобы использовать их энергию для духовного роста. Аскетические же традиции, такие как хинаяна или православие, и вовсе блокируют какую-либо реализацию импульсов Бессознательного, применяя к ним практики отречения.

Кроме того, надличностный опыт в духовных практиках является предметом *контролируемого* преобразования. В то время как Гроф, описывая свои наблюдения опытов ИСС, зачастую указывает на невозможность сознательного ими управления. «Для телепатии, психодиагностики, видения на расстоянии или астральной проекции вопрос уже не в том, возможны ли подобные явления, а в том, как описать барьер, не позволяющий им происходить в любое время»¹⁴⁴, – пишет автор метода холотропного дыхания.

¹⁴⁴ Гроф С. За пределами мозга... С. 47.

В духовной практике работа с бессознательным ареалом никогда не рассматривается без отсылки к трансцендентной реальности и не выступает средством расширения границ личной самореализации и творчества, и не само сознание «без границ» (по одноименному названию книги К. Уилбера, выдающегося трансперсонального психолога) является ее целью. В духовной практике, к подробному анализу которой мы обратимся ниже, источник трансформации сознания и восполнения недостаточности находится не в Бессознательном и создается не действиями самого человека, а за-пределен как Бессознательному, так и сознанию. Активизация границы взаимодействия Я и Бессознательного, разработанная во множестве методик современных психотренингов, раскрывает новые способности и переживания личности, но в духовной практике эти способности не рассматриваются как самоценность, так как цель ее не самовыражение субъекта, а прорыв к абсолютно Иному и восстановление целостности, лишь частью которой является Я. С. Гроф отводит место в своей теории «космическому сознанию» и единству с ним человека, но оно имеет статус скорее переживания в измененном состоянии сознания, нежели исходной онтологической позиции.

Смелость концепции Грофа состоит в том, что он говорит о возможности полного преодоления недостаточности человеческого существования, выражающейся в травматичном, тоскливом ощущении нехватки. В отличие от экзистенциалистов, он не считает изначальную расколотую установку сознания неизменной и критикует подход Сартра и Хайдеггера, считая его следствием «застревания» личного опыта самих философов в пределах негативного прохождения одной из матриц.

Фрейд, указывая на формирующую человека границу между Я и не-Я, концептуализирует ее при помощи понятия Бессознательного. Последователи Фрейда расширяют не-Я, включая в него не только личное бессознательное, но и коллективное (Юнг), и даже трансперсональное. Лечение индивидуальной психики делается частью духовного развития человека, расширения его сознания. Тем не менее состояния расширенного сознания, достигаемые в том числе в практиках С. Грофа, будучи эффективны в психотерапии, не являются путем преодоления недостаточности, который хоть и моти-

вирован «жаждой целостности» (К. Гроф), но не исчерпывается использованием ресурсов Бессознательного.

Свое видение проблемы недостаточности и духовной ситуации человека дает философская антропология, чьи поиски человеческой сущности привели к концепции антропологической границы.

§5. Антропология о жизни и смерти человека

Уже на протяжении нескольких десятилетий антропология существует в ситуации не только последствия, но и развития тезиса М. Фуко о смерти человека. Признав факт смерти человека, следовало бы отказаться от дальнейшего исследования исчезнувшей вместе с ним недостаточности либо заниматься тем, что осталось от человека — его социально-культурной «оболочкой». И напротив, продолжение изучения недостаточности должно удерживать перспективу пересмотра вопроса о человеке, несмотря на объявленную его смерть.

Обратимся к антропологической традиции XX века с тем, чтобы подвергнуть критическому анализу возможность позитивного решения о сущности человека, отыскивая те духовные, религиозные и естественнонаучные источники, которые позволяли человеку жить до его «официальной» смерти и которые могли бы быть ресурсными и сегодня.

Важным для антропологии является понятие центра. Антропология возникла на волне критики религии и была движима желанием утвердить в центре мира не Бога, а человека. Человек собирает вокруг своего центра весь мир, и это собирание, с одной стороны, есть результат его действий и не задано Богом, а с другой — представляет для человека нудительную заданность, в которой он себя обнаруживает. Из центра человек ориентируется в ситуации и приспосабливается к среде. В отличие от животного, всегда находящегося внутри ситуации, человек способен над ситуацией подняться, отрефлексировать ее. Например, для М. Шелера центром личности является дух, благодаря которому человек может возвыситься до божественных ценностей и только таким образом впервые стать человеком.

Центр человеческого существования есть одновременно центр рефлексии и феноменологической редукции. Согласно антропологии, человека отличает данность ему и самого себя, и своего центра, и эта данность открывает человеку его недостаточность, прежде всего биологическую.

Философская антропология обращается к жизни (в смысле природы, физики, энергетического начала, влечения), стремясь детализировать положение человека на разных уровнях бытия — биологическом, экзистенциальном, онтологическом.

5.1. Недостаточность как эксцентричная позициональность в философии Х. Плеснера

Онтологическая недостаточность описывается в философии Плеснера как *эксцентричная позициональность* — основная структура человеческого бытия, характеризующаяся двойным трансцендированием тела: наружу, за свои границы, и внутрь себя.

В «Ступенях органического» Х. Плеснер описывает способ устройства живых существ как позициональность. Если у животного позициональность центрична, то есть оно дистанцировано от своего тела и центрировано в теле, то человек «дистанцирован и от этого дистанцирования», то есть может его рефлексировать. Животному не дан этот центр его позициональности: «Животное живет, исходя из своей середины, входя в нее, но оно не живет в качестве середины»¹⁴⁵. Человеку центр дан в возможности рефлексии. Жизнь животного центрична, а жизнь человека, который одновременно и не способен разорвать эту центричность, и преодолевает ее, эксцентрична. Эксцентричность, фронтальная поставленность по отношению к окружающей среде, создает разрыв между рефлексирующим из этого центра сознанием и телом как частью органического. Вследствие рефлексии непосредственный контакт тела с природной средой прерван, и Плеснер считает необходимым его восстановить, так как духовно-человеческий мир зависит от природы. Этот разрыв выражает не-

¹⁴⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 251.

достаточность человека, так как по своей онтологии человек искусственен, то есть вынужден становиться тем, кем он уже является. В этом состоит закон естественной искусственности, выдвинутый Плеснером. Между человеком как частью органического и окружающей средой находится его сознание, задающее линию долженствования: стать кем-то.

Неуравновешенная позициональность есть тип человеческого устройства, которому отвечает «только сила, действующая в модусе долженствования»¹⁴⁶. Жизнь всегда распадается на «бытие и долженствование»¹⁴⁷. Если бытие в данном случае означает силу природных инстинктов и потребностей, направленных внутрь, на их удовлетворение и успокоение, то эксцентричный вектор долженствования, пересечения предела, направлен вовне.

Силы, рождающейся из влечений и потребностей человека, недостаточно, чтобы поддерживать его активность во всей полноте его бытия, и сущность его позициональности заключена в разладе векторов, направленных в разные стороны. Таким образом, центр позициональности не конституирует устойчивость человека.

Разнонаправленная позициональность выражена во внутреннем разладе субъекта, в непреодолимой дистанцированности его от самого себя. Позициональность человека всегда остается недостаточностью целостности и удовлетворенности и требует долженствования. Можно сказать, что недостаточность и проявляется в долженствовании, которое, как показал Гегель, есть постоянное стремление к пределу. Человек стремится преодолеть неустойчивость и в самом преодолении чувствует нехватку и неполноту, тщетность повторяемых попыток обрести цельность. Процесс, в котором реализуется человеческая жизнь, «удерживается посередине между двумя возможностями: одного процесса, смысл которого — в продвижении к следующему этапу, и другого, кругового процесса, тождественного абсолютной неподвижности»¹⁴⁸.

Человек постоянно пытается вернуться в состояние покоя и биологической защищенности, из которого его выталкивает эксцентричная позициональность. Эксцентричную форму

¹⁴⁶ Плеснер Х. Ступени органического и человек... С. 274.

¹⁴⁷ Там же. С. 274.

¹⁴⁸ Там же. С. 291.

устройства человеческой экзистенции можно назвать онтологической недостаточностью, так как сам субъект для Плеснера есть разрыв, зияние (*hiatus*), или ничто, пытающееся восполнить себя до целого, самодостаточного бытия, но всегда безуспешно. Недостаточность в эксцентричной позиции выражается и в том, что эта позиция «является причиной потери им доверия к непосредственности своего знания, к прямоте реального контакта, так как именно эксцентричность делает человека способным к рефлексии»¹⁴⁹. Из своей позиции человек осознает отношение между собой и окружающей средой как опосредованное им самим, и чем глубже его рефлексия, тем менее реальным становится непосредственный контакт со средой, которая рассматривается человеком лишь как результат его собственной проекции. «Нехватка жизни», зафиксированная антропологами, проявляется в подавлении человеком своего природного, жизненного начала, вытесняемого рефлексивным узнаванием самого себя во всем окружающем.

Важно, что понятие жизни для Плеснера включает не только биологическую данность, но и активность этой биологии, взаимодействие со средой. Жизнь существа – его активная природа как часть среды, в которую он включен. По мнению Плеснера, актуализация сознания обнаруживается только там, где существует связь между субъектом и средой посредством *тела* как биологической данности. Поскольку ситуация человека заключается в имманентности сознания, через которое он все воспринимает и подвергает рефлексии, потеря реального телесного контакта с окружающим миром приводит к изоляции человека в его субъективности. Таким образом, тело является той актуальной границей между сознанием и окружающим миром, через которую осуществляется восполнение бытийной недостаточности человека. Недостаточность проявляется в стремлении к восстановлению целостности и устойчивости бытия. И если рефлексия помогает осознать эту нехватку, то тело ищет жизненные источники для ее удовлетворения.

¹⁴⁹ Добренкова Н.А. Антропологическая трактовка сознания и психики: методологический анализ основных концепций (на материале немецкой философской антропологии XX века): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иваново, 2005. С. 12.

Плеснер критикует Ж.-П. Сартра за то, что его «для-себя», будучи свободой и нехваткой, лишено плоти и пола, лишено жизни¹⁵⁰. Действительно, биологическое, витальное остается у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра «за кадром», в то время как «быть настроенным и испытывать страх может лишь телесное существо»¹⁵¹.

Суть упрека Плеснера экзистенциалистам заключается не столько в невнимании последних к детерминированности человека биологической природой, сколько в итоге в отсутствии жизни в самой экзистенции. «Не является ли, на самом деле, “экзистенция” не только способной отличаться от “жизни”, но и отрываться от нее, и насколько экзистенция фундирована в жизни?»¹⁵² — вопрошает Плеснер.

Однако и у самого Плеснера онтологическая недостаточность человека лишь косвенно есть одновременно недостаточность биологическая. Прямых свидетельств биологической ущербности человека Плеснер не находит, считая, что физическая оснащенность человека нисколько не уступает многим видам животных. Как же сложились у человека потребности, которые не могут быть удовлетворены естественным способом и требуют искусственного наращивания культуры? «Может быть, потому, что он знает, что должен умереть?»¹⁵³ — предполагает Плеснер и тем самым сводит «на нет» разговор о природе. Человек имеет не только онтологическую недостаточность, но и (согласимся в этом с Плеснером и другими представителями философской антропологии) недостаток жизни, поиском которой начинается и заканчивается исследование «Ступеней органического». Исключительное по сравнению с животными положение причиняет человеку страдание, отдает горечью «от сознания недостижимости той естественности, которая присуща другим живым существам»¹⁵⁴. Порыв к исполнению естественности как бытийной целостности есть стремление к гармонизации рефлексизирующего сознания и тела, витальности, жизни.

Однако в философии Плеснера дуализм сознания и жизни сохраняется. Полному осуществлению жизни мешает со-

¹⁵⁰ Плеснер Х. Ступени органического и человек... С. 275.

¹⁵¹ Там же. С. 15.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же. С. 275.

¹⁵⁴ Там же. С. 268.

знание. Гармонизация этих двух сфер, оставшихся разделенными, через телесную границу с окружающей средой оказывается проблематичной. Автор не дает конкретных методик использования тела в качестве области, через которую могут быть решаемы проблемы рефлексизирующего сознания, неудовлетворенного именно этой, телесно-биологической данностью и по отношению к ней занимающего эксцентричное положение.

Как будет показано далее, такие методы на уровне психологии создала гештальт-терапия, сделавшая границу между сознающим Я и средой чувственной областью взаимодействия и роста самости.

Эксцентричная позициональность в учении Плеснера оказывается, как и нехватка в философии Ж.-П. Сартра, фундаментальна в ничто и на первый взгляд также мало связана с природой. Однако ничто Плеснера – это результат неукорененности человека в природе, тогда как Сартр вообще не видит последней. Какие черты бытийной устроенности человека мы находим в исследовании Плеснера?

1. Случайность, заменимость = заброшенность.
2. Неукорененность в природе.
3. Эксцентричность, разнонаправленность экзистенциальных векторов.
4. Долженствование, или постоянная переходность.

Подтверждая вывод экзистенциализма относительно человеческой заброшенности, антропология осознает новый пласт недостаточности – природную «заброшенность» ввиду отсутствия у человека данного природой центра. Если в экзистенциализме проявления недостаточности носят в основном социально-психологический характер, то антропология возвращается к телу как биологической системе и показывает место этого тела в системе органического. Плеснер, синтезировавший обширный биологический материал и философский анализ, говорил, что биология без философии слепа, а философия человека без биологии пуста.

Если для Сартра пример недостаточности в том, что некий человек, отставая от всех в походе в горы, не осознает своей ответственности за порожденный им же самим комплекс неполноценности, не осознает его как свой свободный выбор быть хуже других, то для Плеснера примером недостаточности, возможно, мог быть тот факт, что у этого ин-

дивиды вообще нет желания идти в горы, прикладывать усилия, что он не способен непосредственно черпать смысл в окружающем его живом. Разучившись быть частью природного целого, человек ищет смысл в эгоцентричном отстранении, в размышлении над основами Я или отношений с Другим. И в этом бытии нет ничего первозданного.

Таким образом, Плеснер отмечает дисбаланс сознания и жизни, нецелость человека. Но если для Сартра или Хайдеггера человек — это недостаток, раскол бытия, выдвинутость в ничто, то для Плеснера — это нехватка жизни как актуального взаимодействия человека с окружающей природной средой через тело как границу с ней. Раскол, который Плеснер отмечает между телом и рефлекслирующим сознанием, коренится в эксцентричной позициональности сознающего центра человеческого бытия. Этот раскол не позволяет сбыться желанному для человека единству и гармонии всего его существа с окружающим миром, блаженному слиянию с миром природы.

Человеческая жизненная активность недостаточна для того, чтобы удовлетворить запросы сознания, успокоить и умиротворить его восстановлением единства с природой. Поэтому нехватку активности жизненного центра человек восполняет сознательной активностью (не в смысле осознанной, а в смысле идущей от потребностей сознания, от его рефлексии). Как для А. Гелена, так и для Х. Плеснера природа человека производна от его недостаточности, восполняемой действиями по отношению к миру за пределами своего существа. Так, недостаточность никогда не исчезает, а заменяется активностью и изменением¹⁵⁵.

5.2. Дуализм философии М. Шелера:

дух и жизнь

М. Шелер соединил методы феноменологии и основные идеи философии жизни. Как и Х. Плеснер, М. Шелер помещает центр человека вне психофизического бытия, равно как и вне мира в целом. Именно посредством этого центра мир человеку дан, из него же человек вопрошает о мире. Но такая,

¹⁵⁵ См. об этом: Поросенков С.В. Существование и деятельность...

используя термин Х. Плеснера, «эксцентричная позициональность» означает отчуждение от мира, от защит, созданных природой и жизнью в целом. Шаткое онтологическое положение человека выражается в дуализме духа и жизни, взаимоотношение которых не очень ясно прописано у М. Шелера.

Согласно Шелеру, человеку свойственна скорее биологическая избыточность, поскольку человеческий организм, в своих сенсомоторных функциях не превосходя по существу организм животного, «страдает» сверхобеспечением мозга в питании. Последний «получает безусловное преимущество в питании в гораздо более ярко выраженной мере, чем мозг животного, ибо он имеет самые интенсивные и многосторонние перепады энергии и такую форму протекания возбуждений, которая менее жестко ограничена местом»¹⁵⁶. Подобный биологический «перекос», по М. Шелеру, является сопутствующим фактором изначального онтологического дуализма.

Жизнь включает психический и физиологический процессы, тогда как дух имеет сверхпространственный и сверхвременной характер¹⁵⁷. Поскольку жизнь является чем-то общим для человека и всего остального органического мира, то специфика человека заключается именно в духе, противостоящем жизни.

В работе «Положение человека в космосе» Шелер исследует статус человеческого бытия в соотношении человека с другими формами органичного мира в контексте эволюции психики. Жизнь человека содержит в себе эти формы психического отношения с миром, и в этом смысле человек есть животное, принадлежащее животному царству. Сущностное различие между человеком и остальными животным миром заключается в наличии у человека духа. Дух характеризуется «открытостью миру», преодолением ограничения среды и выходом в открытый мир. Дух связан у Шелера с онтологической свободой, он независим от органического, от принуждения и давления, от самой «жизни» со всеми ее составляющими, в том числе и интеллекта.

¹⁵⁶ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 83.

¹⁵⁷ Там же. С. 84.

Дух свободен от ограничений и принуждений витальности, накладывающей на вещи отпечаток, и поэтому способен вышатасться до предметов, таких, какие они есть вне поля чувственных потребностей. Дух есть «предметность (Sachlikeit), определенность так-бытием *самих вещей* (Sachen)»¹⁵⁸. Деятельный центр духа, в котором он действует внутри конечных сфер бытия, М. Шелер называет личностью. Поскольку дух противостоит жизни, неизбежен обозначаемый Шелером дуализм духа и жизни в человеке, а значит, и конфликт личности и животного начала. Основная способность духа состоит в рефлексии. Существование человека, пронизанное рефлексией, противоестественно — оно противоречит жизни. Шелер противопоставляет инстинктам волю, посредством которой человек может сказать «нет» влечению.

Наличие означенного Шелером дуализма можно расценивать как *онтологическую недостаточность* по следующим соображениям. Становление человеческого сущего связано с возрастанием единения порыва жизни и духа. Так как главной характеристикой человека, согласно Шелеру, является дух, а не жизнь, человек, обнаруживая себя в становлении, тут же *с необходимостью* должен «постигнуть формальную идею надмирного, бесконечного и абсолютного бытия»¹⁵⁹. Но это бытие для него недостижимо, так как в человеке столько жизни (порыва, влечения), сколько дух не всегда в состоянии направить на воплощение своих идей. Дух не может ответить на избыток жизни. Сам по себе дух бессилён создать или уничтожить влечение. Он не может регулировать те вспыхивающие источники энергии, источник которых — не он. Он может лишь искать подходы, каналы для того, чтобы жизненную энергию направить, сублимировать ее в духовную деятельность¹⁶⁰.

Человека переполняет жизнь, влечение, но у источника жизни всегда стоит бессильный дух, готовый подавить влечение, если не удастся его направить. Складывается впечатление, что человек у М. Шелера страдает от избытка жизни (избыточная, часто неуправляемая деятельность мозга), для которой далеко не всегда есть выход во взаимодействие с

¹⁵⁸ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 54.

¹⁵⁹ Там же. С. 90.

¹⁶⁰ Там же. С. 65.

духом. Отвергая деление на физиологию и психику и заявляя необходимость целостного подхода к человеку, М. Шелер лишь перемещается к дуализму другого порядка — изначальному, определяющему сущность человека как недостаток.

Этот «онтологический перекосяк» сопровождается отсутствием энергии, желания, упадком сил (жизни) и прочими проявлениями страдания. Желание человека спастись М. Шелер понимает как проистекающее из противостояния миру, жизни, невозможности животного растворения в ней. Но это желанное спасение от «дереализации», которую осуществляет дух, отнимая у человека защиту погруженности в единственной нерелексируемой реальности, недостижимо. Такое растворение в действительности подобно детскому ощущению счастья, которое не может быть возвращено из-за неизбежной деятельности рефлексирующего духа. Заимствуя буддийское правило о страдании, М. Шелер даже ужесточает его: «Все сознание основывается на страдании, и все более высокие ступени сознания — на возрастающем страдании»¹⁶¹. Чем более развито сознание, тем яснее осознается дуализм. Дух рефлексирует о нехватке полноты жизни.

Расколотовость человека касается самой связи духа с жизнью и на первый взгляд напоминает христианскую концепцию человека. Тварь, плоть как природная сила сама по себе не может быть и становиться, не исполнившись Святого Духа, тогда как человек описывается апостолом Павлом только как возможность быть чем-то. Станет ли человек «телом пробужденным» — зависит от его связи с духом. Однако дух у М. Шелера бессилен вне жизни, тогда как в христианстве он и есть источник бытия, независимого от любой твари.

В оценке шелеровской онтологии Н. Бердяев высказывает следующие критические мысли: «Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь. Так как нет свободы у духа, ее нет и у человека. Он может обрести ее только в акте гармонического единения с жизнью — в “порыве”»¹⁶².

¹⁶¹ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 36.

¹⁶² Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. С. 53.

Такую недостаточность нельзя решить усилением источника жизни — умножением желаний и их удовлетворением. Само бытие человека призвано быть постоянной компенсацией недостаточности. М. Шелер называет известные формы компенсации — миф, религию, но считает их неприемлемыми, поскольку они исходят из первичности божественной реальности, а у Шелера становление человека есть становление Бога через него. Шелер был противником антропоцентризма, считая, что человек должен быть вписан в целое мира, любовью помогая осуществлению самосознания этого мира. Справедливо замечание Б.В. Маркова о том, что шелеровские «экзистенциалы» являются важным дополнением хайдеггеровской аналитики *Dasein*¹⁶³. Руководствуясь приоритетом любви ко всему сущему и единством с ним, Шелер критикует европейскую позицию вражды и насилия по отношению к природе, и с этой критикой мы всецело согласимся: «Эту позицию, — писал М. Шелер, — я могу описать только как изначальную “враждебность” или “недоверие” ко всему “данному” как таковому <...> таково выраженное в словах отношение Канта к миру, и “природа” поэтому становится тем <...> чем следует “овладеть”, она “враждебное”, “хаос” и т. п. Таким образом, налицо именно полная противоположность любви к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему, т. е. в основе своей только ненависть к миру»¹⁶⁴.

Однако Шелер не указывает ни одного стимула для развития гармонии с миром и внутренней гармонизации жизни и духа в человеке, кроме стимула отрицательного — страдания. Не радость движет расколотым человеком, а страдание. Но негативный поиск не является ресурсным, энергийным с точки зрения самой жизни, так как она, по Шелеру, есть источник энергии, о «заблокированности» которого и свидетельствует страдание. С позиции духа противоречие также не разрешить, так как он лишь «обрабатывает» энергию жизни и сам не может служить восполняющим и уравнивающим источником. Вся «надежда» возлагается философом на человеческую волю, на «самоидентификацию [человека] с

¹⁶³ Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. С. 202.

¹⁶⁴ Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 286.

направленностью его духовных актов в любом смысле»¹⁶⁵. Последнее Шелер понимает как «действительное» бытие через себя сущего: бытие в *деятельности* творения в себе божества, а не в созерцании божества. В стремлении к единству человек остается один, и даже философия не станет его поддержкой, так как «метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей»¹⁶⁶. Между тем на очевидность потребности в независимом от человека источнике указывает не только общая для классической антропологии идея несамодостаточности человека, но и идея становящегося в человеке божества, развитая Шелером на основе субъективного духа Гегеля¹⁶⁷.

Только имеющий тело может испытывать страх, говорит Плеснер в упрек М. Хайдеггеру. Но человек философской антропологии оказывается не более укоренен в природе, чем «бесполое» Dasein М. Хайдеггера, потому что недостаточность обнаруживается всякий раз изначально, как вот-бытие: в эксцентричной позициональности или в дуализме духа и жизни.

5.3. А. Гелен о биологической ущербности человека

А. Гелен, подтверждая справедливость тезиса об эксцентричности положения человека, лучше других усматривает его обусловленность биологией. Гелен признает вслед за Гердером в человеке «недостаточное существо» по сравнению с животными, то есть в биологическом отношении, и видит недостаточность в отсутствии бесперебойного действия рефлексов, пониженной остроте чувств и недостатке подлинных инстинктов. «Перед нами — недостаточное в отношении органов существо, лишенное в большей степени надежных инстинктов, предоставленное неопределенной полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушенного приспособлением. Только предусмотрительное, деятельное изменение этого мира в мир, пригодный для жиз-

¹⁶⁵ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 95.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Там же. С. 93.

ни, делает возможным само существование этого существа»,¹⁶⁸ — пишет Гелен.

Сравнивая человека с другими животными в контексте биологии, Гелен отмечает главную специфику человека в редукции инстинктов. С другой стороны, специфической «переразвитостью» обладает мозг, который, не будучи специализирован, обладает всей полнотой возможностей и является органом «для любых целей». Благодаря пластичности и разнообразию деятельности мозга человек может приспособляться к любым условиям обитания, не привязан к месту и открыт миру.

Пластичность необходима для того, чтобы отвечать огромному разнообразию обстоятельств, в которые может попасть человек. То есть человек наделен совершенно особым мозгом как органом уникального приспособления и выживания. Замедленность процесса биологического созревания человека делает возможным затяжной период адаптации и «работку стратегии» по овладению миром в любых данных условиях. Действительно, при всех своих биологических недостатках человек выигрывает у других живых существ за счет своей «всеядности» в отношении окружающей среды и приспособления при помощи культуры к любым условиям для оправдания своего бесконечного размножения.

Биологическая недостаточность имеет и избыточную сторону: не имея развитых схем инстинктов и рефлексов, мир восприятия человека оказывается не только «открыт», но и переполнен раздражениями, которые не всегда могут быть отреагированы автоматически, как в схеме поведения животных. Для человека характерен переизбыток потребностей. Средоточие удержанных побуждений, желаний и интересов, не связанных (пока) с действием и имеющих значение «внутренних», А. Гелен называет душой.

Между потребностями и их исполнением существует зазор («зияние», *Niatus*, «эксцентричность»), в котором осуществляется мышление, которое «есть не что иное, как способность комбинировать любой из этих элементов с любым другим, вводя его в действие в качестве простого знака и

¹⁶⁸ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: переводы. М.: Прогресс, 1988. С. 175–176.

повода для комбинации»¹⁶⁹. Мышление не является, таким образом, самостоятельной сферой, но лишь инструментом приведения потребности к ее осуществлению — перехода от потенциальности к действию как единству, устраняющему противоположность внутреннего и внешнего. С помощью мышления человек способен «перераспределять» ресурсы своих избыточных влечений, направляя их на адаптацию. Такой процесс обращения человеком органической недостаточности и аномальности условий своей биологии в свою пользу А. Гелен называет «разгрузкой»¹⁷⁰.

Столь недостаточное во всех отношениях животное может жить только посредством действий, считает Гелен. Он предлагает рассматривать человека через действие, снимающее все возможные (ложные) дуализмы — эту задачу снятия дуализмов человеческого мышления осуществил Ф. Перлз в области психологии. Онтологическая недостаточность человека («зияние» А. Гелена, или «эксцентрическая позиционность» Х. Плеснера), таким образом, преодолевается в действии, однако, будучи структурой бытия человека, не может быть устранена и восстанавливается с новой потребностью и возобновляемым разрывом. Гелен считает, что философская антропология, в которой действие выступает основополагающим моментом, должна быть базовой философской дисциплиной.

Деятельное изменение мира, конституирующее и самого человека, Гелен понимает как планируемое созидательное и положительно значимое. По сути, деятельность человека, меняющая мир в свою пользу, и духовность человека для Гелена — одно и то же: «Все духовные свершения человека можно понять, исходя из его способности к действию»¹⁷¹.

Нехватка жизни была замечена антропологами и в экзистенциальной философии, и в самом человеке. Именно А. Гелен находит корни недостаточности человека в жизни, в природе, что его предшественники показывают с гораздо меньшей убедительностью. А. Гелен осуществляет принцип, заданный антропологией: «сначала жизнь, потом — экзистенция».

¹⁶⁹ Гелен А. О систематике антропологии. С. 190.

¹⁷⁰ Там же. С. 183.

¹⁷¹ Там же. С. 177.

Однако интуиция антропологии состояла не только в том, чтобы найти забытую экзистенциалистами связь человека с телесной природой, но и в том, чтобы найти в последней источник жизни, который был утерян заброшенным в «зияние» человеком. Антропология демонстрирует недостаточность как имеющий биологические предпосылки онтологический раскол человеческого и природного, но не показывает, как именно в его преодолении можно опереться на жизнь.

Поиск жизни как компенсации онтологической недостаточности не увенчался успехом ни для антропологии, ни для других направлений философской мысли, поскольку недостаточность для современного человека, находящегося под «анестезией социального поля»¹⁷², более чем когда-либо означает нехватку соприкосновения с природой и с собственными чувствами.

5.4. Поиск сущности и ее замещение

Классическая антропология показала человека как биологически недостаточное существо, стремящееся восполнить нехватку, действуя из центра своего существования, со своей эксцентричной позиции. Этот центр был важен, так как антропологи искали сущность человека как его внутреннее, неизменное основание, но неизменной оказалась только сама нехватка. Как констатирует Б. Марков: «Сущность человека философская антропология усматривала в его “неукорененности”, незавершенности и недостаточности»¹⁷³.

Предназначение человека антропология видит в воссоздании им своей *позитивной* сущности искусственным путем, через деятельность. Так, по словам Плеснера, человек делает себя тем, кем он уже является, то есть воспроизводит сам сущность, которой не находит, но о которой знает, что она *должна быть*. Это знание подсказывает ему недостаточность.

И классическая антропология, и экзистенциализм придают положительную значимость преобразующей деятельности человека, не обращая внимания на ее разрушающий аспект в отношении окружающей среды, на основе которой он

¹⁷² Савчук В.В. Конверсия искусства. СПб.: ООО «Издательство «Петрополис», 2001. С. 18.

¹⁷³ Марков Б.В. Философская антропология XX столетия. С. 471.

выстраивает свое могущество. Таким образом получает утверждение антропологический миф о приоритете человеческих интересов перед другим сущим, а констатация биологической недостаточности и ущербности человеческого животного компенсируется высокой оценкой достижений человеческого приспособления, пытающегося создать человеческую сущность путем самопроектирования.

Все эти попытки создают у человека настроение самодостаточности и автономности, склоняют его к самовозвышению, но не замещают отсутствие сущности. «Сущность человека — это его внутреннее ядро, твердая неизменная основа, набор неотменимо присущих ему свойств и черт; кратко, сама “человечность” человека. И главный, если угодно, урок из современного опыта — то, что никакой такой сущности просто нет, человек ей не наделен. Тем самым старая классическая антропология в корне непригодна, и перед нами — задача поиска новой модели человека»¹⁷⁴, — говорит в интервью С. Хоружий.

Критика сущностной парадигмы человека отлилась в вывод о его смерти, в котором М. Фуко зафиксировал осознание полной детерминированности представлений о человеческой сущности структурами власти, социальными доминантами и свой отказ руководствоваться идеей такой сущности. По мнению Б. Маркова, философия Фуко была оптимистичной в том отношении, что оставляла простор для человеческого возрождения с помощью философии, поскольку для Фуко «философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают делать и быть по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти. И если “мировое зло” непреодолимо, то опасности можно избежать. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М. Фуко»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Хоружий С.С. Пришла антропологическая мелкотравчатость (Интервью «Российской газете», М. Кучерская) // Российская газета. Февраль 2005. URL: http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii_melkotrav.htm (дата обращения: 20.08.09).

¹⁷⁵ Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. Философия разума. URL: http://society.polbu.ru/markov_antropology/ch13_i.html (дата обращения: 21.09.09).

Однако этот оптимизм имел лишь характер отрицательного определения человека, и предоставленной свободой человек явно не смог воспользоваться в условиях потери ориентиров и отвержения прежних оснований. Как пишет сам Б. Марков, «устранение субстанциальных и атрибутивных, функциональных и структурных характеристик привело к неопределенности “человеческого”, и оно стало постепенно претерпевать все усиливающуюся инфляцию»¹⁷⁶.

Антропология обозначила отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения современного человека. В частности, дебиологизация человека, то есть отказ мыслить человека в биологических характеристиках, выражается не в том, что человек превосходит свои биологические границы и обретает чисто духовное бытие, а в том, что происходит замена телесной протяженности на симулятивную реальность¹⁷⁷. Антропология зафиксировала процесс того, что человек умирает как антропологическая данность¹⁷⁸, но какова тогда перспектива философии человека?

В фокусе современного внимания философии находится не идея целостности человека, для которой как будто нет больше оснований, а идея его раздробленности (философия Ж. Делеза). Целостность человека, неисчерпаемым источником восполнения которой была внеположная человеку трансценденция, подразумевала четкость, структуру, симметричность и гармонию. На смену ей пришло самоконструирование и самополагание несуществующего человека в постмодернистской культурной атмосфере трансплантаций, искусственного интеллекта, искусственных органов, клонирования и легализованных психотропных веществ. Человек понял невозможность говорить о «человеке» при отсутствии устойчивой структуры бытия и зафиксировал собственную смерть, но что дальше, после смерти?

Антропология сегодня осознает опасность того, что инобытие, рождающееся в результате коммуникативной, интеллектуальной, социальной и прочими видами компенсирующей недостаточность деятельности человека, образует его

¹⁷⁶ Марков Б.В. Философская антропология XX столетия. С. 471.

¹⁷⁷ См.: Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19.

¹⁷⁸ Там же. С. 19.

«самодостаточность» в ущерб взаимоотношениям с живой природой*, о которых говорила и классическая антропология. Новая ситуация отсутствия сущности усугубляет отмеченную классиками недостаточность жизни, так как отношения с природой определяются не чувством непосредственного контакта, а таким образом выстроенной системой знаков области искусственного бытия (в самом общем виде эта система представлена понятием культуры), что над ней теперь не стоит ни Бог, ни Разум, ни даже человек. Так, человек замыкается в границах созданного им же инобытия.

Современная антропология переосмысливает положение человека в мире, возмещая отказ от неизменной сущности человека как центра бытия позитивной идеей причастности человека миру. Таковыми являются идеи синергичной антропологии С.С. Хоружего. Также Санкт-Петербургская школа антропологии во главе с Б.В. Марковым, опираясь во многом на изучение концепции М. Шелера, считает необходимым выстраивание отношения человека к миру как части по отношению к целому: «Только в случае признания ценности природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений возможно сохранение и развитие человечества»¹⁷⁹. В связи с этим речь идет о взаимодействии философско-антропологического и естественнонаучного дискурсов.

Настроение причастности миру в современной антропологии преломляется в разноплановом научном осмыслении границы между миром и человеком. Философия человека стоит на зыбкой почве антропологической неопределенности, не дающей никакой возможности и сил справиться с недостаточностью, которую человек продолжает ощущать, кроме развития тенденции солипсизма. Антропология видит своей нынешней задачей поиск не человеческой сущности, а истока наполняющего человека бытия. Этот исток, по мнению С. Хоружего, может быть только Внеположным человеку Инобытием.

Самопроектирование человека занимает значимое место в философии экзистенциализма и в классической философ-

* Под живой природой Плеснер имеет в виду биологическую совокупность живых организмов, сферу органического, одной из «ступеней» которого является человек.

¹⁷⁹ Марков Б.В. Философская антропология XX столетия. С. 473.

ской антропологии. Самотворение человека выражено свободным действием у Сартра, бунтом у Камю, прорывом в подлинное бытие у Хайдеггера, «разгрузкой» у Гелена и «самоидентификацией» у Шелера. Что касается Ясперса и Кьеркегора, также придававших определяющее значение человеческой активности, эти фигуры разделяют одну особенность философского мировоззрения. И вера как акт экзистенции в концепции Ясперса, и размыкание человека у Кьеркегора направлены к реальности, которая и наполняет эти устремления смыслом, то есть взаимодействует с человеком по принципу его дополнения. Эта реальность Иного бытия: Бога — у Кьеркегора, трансценденции, или Бога, — у Ясперса, — насыщает человеческую недостаточную природу бытием вследствие устремления человека к Иному и готовности составить с ним одно целое. Эти философские концепции не только констатируют присутствие недостаточности, но и пытаются ответить на вопрос: что делать?

Глава II.

Онтологическая недостаточность: что делать?

Онтологическая недостаточность, имея страдательные и дисгармоничные проявления в человеческом мире, всегда понуждает к поиску позитивного пути ее преодоления. Поиск этот тем более необходим в ситуации «летального исхода» человека, который, подведя черту под своей жизнью, должен осознать себя не только как очевидца, но и как устроителя собственной смерти.

«Смерть человека» была не только следствием социально-культурной и духовной ситуации времени, не только прогрессивным осознанием детерминации властью, но также и *решением*, установкой, проектом, вышедшим далеко за пределы смерти иллюзий о человеческой сущности и воплощаемым в том числе и работами философов. «Смерть человека» проявилась не только в стирании границ человеческого, в давлении власти традиционных социальных институтов, но и в экологическом кризисе, в процессах виртуализации мира, в увлечении феноменами Бессознательного, в стирании границ между реальным и виртуальным, добром и злом, творчеством и безумием. «Смерть человека», с какой бы целью она ни была «задумана», является негативным проектом, и под него легко попадают самые разные ареалы существования человека.

Одной из сторон этого проекта и стала самодостаточность человека. Действительно, возможна ли недостаточность у того, кто умер? Самодостаточность, однако, выразилась не в прямом отрицании нехватки, а, напротив, в ее признании, но таким образом, что самая эта нехватка становится единственно возможным основанием человеческой свободы. Происходит «легитимация» недостаточности, принимающей облик то вечного бунта (Камю), то невроза (Фрейд), делающая саму мысль о ее преодолении нелепой и наивной. Проблема недостаточности развернулась в этой ситуации в переосмыслении способов описания человеческого.

§1. Теория онтологической границы

Еще Макс Шелер стремился избавиться от традиции гуманизма, помещающего человека, преобразующего и покоряющего природу, в центр мира. Неудачи антропоцентристского воззрения заставили саму современную антропологию переосмыслить идею центра. С. Хоружий, применяя к современной катастрофической ситуации человека знаменитые слова Т. Элиота: «The centre does not hold», — пишет о том, что эта ситуация ставит под сомнение неизменный сущностный центр человека. Перспективной альтернативой «центру» является его противоположность — периферия, граница: «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”<...> заданием и потребностью времени сегодня является не просто новая антропология, но именно — “антропология Границы”, в отличие от прежней “антропологии Центра”»¹⁸⁰. П. Шульц также предполагает границу как существенную характеристику человеческой онтологии: «Не должно ли определение человека как недостаточного существа указывать границу, в черте которой эта недостаточность проясляет себя как таковая»¹⁸¹.

Речь идет о понимании некоего центра, которым является для себя человек и о котором говорила классическая антропология. Этот центр может быть истолкован двояко. Во-первых, в смысле *антропоцентризма*, когда центрированность сознания заключается в противостоянии отдельной точки остальным периферийным точкам. В этом случае существование переживается как уникальное, одинокое и даже трагичное. Ему противостоит внешний, чуждый, заграничный мир внеположности, который представляет угрозу и подлежит экспансии, овладению, очеловечению. Самый простой способ введения внешнего в границы «своего» (здесь: «чело-

¹⁸⁰ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 2.

¹⁸¹ Шульц П. Философская антропология: Введение для изучающих психологию. Новосибирск: НГУ, 1996. URL: http://www.srph.ru/library/Шульц_П/Философская_антропология/index.htm (дата обращения: 09.09.09).

веческого») — это утверждение принципа ценностного приоритета и верховной значимости данного типа существования перед всеми остальными и провозглашение лозунга «все для человека». Вокруг этого принципа как способа самосохранения вращается дальнейшая жизнь сознания. Во втором случае отдельное существование понимается как со-стояние со всеми внеположными точками посредством границы, которая осуществляет *контакт* с внешним, а не просто функцию отгороженности и условие потребления.

Первый вариант можно рассматривать как такой способ бытия сознания, который усугубляет переживание недостаточности, тогда как второй направлен на преодоление последней. Это разные экзистенциальные установки понимания человеком своего места в мире. С. Хоружий предлагает переосмыслить принцип классической философской логики, согласно которому определение предмета есть указание на его Иное — то, что создает его границу, предел. При этом человека предлагается рассматривать не как «предмет», но как «горизонт существования», обладающий определенным набором признаков. С. Хоружий дает рабочее определение границы: «*Граница Человека (Антропологическая Граница) есть полная совокупность его предельных проявлений*»¹⁸² [курсив автора. — Е.З.]. Опора на понятие границы позволяет избежать как субстанциалистского подхода к человеку, так и понимания человека в терминах актов, что является, как справедливо замечает С. Хоружий, достаточно грубым, так как позволяет обнаружить человека только в его конкретном утверждении, а не в состояниях, которые предшествуют этим актам. С. Хоружий считает, что антропология Границы обнаруживает общность с духовными практиками в искусстве наблюдения за самыми разными проявлениями не только человеческого Я, но и Иного, с которым человек посредством границы взаимодействует.

Здесь нужно оговорить, что следует понимать под Я применительно к данной работе. Подходящим может быть заимствование из гештальт-терапии, понимающей человека как целостное социобиопсихологическое существо. В гештальт-теории «граница эго» — это разграничение между Я и не-Я (the self and the otherness), а область self (Я, myself) включает

¹⁸² Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 3.

в себя три функции, которые состоят в *идентификации* себя: в чем я *нуждаюсь* на уровне самых основных, сиюминутных ощущений (ид-функция); чего я *хочу* или чего не хочу (эго-функция); кем я *являюсь* или кем не являюсь (персоналити-функция)¹⁸³.

Таким образом, Я – это система знания и представления о себе и о мире, включающая оценку, навыки и жизненный опыт, которая предъясвляет себя среде, определяет поведение человека в отношении среды и идентифицируется как область самоотжествления «по эту» сторону границы.

При подходе, задействующем понятие границы, человек из сущего, замкнутого на себе, превращается в изменчивую область, включающую Я, Иное и саму границу, которая есть всегда результат их взаимодействия. Необходимость учитывать состояние Иного в равностном отношении к «человеку» дает, к примеру, выход из тупика антропоцентризма, обесценивающего Иное сведением его к человеческим проекциям. Граница есть такое проявление человека, в котором совершается его онтологическое трансцендирование, означающее прежде всего преодоление таких онтологических характеристик, как конечность и смертность. Этот процесс можно определенно назвать преодолением недостаточности, способы которого предлагают духовные практики.

Параллель, которую проводит С. Хоружий между антропологией границы и физическими открытыми системами, особенность которых заключается во взаимодействии системы с внешними энергиями, позволяет увидеть в человеке открытую систему, которая, не обладая никакой определенной природой, способна к кардинальным изменениям. При этом если система выводится определенным образом из состояния равновесия, приток внешних энергий может вызвать ее серьезное переструктурирование, приводящее к качественно новым состояниям. Ярчайший пример такой работы Хоружий видит в практиках исихазма.

В использовании понятия границы плодотворной является опора на гегелевскую разработку. Гегель указывает на парадоксальную природу границы: разделяя два нечто, она

¹⁸³ См.: Мюллер Б. Вклад Изидора Фрома в теорию и практику гештальт-терапии. URL: <http://www.gestalt.ru/webcontent/view.html?id=66> (дата доступа: 21.09.09). С. 5.

одновременно объединяет их. Двойственная природа границы делает ее парадоксальной областью неоднозначности определенного, слова утвержденного, единства бытия и небытия. Гегель пишет: «Граница есть то, в чем ограничиваемые в той же мере суть, в какой и не суть...»¹⁸⁴

Граница, будучи всегда чем-то неопределенным, амбивалентным, позволяет рассматривать неопределенность как то, что является качественной определенностью пограничного бытия. Неопределенность границы манит человека, в своем бегстве от недостаточности страшась определенного, которая принимает вид повседневности, скуки, тупика, безысходности. И напротив, существование «на грани» предполагает изменение, преодоление, непредсказуемость, надежду. Справедливо высказывание С. Хоружего о том, что «упорное, непреодолимое влечение Человека к своей Границе — определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации»¹⁸⁵. Когда граница отрицается, происходит выход за определенность.

Жажда преодоления недостаточности побуждает человека к трансцендированию собственных границ, и этот процесс самоспасения и самоопределения теоретически раскрывается именно с позиции рефлексии понятия границы как одного из центральных в философии человека.

Как показал Фрейд, первичная граница, проводимая сознанием, связана с отделением Я от не-Я. Также в гештальт-терапии, феноменологической психотерапии, которая стремится к преодолению недостаточности как неестественного для человека невротического состояния, продуцированного цивилизацией, одним из базовых понятий является граница контакта (*contact boundary*). Граница фигурирует как условие процесса взаимодействия между субъектом и всем остальным миром (средой). Под «средой» понимается та часть мира, которая в данный момент воспринимается как не-Я и может включать как другие объекты, так и часть психики и даже тела самого индивида. Самостью, или *self*, в гештальт-теории называют процессы, которые происходят по одну из сторон границы, в сфере Я, и формируют эту границу в каждый текущий момент. Гештальт-терапия постулирует, что

¹⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 237.

¹⁸⁵ Хоружий С.С. Человек: сущее, трюкно размыкающее себя. С. 2.

граница контакта – единственная психологическая реальность, и self есть контактная функция организма, иначе говоря, то, что происходит на границе контакта.

Гештальт-терапия связывает границу контакта с процессом осознания нового опыта, который ассимилируется и приводит к росту. В целом психология видит преодоление недостаточности в осознании границы контакта как ориентировочной деятельности организма и тем самым в налаживании последней. Осознание как процесс, связанный с сознанием как таковым, а не с психическими феноменами, не является предметом психологии. Между тем экспликация недостаточности на онтологическом уровне задействует понятия границы, сознания и психики. Если психология обращается к границам социальной адаптации человека, биология – к границам его природной приспособленности, антропология – к границам человеческого как такового, то философский аспект недостаточности касается *онтологической* границы, в которой фундирована недостаточность.

Недостаточность – это отсутствие нечто внутри границ самоидентификации, осязаемое на уровне субъективной чувствительности как желание чего-либо, либо просто неудовлетворенность и беспокойство. Такая недостаточность может быть названа функциональной, она присуща всем живым существам и обеспечивает их способность ориентироваться в среде. В человеке она указывает на *онтологическую* недостаточность как недоопределенность бытия, направленного вовне, за свои границы. Сама недостаточность обусловлена наличием границы, за которую приходится выходить для поддержания жизнедеятельности.

Граница маркирует встречу Я, то есть области самоидентификации, и Иного, или не-Я. Не всякая граница является онтологической. Областей самоидентификации может быть множество, и каждая из них граничит с соответствующей областью Иного. Так, например, Бессознательное*, хотя и является Иным родом бытия по отношению к самоидентификации Я, но граница между ним и сознанием не может быть полем онтологической трансформации человека, так как Бессознательное – это проявление области Я.

* Под Бессознательным я понимаю неосознаваемые психические процессы, которые в большей мере, чем сознательные, детерминируют существование.

В онтологическом дискурсе человек предстает как некий род бытия. Тогда Иное по отношению к человеку — это иной род бытия, Инобытие. В христианстве в качестве Абсолютно Иного рассматривается Бог, продуцирующий онтологическое преобразование человека как недостаточного существа, твари. Также в философии К. Ясперса Иным признается трансценденция, наполняющая экзистенцию смыслом. Без трансценденции, как считает Ясперс, существование экзистенции бесплодно и представляет собой не более чем лишенное любви демоническое упрямство.

Граница с трансцендентной реальностью, абсолютно независимой от человека и превосходящей его, является онтологической границей. Посредством нее человек «достраивает» себя до целостности «Я — Граница — Иное». В. Сагатовский говорит о *доопределении* человеческого бытия в диалоге с трансценденцией: «Неповторимая экзистенция (душа) становится каким-то образом сопричастной трансценденции (духу). Суть этой сопричастности давно выражена в таких положениях духовной культуры, как “Атман есть брахман” или “Царство Божие внутри нас”»¹⁸⁶.

Владея трансцендентным как атрибутом и своего собственного бытия, человек полагает, задает целостность, исходя при этом не из изоляции в своем имманентизме, а из предзаданности всеобщей целостности, из первичности ее по отношению к человеческому представлению, которое никогда не в силах ее охватить, но только интуировать и стремиться к ней. *Онтологическая* граница есть та *предельная* область, в которой человек при взаимодействии с Иным как трансцендентной реальностью преодолевает свои важнейшие онтологические характеристики — прежде всего, как справедливо указывает С. Хоружий, конечность и смертность¹⁸⁷. Через границу происходит претворение человека в Инобытие, то есть онтологическое трансцендирование. В отличие от онтологической, *онтической* граница показывает наличные проявления человека, характеризующие «неподлинное» бытие

¹⁸⁶ Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. С. 97.

¹⁸⁷ Хоружий С.С. Человек: сущее, творящее, размыкающее себя. С. 6.

повседневности, как его называет Хайдеггер. Онтическая граница есть граница контакта Я с не-Я наличной среды. Область онтического охватывает все проявления бытия самого-по-себе, взятого безотносительно к Инобытию. Онтологической границей выступает топос предельных проявлений человека, открывающихся во взаимодействии с Инобытием. В свою очередь, онтическая граница характеризует повседневные проявления человека.

Для рассмотрения человеческой природы понятие границы может быть плодотворным, как было показано, и в антропологическом, и в психологическом (и психотерапевтическом) смыслах. В связи с границей существенным для исследования недостаточности является понятие сознания. В духовных, психотерапевтических и даже социальных практиках, непосредственно связанных с преодолением недостаточности, сознание находится в эпицентре преобразования. Поскольку речь пойдет о преодолении недостаточности как о некоей «онтологической трансформации»¹⁸⁸, областью этой трансформации может быть избрано сознание.

§2. Сознание как область онтологической трансформации

Сознание знаменует собой осмысленный и выраженный в понятии предел разнообразных человеческих проявлений, самоотождествлений и самоидентификаций. Сознание есть суть всего, что человек считает в себе важным, и то, что под сознанием зачастую понимаются самые различные вещи, доказывает его важность как символа человеческого самопонимания. Важно такое представление о сознании, которое бы не только отразило недостаточность как онтологическую особенность человека, но и показало ее в динамике возможных изменений.

¹⁸⁸ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 7.

2.1. Что такое сознание?

В англо-американской литературе помимо «consciousness» для обозначения сознания используется термин «mind»¹⁸⁹, переводимый как «сознание»¹⁹⁰, а также многозначный термин «mentation»¹⁹¹. «Mind» и «mentation» имеют оттенок указания на ментальные процессы и могут быть применены также к животным.

Интересна трактовка термина «consciousness» У. Джеймсом, который старался избавиться от эссенциалистской трактовки сознания и понимал под сознанием не вещь, а поток, процесс. В последнее время американские философы и психологи больше используют понятие «consciousness»¹⁹², дающее больший простор интерпретаций. Многообразие терминов обусловлено методологическими трудностями изучения сознания и различными интерпретациями одного и того же термина в зависимости от методологической установки. Необходимо, исходя из имеющихся трактовок сознания, обозначить то понимание, которое будет полезным в решении проблемы недостаточности.

Сознание подразумевает широкую область исследования, в которой задействована не только философия. В современном мире открытия естественных и точных наук настолько многочисленны и так качественно меняют представление человека о себе, что одной из проблем философии сознания становится *осведомленность* философов об открытиях в сфере сознания и способность осмыслить эти открытия. Нейрофизиолог, профессор философии Калифорнийского государ-

¹⁸⁹ См.: Dennet D. *Kinds of Mind*. L., 1996; Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992; Sternberg R.J. *Metaphors of Mind: Conception of the Nature of Intelligence*. Cambridge, 1990.

¹⁹⁰ См.: Прист Ст. *Теории сознания* / пер. с англ. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000; Райл Г. *Понятие сознания* / пер. с англ. М., 2000; Патнэм Х. *Философия сознания* / пер. с англ. М., 1998.

¹⁹¹ См.: Altman J. *Three Levels of Mentation and the Hierarchic Organization of the Human Brain // Psychology and Biology of Language and Thought; essays in Honor of Eric Lenneberg* / ed. G.A. Miller, E. Lenneberg. New York; San Francisco, 1978.

¹⁹² Dennet D. *Consciousness Explained*. Boston, 1991; Searle J. *The Mystery of Consciousness*. L., 1997; *Conscious Experience* / ed. by Metzinger Th. Paderborn, 1995.

ственного университета Уэйн Райт выражает свою обеспокоенность распространенной позицией самоизоляции философии в проблеме сознания: «Широкую поддержку имеет мнение о том, что феноменально сознательные состояния не являются как состояния мозга, как информационные процессы, квантовые механические состояния и любые другие, подходящие областям онтологии той или иной науки. Однако сознательный опыт совершенно не кажется таким типом опыта, который находится в разрыве с миром вокруг нас»¹⁹³.

Когнитивная психология также далека от известной тенденции рассматривать сознание как нечто, присущее только человеку и недоступное изучению. Когнитивные психологи и нейропсихологи Марсэль, Хэмфри, Вейскранц, Баарс понимают под сознанием способность синтезировать неосознаваемые процессы. Г. Хант подчеркивает: «Тот взгляд, что сознание представляет собой нечто по самой своей природе личное, даже невыразимое, и потому не поддающееся исследованию в любом подлинно эмпирическом смысле, представляется сомнительным как на теоретических, так и на эмпирических основаниях»¹⁹⁴.

Когнитивное направление философии (Д. Шактер, Б. Баарс, Дж. Серл) делает соотношение между сознанием и мозгом наиболее актуальной научной проблемой. В то же время, как отмечает сам Дж. Серл, даже если бы были известны точные нервные процессы, сопровождающие сознательные переживания, все же неясным осталось бы то, *как именно* они их сопровождают и вызывают¹⁹⁵.

Аналитическая философия подходит к рассмотрению сознания как эпифеномена вычислительной способности мозга

¹⁹³ «It is widely accepted that phenomenally conscious states do not present themselves as brain states, information processing states, quantum mechanical states, or anything else that would easily fit within the ontology of one or another scientific field. However, conscious experiences do not seem to be of a kind that is altogether discontinuous with the world around us». In: Wright W. Why Naturalize Consciousness? // The Southern Journal of Philosophy. 2007. Vol. XLV. P. 584.

¹⁹⁴ Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / пер. с англ. А. Киселева. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. С. 61.

¹⁹⁵ См.: Searle J. The Rediscovery of the Mind.

и отождествляет сознание с интенциональностью. Таким образом, сознание становится, например, у Д. Деннета¹⁹⁶, проводящего разработки искусственного интеллекта, атрибутом не только человека или животного, но и машины и тем самым превращается в псевдопроблему. В своей книге «Виды сознаний» главным критерием сознания он считает интенциональность. Не сознание интенционально, говорит Деннет, а все, что интенционально, — сознание. Для этого философа сознание — интенциональность сущего, а философия сознания — такая же наука, как и все остальные. «Нет ничего такого, что бы делало философию особенной»¹⁹⁷, — уверен Деннет. По крайней мере, именно в таком случае она имеет практический смысл. С Деннетом во взгляде на пользу философии спорить трудно: ведь именно его философия подтверждает свою практическую значимость открытиями в области искусственного интеллекта¹⁹⁸.

В то же время аналитическая традиция подходит к вопросу о необходимости говорения о сознании «от первого лица», когда недостаточным для понимания сознания признается и когнитивное исследование сознания, и описание структуры сознательного опыта (феноменология), и само переживание бытия (экзистенциализм). Аналитическая философия осознает необходимость некоего бытия в сознании, изнутри которого только и можно говорить о сознании. Сознание — это «быть кем-то» («чем-то»). Это бытие-в-состоянии: человека, птицы, растения и т. д. Таким образом, продолжая мысль аналитиков, можно осуществить переход от вопроса «что такое сознание?» к вопросу «каково сознательное бытие?»

Термин «сознание» в данной работе я не заменяю «бытием», «переживанием» и т. д., оставляя возможность вычлене-

¹⁹⁶ См.: Dennet D.C. *Intentionality // The Oxford Companion to the Mind*. Oxford University Press, 1987; Idem. *Conditions of Personhood // What Is a Person?* / edited by M.F. Goodman. Department of Philosophy, Humboldt State University, Arcata, California. Humana Press, Clifton, New Jersey.

¹⁹⁷ «There is nothing that makes philosophy special». In: *A naturalistic perspective on intentionality: Interview with Daniel Dennett; by Marco Mirulli // Mind & Society*. № 6. 2002. Vol. 3. P. 7.

¹⁹⁸ Аргументы contra искусственного интеллекта см.: Костин А.Н. *Методологические и теоретические проблемы психологии. Парадокс недизъюнктивности психики и дискретности нейрофизиологических процессов // Психологический журнал*. Сентябрь 2002. № 5. С. 14–24.

ния структур сознательного опыта для расширения вышеозначенного вопроса: каково сознательное бытие и чем оно определяется?

2.2. Сознательное бытие: привилегия человека?

Нейропсихология и когнитивная психология проблематизируют тему исключительности человеческого сознания. Например, Б. Ваарс не проводит базового различия между сознанием животных, основанным на восприятии, и символическим сознанием человека, основывая опыт сознания на ориентировочной реакции восприятия¹⁹⁹. Д. Иванов в статье «Сознание как объект метафизических исследований» подчеркивает: «Вопрос о сознании, сознательном опыте не связан с необходимостью с исследованием именно человеческой психики»²⁰⁰.

Не желая ограничивать область сознательности исключительно человеческой сферой и учитывая при этом работы Д. Деннета, Дж. Миллера, Г. Фехнера, А. Бинне, доказывающие наличие сознания у различных живых существ*, я должна обозначить в теме сознания те линии, которые будут наиболее полезными в исследовании недостаточности. Такой линией оказывается тема сознательного бытия в интерпретации аналитической философии, слово которой будет уместно здесь представить.

Аналитическая философия доказывает, что не только нейрофизиологические, психологические, но и экзистенциальные составляющие сознания могут не быть исключительной привилегией человека. Прежде всего сознание касается того, каково быть этим-вот существом. Д. Деннет подвергает крити-

¹⁹⁹ См.: Vaars B.A. *Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

²⁰⁰ Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 90.

* Особенно значимыми в отношении проблемы сознания для научной психологии были работы Г. Фехнера, «отца» экспериментальной психологии, доказывающие, что не только растения, но и материя обладает сознанием (см., напр.: Fechner G.T. *On Life After Death*. Chicago: Open Court, 1945).

ке замыкание темы сознания на человеке. По его мнению, опыт сознания есть целостный опыт переживания жизни «от первого лица», доступный и другому существу.

Когда мы говорим «сознание», мы подразумеваем «человеческое сознание», и против этого выступает Д. Деннет. Действительно, если руководствоваться принципами телесного сходства с себе подобными как критерием переноса мого, одного только мне и данного, сознания на Другого, то следует признать условность этого выбранного критерия. Телесные сходства существуют не только между людьми — их можно найти сотни между любыми живыми существами вообще (опускаем здесь сложную проблему живого и неживого): это может быть кожный покров, кровь, дыхательная система и прочее. Вопрос только в том, как задать критерий. Итак, телесность не может быть указующим признаком наличия сознания.

Д. Деннет активизирует позицию солипсизма, говоря о невозможности не только понимания чужого сознания, но также уверенности в его наличии. Чтобы утверждать существование сознания у другого существа, нужно в буквальном смысле стать этим другим, причем речь может идти и не о человеке. «Какие переживания испытывает младенец во время родов? Какие переживания испытывает, если вообще испытывает, плод в чреве матери? А как насчет психики нелюдей? О чем думают лошади? Почему грифов не тошнит от гниющей падали, которой они питаются? Когда рыболовный крючок пронзает рыбью губу, причиняет ли он рыбе такую же боль, какую причинил бы вам, если бы пронзил вашу губу?»²⁰¹ — вопрошает Деннет.

Вопрос о сознании как области, не относящейся к сфере естественных наук, чаще всего сопровождается представлением о сознании как об исключительно человеческом качестве. Широко распространена склонность «лишать» животных не только души и сознания, но даже субъективности²⁰².

²⁰¹ Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004. URL: <http://psylib.org.ua/books/dennd01/index.htm> (дата обращения: 02.11.09).

²⁰² Отсутствие у собаки отчетливого субъективного переживания предполагает А. Бергсон. См.: Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. С. 209.

Подобные рассуждения очевидно отвечают антропоцентристскому взгляду на мир, который часто не подлежит философскому сомнению. На мой взгляд, философия сознания должна вырабатывать позиции, противостоящие разрушительному, шовинистскому в отношении живого мира проекту человека как венца творения эволюции. Здесь, безусловно, могут быть полезны данные биологии, физиологии и психологии, от которых философии не следует отстраняться.

Сознание может быть рассмотрено на нескольких уровнях, *некоторые* из которых присущи только человеку. В качестве рабочего определения сознания, предваряющего дальнейшие рассуждения, я введу следующее: сознание — *это субъективная направленность, интенциональность бытия* (именно в том смысле, который придает ей аналитическая философия), определяющая границу между внешним и внутренним как между областью самоидентификации и средой. В зависимости от того, каким образом осуществляется ориентирование в среде, сознание можно разделить на несколько типов, то есть на несколько *уровней синтеза психических процессов*, присущих как животным, так и человеку и обуславливающих характер интенциональности сознания. Однако эта классификация требует предварительного выбора понятий.

Какие основания я имею для предпочтения понятий «сознание» и «сознательное бытие», например, понятию «экзистенция»? Ведь исходное средневековое понимание категории «экзистенция» указывает на онтологическую недостаточность, трактуя существование сущего как сотворенного, производного от божественного бытия вещи, как бытия недостаточного, незавершенного, несоразмерного своей сущности (сохранение подобия, но потеря образа). Современное понимание *экзистенции* связывается с характеристикой бытия, у которой «существование предшествует сущности» (Сартр) и показывает внутреннее онтологическое устройство человеческого существа как «нехватку», отрыв от себя самого (в этом контексте префикс *ex-* указывает на несамостоятельность), незавершенное существование, постоянно доопределяющее себя в акте своего радикального решения о мире.

Однако *экзистенция* обычно описывает специфически человеческий способ бытия, тогда как «сознание» может подразумевать любой способ быть — как человеческой, так и иной

субъективности. Ограничение темы недостаточности рамками только человеческого существования делает, например, невозможным изучение многочисленных путей ее преодоления, предлагаемых восточными традициями.

Экзистенция обращается к уровню индивидуальной ответственности, «забрасывая» человека в зазор «не-алиби» в бытии, лишая успокоительной мысли о предопределенности его действий «обстоятельствами». В ситуации глобальных кризисов XX–XXI веков такой подход, безусловно, необходим. С другой стороны, принципиальными исходными моментами современного значения категории экзистенции является ее недедуцируемость из каких бы то ни было объективных причин, систем, в том числе из биологических, физиологических структур, из структур Бессознательного и др.

С учетом этого аспекта, делая понятие экзистенции в отношении недостаточности человека центральным, как было показано ранее в анализе философии Сартра и Хайдеггера, мы имеем соблазн замкнуть исследование в пределах субъективности, *переживающей* себя как свободную и недостаточную, независимо от Вселенной, ее окружающей. Тем временем не хотелось бы вычеркивать объективный момент детерминированности проявлений человеческого сознания и, быть может, определяющий и само переживание недостаточности. Как отмечает В.Н. Сагатовский, анализируя концепцию Хайдеггера, «верно, что человек способен воспринимать бытие с позиций собственной экзистенции. Но неверно сводить человека к этой стороне его бытия»²⁰³. В связи с этим я считаю плодотворным использование понятия экзистенции наряду с более многогранным понятием сознания.

Кьеркегор, Хайдеггер, так же как и Ясперс, относят экзистенцию только к человеку. Кьеркегор первый ограничивает классическое понимание экзистенции как существования любого сущего бытием человека. В полемике с панлогизмом Гегеля Кьеркегор противопоставил экзистенцию и систему, трактуя экзистенцию как непосредственную жизнь субъективности, переживание, не редуцируемое к объективной мысли.

Анализируя развитие понятия экзистенции, Хайдеггер указывает на Шеллинга как на промежуточное звено между

²⁰³ Сагатовский В.Н. Триада бытия. С. 59.

классическим пониманием экзистенции и пониманием Кьеркегора, ограничившего экзистенцию человеческой субъективностью²⁰⁴.

Хайдеггер считает, что различие Шеллинга направлено на взаимопринадлежность основы и экзистенции в сущем²⁰⁵. То есть для Шеллинга экзистенция определяет не только человеческое существование. Принципиальным для него является различие основы и экзистенции, которое базируется на понимании бытия как воли: «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления»²⁰⁶.

Воля проявляет себя в самообнаружении. Экзистенция характерна и для животного, и для человека, и для Бога. Бог соединяет в себе и основу (Ungrund), и экзистенцию. Но для его экзистенции ему нужен человек как тот, кто *лучше* любого другого сущего (но не единственный в этой способности) может воспринимать Бога в его творении. Творение Бога проявляется в воле человека, которая свободна. Но если в Боге основа и экзистенция находятся в гармонии, то человек лишен гармонии и являет собой разрыв, разлад основы и экзистенции. Человек пытается завладеть своей основой и тем самым дает существовать злу как своеволию. Злая воля хочет стать волей основы, то есть стать Богом.

Сам Хайдеггер принимает ограниченную трактовку экзистенции как специфически человеческого самобытия, но самобытия постольку, поскольку оно относится к бытию²⁰⁷. Для Хайдеггера и Сартра экзистенция — бытие, направленное к ничто и сознающее свою конечность. Хайдеггер пишет о том, что у Сартра *existentia* есть действительность, в отличие от чистой возможности²⁰⁸. Если у Хайдеггера, как отме-

²⁰⁴ См.: Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. S. 75.

²⁰⁵ Ibid. S. 82.

²⁰⁶ Шеллинг Ф. Философия исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 101.

²⁰⁷ См.: Ставцева О.И. Понятие «экзистенция» у Шеллинга, Кьеркегора, Хайдеггера // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнева; серия «Мыслители». Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 122–133.

²⁰⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 200.

чает С. Голенков, «“существование” есть не что иное, как возможность подлинного или неподлинного бытия»²⁰⁹, то Сартр понимает формулу «существование предшествует сущности» как основанность сущности человека на его свободных действиях, в которых и выражено существование²¹⁰. Это действие, как было показано ранее, всегда возвращает человека к самому себе, к своим возможностям, реализация которых никогда не покрывает нехватку. При этом трансценденция не может восполнить нехватку экзистенции, так как трансценденция — всего лишь тайна экзистенции, а не ее внеположный исток.

Трактовка Ясперса соединяет Dasein как человеческое бытие и экзистенцию в смысле Кьеркегора, а именно как самобытие субъективности перед лицом Бога. Для Ясперса экзистенция — духовно-личностное, ответственное бытие-к-трансценденции.

Из многообразия возможных пониманий экзистенции шеллингово представляется самым заманчивым. Ведь понятие Шеллинга могло бы позволить рассмотреть человеческое существование как часть большего целого, в которое вписан человек как *одна из* составляющих. Такая позиция не «играет» в пользу антропоцентризма — идеи, обостряющей ситуацию человеческой недостаточности. Но если понятия Шеллинга были подчинены прояснению вопроса об источнике зла, то в данной работе понятия должны помочь в экспликации природы недостаточности.

В связи с этим ценной рабочей структурой является описание экзистенции К. Ясперсом, а именно отношение экзистенции и трансценденции, которое дает возможность вплотную подойти к вопросу о коррекции недостаточности при анализе религиозной антропологии и дать характеристику высшему уровню сознания, на котором происходит преодоление недостаточности.

В теоретическом соотнесении применяемых понятий экзистенции и сознания в вопросе о недостаточности поможет также метатеория сознания М. Мамардашвили и А. Пятигор-

²⁰⁹ Сагатовский В.Н. Триада бытия. С. 59.

²¹⁰ См.: Захарова Е.В. Свобода как основание действия // Ничто и порядок: Самарские семинары по французской философии. Самара: Универс-групп, 2004. С. 258-267.

ского, в которой экзистенция — это «способность различать сознание и сознательное (осознанное)»²¹¹. И здесь существование определяется не по способу заботы о... (как у Хайдеггера), «а по способу понимания своей заботы»²¹². Экзистенция здесь предстает как *понимание*. Два вышперечисленных аспекта экзистенции я буду учитывать в дальнейшем исследовании.

2.3. Соотношение сознания и психики

Если понимание открывает человеку его недостаточность, а экзистенциальное переживание заставляет ее непосредственно ощутить, то возникает вопрос: не является ли само понимание, подобно переживанию, полностью детерминировано *психическими* процессами, если психика — это нейрофизиологические структуры, обеспечивающие понимание субъектом мира? Кроме того, большая часть духовных традиций применяет конкретные методы работы с *психикой* в целях преобразования сознания, и невозможно рассматривать эти методы, являющиеся наиболее эффективными в отношении преодоления недостаточности, абстрагируясь от проблемы соотношения сознания и психики.

Исходя из того, что психика представляет собой детерминированные структуры восприятия и понимания мира, должны ли мы предполагать, что о сознании следует говорить как о совокупности различных психических функций? Каким именно единством психического является сознание?²¹³ Иначе говоря, что, отталкиваясь от наших феноменальных данных о психике (именно отталкиваясь, а не отворачиваясь от них), мы можем найти в саму психику не укладывающимся и почему именно это может быть названо сознанием?

К психическим явлениям мы можем отнести все, что может быть объективировано в сознании в целом и в процессе

²¹¹ Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2008. С. 30.

²¹² Там же. С. 30.

²¹³ См.: Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований. С. 94.

понимания в частности. Предположим, что психика, в отличие от сознания, может быть непосредственным объектом научного изучения. Тогда, не желая абстрагироваться от психики в вопросе о сознании, должно, отталкиваясь от психики, прийти к сознанию.

Психика — это система взаимодействия живого существа с окружающей средой, опосредованная нейрофизиологическими процессами и определяющая понимание субъектом мира как пространства субъективного и объективного. По В.А. Петровскому, психика есть система неотделимых от живого существа процессов и состояний взаимоперехода объективных и субъективных атрибутов его бытия²¹⁴. Таким образом, психика представляет собой пространство взаимоперехода субъективного и объективного. Под «субъективным» подразумевается система феноменов, характеризующих двойственностью (идея двойственности психического содержания принадлежит С.Л. Рубинштейну): связанностью феномена с переживанием живого существа и соотносительностью с каким-либо элементом внешней по отношению к нему, объективной реальности. По отношению к субъективной и объективной реальности психика есть их взаимопереходное, связующее их бытие. Переход субъективного в объективное известен в психологии как «порождение» объекта психическим состоянием. Например, страх «порождает» неудачу, ярость — врага и т. п. Отдельные процессы психической активности образуют целостные системы соотношения субъективного и объективного, одной из которых является идея Я.

Существуют осознаваемые (присутствующие в субъективном пространстве) и неосознаваемые психические процессы и состояния. Осознаваемые процессы, синтезированные тем или иным образом (например, образование типа Я), относятся к сознанию. Сама психика есть непосредственно неосознаваемое образование. Большая часть психических процессов не являются сознательными. В таком случае как именно может быть представлена связь психического и сознания?

Как показывают физикалистские теории сознания, каузальная обусловленность мира не отменяется наличием сознания. Сознание встроено в каузальную картину, однако

²¹⁴ См.: Петровский В.А. К психологии активной личности // Вопросы психологии. 1975. № 3. С. 14–27.

мы не знаем, как именно. К. Мак Гинн считает сознание необъяснимым только в связи с когнитивной ограниченностью человека (*cognitive closure*)²¹⁵. Аргументы каузальной обусловленности сознания направляют наше внимание на психику, с законами которой необходимо считаться при анализе экзистенциально-психологического аспекта недостаточности. С другой стороны, аналитическая философия говорит о неприемлемости когнитивного подхода к сознанию, противопоставляя ему акцент на бытие «от первого лица». Аналитическая философия указывает на важность некоего *состояния* сознательности, без которого невозможно говорить о сознании. Но взаимоисключают ли два этих подхода? Следует ли считать, что сознание детерминировано психикой, а значит, несвободно?

И да, и нет. «Да» в отношении обусловленности: сознание как осознанный уровень психических процессов представляет собой вершину «айсберга» психики и находится в разрыве со своим психическим каузальным основанием. «Нет» в отношении несвободы: эта обусловленность есть исходная данность, а не «судьба» сознания. Здесь уместно упоминание принципа, встречающегося в духовных практиках: сознание находит себя несвободным от объективной реальности, создаваемой психикой, но это осознание и есть начальная точка изменения соотношения психики и сознания.

Каковы аргументы исходной обусловленности? Известно, что мозг воспринимает и хранит информацию столь большого объема или поступающую с такой высокой интенсивностью, что человек почти ничего из этого не осознает. Мозг почти мгновенно проводит такие сложные смысловые и логические преобразования информации, на которые сознательно человек вообще не способен. Результаты мозговых операций во многом также не осознаются, но проявляются в человеческой деятельности, например, в выборе, вкусах, характере, мировоззрении, философии. Нейрофизиологический механизм сам отбирает информацию для осознания. Неожиданная или сильно травмирующая информация может откровенно вытесняться (например, факт гибели родственника или аргумент, способный поколебать систему воззрений). Таким

²¹⁵ См.: McGuinn C. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

образом, непривычные стимулы осознаются в соответствии с привычными, а привычные вообще перестают осознаваться очень быстро. Например, повторение одного и того же слова приводит к потере его смысла (техника, используемая в сай-ентологии). В психологии существует закон последействия: информация, однажды неосознанная, и далее имеет тенденцию не осознаваться. Комплексное последствие выбора выражается в устойчивом повторении прежних когнитивных, моторных, перцептивных активностей.

Как показывают опыты Фрейда, Юнга и Мида, само наше осознание (понимание) находится в разрыве с действием, будь то ментальным или физическим. К. Лэшли высказывается по вопросу о сознательности очень определенно: «Деятельность ума никогда не бывает сознательной <...> Когда мы думаем, связи просто даны нам. Мы не имеем никакого восприятия того, как структурируется мысль или фраза. Опыт не дает нам никаких намеков на то, как он организован»²¹⁶.

Большая часть жизни осуществляется бессознательно, и необходимо усилие осознания, чтобы преодолеть «крайнюю задержку между тем, что я только что сказал или показал, и тем, что я могу сознательно знать о своем собственном сообщении — мою колеблющуюся неспособность входить в роль другого по отношению к своим собственным выражениям»²¹⁷. При неврозе этот разрыв еще более явный, и человек все меньше осознает себя субъектом собственных действий. Психотерапия состоит в том, чтобы показать (отразить) клиенту его феноменальные проявления как предмет его (клиента) осознания. Таким образом, понимание не является постоянно присущим существованию атрибутом, но есть результат усилия, или *работы* с сознанием, особый род которой выполняет клиент на сессии терапии.

Достижения экспериментальной психологии* ставят перед философией вопрос: насколько эффективно сейчас отде-

²¹⁶ Lashley K.S. Cerebral Organization and Behavior // Beach F. The Neuropsychology of Lashley: Selected Papers of K.S. Lashley. New York: McGraw-Hill. P. 532.

²¹⁷ Хант Г.Т. О природе сознания. С. 45.

* Например, исследование С. Уилсона над испытуемыми, которым предложен ряд предметов для выбора, и приоритет этого выбора заранее известен и обусловлен особенностями восприятия, но не оглашен. Испытуемые обосновывают свой заранее предсказуемый выбор своими

ление темы сознания от темы генерирования его психикой? Можно игнорировать этот вопрос, ссылаясь на различие самих предметов психики и сознания, однако если вышеприведенные примеры свидетельствуют не только о некоторых психических условиях конструирования мира сознанием, но и о генерировании *понимания* этого мира, то как следует относиться к этим условиям?

Авторы «Символа и сознания» отказываются от гипотезы психического субстрата сознания. А. Пятигорский говорит: «Если будет предложена идея о том, что психика генерирует нечто относящееся к сознанию, то мы не можем с этой идеей спорить, потому что мы не занимаемся психикой, — мы занимаемся *только сознанием*»²¹⁸ [курсив автора. — Е.З.]. Предмет *онтологической* недостаточности также напрямую не требует исследования психики, но аспект практической, экзистенциальной значимости темы недостаточности заставляет примериться к психической обусловленности сознания со стороны *работы* с сознанием. В жизненных «обстоятельствах» и своих психических склонностях, обуревающих страстях и страданиях человек чаще всего видит причины неудовлетворенности и недостаточности, ограниченности своей свободы. Поэтому, хотя мы не занимаемся противоречием свободы сознания и его психической обусловленности*, нас интересует, как эту обусловленность можно *использовать* для преодоления недостаточности.

Если большая часть проявлений человеческого существования детерминированы физиолого-химическими и психологическими факторами и не являются сознательными (то есть человек не отдает себе отчета либо в каузальных факто-

собственными причинами, по которым он якобы совершен, не осознавая, таким образом, психологической детерминированности своего «свободного» выбора (см.: Wilson S., Barber T. Vivid Fantasy and Hallucinatory abilities in the Life Histories of Excellent Hypnotic Subjects: Preliminary Report with Female Subjects // Klinger E. Imagery. Vol. 2. Concepts, results, and Applications. New York: Plenum. P. 133–149).

²¹⁸ Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания: Краткое введение в учение виджнянавады (Совместно с М.К. Мамардашвили) // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 151.

* Блестящее разрешение этого противоречия предлагает, например, философия адвайта-веданты.

рах своих действий, либо и вовсе в самих действиях), то можно предположить, что возможна работа, с помощью которой уровень сознательности будет возрастать. Выбор такого направления мысли подтверждается и исследованиями самих нейрофизиологов (Хабера, Хершензона, Маслинга), согласно которым область «когнитивного бессознательного» можно понимать как «систему, которая по своей природе движется к становлению сознательной, если только ей прямо не препятствуют»²¹⁹.

Эта работа осуществляется психотехническими установками духовных практик, одной из которых в буддизме является нивелирование представлений о Я — средоточии аффектированного сознания. Сознательное бытие, в буддийском понимании, требует отказа от того, что Я есть некая объективная данность, определенное стабильное образование, наделенное свойствами, такими как характер, темперамент, склонности. Как верно замечает В.А. Конев, обсуждая проблему анатты в восточной философии, «индивидуальность — это операция, а не субстанция»²²⁰. Проинтерпретируем это положение. Я имеет смысл только в ситуации постоянного утверждения, творения себя, и прежде всего через осознание ситуации своей индивидуальности и рефлексивного (наблюдательского) к ней отношения.

Если сознательный уровень — это некое понимание, то можно предположить, что оно обусловлено многочисленными биологическими, психологическими и социальными факторами. Например, обостренное осознание собственной недостаточности, приливы онтологической тоски могут быть следствием не «нехватки бытия», а нехватки функции щитовидной железы, так же как и переживание свободы и полноты жизни может корениться не в онтологии, а в физиологии. Пример последнего случая представляет Облонский, герой Льва Толстого: «Окончив газету, вторую чашку кофе и калач с маслом, он встал, стряхнул крошки калача с жилета и, расправив широкую грудь, радостно улыбнулся, не оттого, чтоб у него на душе было что-нибудь особенно приятное, — радостную улыбку вызвало хорошее пищеварение»²²¹.

²¹⁹ Хант Г.Т. О природе сознания. С. 77.

²²⁰ Конев В.А. Критика опыта сознания. С. 80.

²²¹ Толстой Л.Н. Анна Каренина. Роман в восьми частях. Части 1–4. Л., 1968. С. 10.

Утверждение своей индивидуальности как независимый от обусловленности акт есть не положение новых условий, своей свободы или несвободы, но прежде всего *отношение* к данным условиям и осознание их. Отрицание своей определенности не только является свидетельством невежества, но и обесценивает саму человеческую свободу, которая опускается до уровня «свободы» пьяного, ползающего меж ножек стола и воображающего себя в лесу.

Сознательная жизнь и утверждение своего бытия как свободного требует не отвержения обусловленности, а, напротив, внимательного созерцания последней. Принцип анатты в буддийской философии говорит о том, что не всякое сознательное есть психически необусловленное, но только то, которое является свидетелем своей обусловленности, может таким *стать*. Наблюдение определенности сознательных действий психическими процессами есть та сознательная работа, с помощью которой психотехника буддизма утверждает сознание в его дистанцированности от психического. Рассмотрение практики випассаны как типа такой работы поможет соотнести понятия психики и сознания.

2.4. Буддизм: от психики — к сознанию

К разговору о буддийской практике сознания привлечем некоторые сюжеты книги М. Мамардашвили и А. Пятигорского «Символ и сознание». Такой ход представляется уместным, поскольку сама работа написана как вспомогательное введение в понимание виджнянавады, одного из направлений буддийской философии, о чем прямо говорят авторы в «Трех беседах о метатеории сознания», предваряющих «Символ и сознание». Некоторые размышления авторов на тему сознания применимы и в анализе практики Тхеравады.

Ранее я оговорила, что преодоление недостаточности в буддийской философии связывается с переходом от обусловленного, «клешированного» сознания — к недвойственному. Начальная практика випассаны имеет целью показать человеку, что искомый уровень сознания независим от психофизических факторов. Интересна форма этого поиска, предложенная, в частности, как М. Мамардашвили и А. Пятигорским, так и самой буддийской практикой и философией, идущая от того, что сознанием *не* является, то есть от психики.

По моему мнению, работа «Символ и сознание» реализует философский вариант буддийской практики випассана (*vipassana*), суть которой — поиск сознания через «не то», осуществляемый авторами на уровне философских понятий. Наблюдение (исследование) того, чем сознание не является (но о чем мы привыкли думать как о сознании), ведет бесконечно к поиску «того самого», «сознания», которое вечно ускользает и которое остается только этим «не ...», то есть ничто (в смысле «не-что», как выразился Лама Оле Нидал).

Различим сознание как неизвестное, искомое в буддизме необусловленное сознание и аффектированное сознание, известное и данное нам в виде мыслей, чувств, ощущений. Последние назовем содержанием, или текстом сознания. Такое содержание — это *сознательные* психические процессы (ведь мы отдаем себе отчет в том, что что-то ощущаем, мыслим или чувствуем), которые нами в опыте связываются с теми или иными *состояниями сознания*.

Состояние сознания, как определяют авторы «Символа и сознания», — это *форма понимания*, которой соответствует то или иное психическое состояние (содержание), и состояние сознания характеризуется принципиальной приуроченностью к субъекту²²². В определенном состоянии сознания я себе таким-то образом дан. Можно согласиться с выводом Мамардашвили и Пятигорского о том, что состояние сознания «принципиально *не ориентировано* однозначно на конкретное содержание, что само уже предполагает равноценность для него отрицательных и положительных психологических содержаний. (Вспомним о гениальной догадке ранних буддийских философов, которые отводили одинаково привилегированное положение и позитивным и негативным конструкциям сознания)»²²³.

К примеру, в буддизме Тхеравады, в современной бирманской школе випассаны в традиции Схьягьи У Ба Кхина, влечение и отвращение — состояния сознания, а их содержание может быть любым. Сами влечение и отвращение не имеют содержательной сущности²²⁴.

²²² См.: Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания. С. 90.

²²³ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 60.

²²⁴ См.: Харт У. Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С.Н. Гоенка. С. 29.

Несодержательность состояний сознания проявляется негативно: например, в тренировке равностного отношения к любому содержанию выявляется независимость состояния сознания от конкретного содержания. В качестве примера приведем описание М. Мамардашвили зрения: «В зрении я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни зрящего, но все время идет вместе с ними и все время ускользает»²²⁵. Так протекает процесс того, что называется в буддизме осознанием зрения, поиском «сознания глаза». Йогин понимает, что «сознание глаза — это только сознание глаза, не более и не менее; и это сознание глаза не следует смешивать с “личностью”, не следует его персонифицировать»²²⁶.

Зрительное сознание в буддизме — одно из шести видов сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное, ментальное, — которые можно назвать состояниями сознания. «Зрительное сознание» — это не само зрение, так как зрение — это содержание, психический процесс. Йогин разотождествляет состояние сознания с его наполнением (зримым, слышимым) и свое наблюдающее Я — с состоянием сознания.

Состояние сознания образуется во время интерпретации «текста» психических процессов (содержания), или же состоянию сознания может быть вовсе отсутствие содержания. Например, отсутствие каких-то определенных содержаний может соответствовать некоему искомому (высшему) состоянию сознания. Поэтому в индийской мифологии миры, более просветленные, чем наш, чувственный мир, населяют существа, лишённые, к примеру, зрения или осязания, а также таких качеств, как алчность, злоба. Это не свидетельство их ущербности, но обозначение рисунка онтологии их существования.

Состояние сознания также не есть мышление. «Мышление есть качество, а сознание не есть качество. Мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством. [С этой точки зрения, мышле-

²²⁵ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 62.

²²⁶ Корнфилд Д. Современные буддийские мастера. М.: Золотой век, 1993. С. 154.

ние так же “психично”, как зрение, слух и т. д.])²²⁷. Это снова философский вариант буддийского «созерцания мысли»: «Если вы просто о чем-то подумали, отметайте в уме: “мысль”. Если вы станете размышлять — “размышление”. Если у вас появятся намерения что-то сделать, отмечайте: “намерения”»²²⁸. В Дхаммападе говорится: «Пусть мудрец стережет свою мысль, трудно постижимую, крайне изощренную, спотыкающуюся где попало. Стереженная мысль приводит к счастью»²²⁹. «Так монах избавляется от отождествления своего я с психическими процессами, в частности, с мышлением»²³⁰.

Если чувства и мышление — содержание, то «мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием»²³¹. Таким образом, состояние сознания можно понимать «как формальное понятие не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого мыслимого содержания»²³².

Заимствование понятия «состояние сознания» помогает в теории отделить «сознание» от «психического», что в практике випассаны осуществляется принципом равностного отношения к вариантам психических явлений. Практика показывает, каким образом состояние сознания *может* быть независимо от *конкретного* психического содержания, что дает возможность управлять состояниями сознания. Независимость состояния сознания от психического — это не исходная данность, а *задача* практикующего. Авторы «Символа и сознания» указывают, что состояния сознания могут и не иметь содержания, но *обычно* имеют.

Практика випассаны настраивает сознание на то, что оно «может» в противовес тому, что «обычно». Она направлена на создание разрыва между сознанием и психическим, кото-

²²⁷ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 62.

²²⁸ Корнфилд Д. Указ. соч. С. 39.

²²⁹ Дхаммапада. III, 36 // Дхаммапада. М.: Издательство научной литературы, 1960. URL: <http://www.koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html> (дата обращения: 15.06.09).

²³⁰ Там же.

²³¹ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 64.

²³² Там же. С. 65.

рые в состоянии «обычного» сознания слиты. Буддизм ни в коем случае не подразумевает, что человеческое сознание не обусловлено психикой — наоборот, цель практики — «расцепить» взаимосвязь сознания и психического, «освободив» тот уровень сознания, о котором человек в обычной жизни, в обычных состояниях сознания не имеет ни малейшего представления. Все формы сознательной деятельности, данные человеку, включая понимание, относятся, согласно буддизму, к аффективированному сознанию, и его обусловленность невозможно устранить простым ее отрицанием. В сущности, человеку дано не сознание, а лишь возможности его найти.

Если психика — это процессы, которые составляют содержание сознания (ощущения, мысли, чувства...), то йогин разотождествляет свое наблюдающее начало, осуществляющее поиск необусловленного сознания, и со всеми этими процессами, и с любым пониманием этих процессов. Искомое сознание — это не психика и не состояния сознания. Практика показывает, что если психика — это то, что мы ищем и находим в своих состояниях, то сознание — это то, что мы ищем и *не* находим в них никогда. Перспектива буддийской практики связана с возведением подвижника до уровня «чистого» сознания, способного ввиду своей обусловленности слиться с полнотой бытия. Тогда как человеческое, «двойственное» сознание, из-за ущербности понимания мира и «омраченности» аффектами всегда находящееся внутри психических ограничений, представляет собой уровень синтеза психических процессов.

Буддизм помогает понять, что «обычное», обусловленное сознание слито с психикой, неотлично от нее, и преодоление психического происходит редко, в спонтанном «прорыве» к трансцендентной реальности, к внепричинному Инобытию. Поэтому повседневное существование, характеризующее термином «сознание», весьма условно. «Вспышки» сознания дискретны, случайны, неконтролируемы. Приведу подходящие слова Г. Гурджиева о сознании: «Моменты сознания очень кратки и разделены длительными интервалами бессознательной механической работы машины <...> Ваша главная ошибка состоит в том, что вы думаете, будто уже обладаете сознанием, что оно обычно или постоянно присутствует, или постоянно отсутствует. На самом деле <...> Сейчас оно есть, и вот его уже нет. И существуют разные степени и уровни сознания <...> Наука и философия тоже не в состоянии определить

сознание, потому что они хотят определить его там, где его не существует. Необходимо различать сознание и возможности сознания. У нас есть только возможности сознания и редкие его вспышки»²³³.

Духовные практики «удерживания» беспристрастного осознания служат тому, чтобы сознание обнаружило свой психический субстрат и в этом обнаружении появилось для самого себя как возможность быть чем-то иным помимо своего психического содержания.

Если «примерить» буддийское определение сознания к данному исследованию, то становится ясно, что речь идет об «аффектированном», «недостаточном» сознании. Будем исходить из его связи с психикой таким образом, что представим несколько уровней сознания как синтез психических процессов. Если сознание — это субъективная направленность, интенциональность, определяющая границу между внешним и внутренним как между областью самоидентификации и средой, то эту границу задает именно тот или иной психический синтез, с которым отождествляет себя сознание. Например, физическая, телесная граница «проводится» совокупностью ощущений, представленной и на сознательном уровне.

Психическое «содержание» сознания важно тем, что оно служит предметом преобразующей техники — *психотехники*, используемой многими духовными традициями для преодоления недостаточности с помощью *изменения характера границы*. Если психический субстрат сознания ориентирует его на взаимодействие с онтическим бытием, то практики ориентируют сознание на границу онтологическую, а значит, на трансценденцию. Это преобразование сознания будет предметом последующего анализа.

2.5. Сознание и его границы

Представим четыре уровня сознания.

1. Сознание как субъективность, непосредственная субъективная чувствительность, присущая всем организмам, которые выживают благодаря ориентации в окружающей среде.

²³³ Цит. по: Успенский П.Д. В поисках чудесного / пер. с англ. СПб.: Изд-во Чернышева, 1994. С. 138–139.

Это есть сознание «от первого лица». Его английский эквивалент — «awareness», «осведомленность», то есть непосредственное ощущение окружающей среды, или «sentience» — чувствительность. На этом уровне сознание определяется: эмоциями (лат. «emotion» — «волнение») — психическими процессами импульсивной регуляции поведения, основанной на чувственном отражении благоприятности или вреда внешнего воздействия; *переживанием* — эмоционально окрашенным психическим состоянием, непосредственно представляющим в сознании субъекта значимость того или иного воздействия среды.

Т. Нэтсоулс, в нескольких работах выстраивающий перечень имеющихся в науке концепций сознания, считает сознание — субъективную чувствительность основополагающим и присутствующим у всех чувствующих существ²³⁴.

2. Сознание как Я — область самоидентификации, включающая представления субъекта о себе, границах своей самости.

3. Понимание, или «свидетельствующее начало» — способность сознания быть свидетелем собственных проявлений, то есть различать сознание (в качестве этого свидетеля) и сознательное. Предполагает принятие отстраненной позиции на собственную текущую чувствительность. Этот уровень может также быть назван экзистенцией.

Например, У. Найссер и Ф. Бартлетт говорят об основополагающей для человека способности «оборачивания назад» на свое восприятие, которое вследствие этого оборачивания спонтанно реорганизуется и дает новый сознательный опыт, новое понимание²³⁵.

Понимание представляет собой неразличимую внутри себя целостность всех познавательных способностей, выявляющую смысл предметных значений. В этой целостности понимания существование человека открывается самому себе. На этом уровне сознание есть такой синтез психических процессов, который существует через самоутверждение пониманием. Утверждение это может быть описано как экзистен-

²³⁴ См.: Natsoulas T. Concepts of Consciousness // Journal of Mind and Behavior, 4. P. 13–59.

²³⁵ См.: Neisser U., Kerr N. Spatial and Mnemonic Properties of Visual Images // Cognitive Psychology. № 5. P. 138–150.

ция, которая в таком случае есть способ определяться, очерчивать границы отдельного существования: «Стояние в про свете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция не просто основание возможности разума, ratio; экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения»²³⁶. Определение осуществляется посредством *понимания* как способности сознания быть свидетелем собственных действий, то есть способности различать сознание и сознательное. Экзистенция образует неизменность отдельного существования в его собственных границах.

Таким образом, сознание существует в утверждении своего бытия через свое понимание. Понимание есть неверифицируемая и неструктурируемая сердцевина сознания, «ощущаемый» смысл. Феноменолог и психолог Ю. Гендлин считает «ощущаемый смысл», или чувство понимания, центральным аспектом сознания, сопровождающим все моменты символического познания²³⁷.

4. Встреча с трансценденцией (религиозный опыт, Откровение).

Соприкосновение с трансцендентным сознание переживает как Откровение, как моменты *полного преодоления* недостаточности, но именно потому, что это только моменты, они неопишуемы. Превращение этих моментов в вечность на языке индийской философии называется нирваной.

Уровень трансценденции не может быть включен ни в одну иерархию, поскольку он всегда за пределами любой определенности. Однако я прибегаю к данной схеме для того, чтобы не совершать известной ошибки перенесения опыта знания конечных систем на бесконечный мир в целом. Этому уровню соответствует только сопричастность основе целостности бытия — «мудрость молчания». Это может быть религиозное чувство (что особенно ясно из традиции бхакти) или «философская вера» (Ясперс), выражающие отношение экзистенции к трансценденции.

На каждом уровне сознания переживается та или иная форма недостаточности, которая «указывает» сознанию его

²³⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 198.

²³⁷ См.: Gendlin E. Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective. New York: Free Press, 1961.

Иное, на границе с которым нехватку можно восполнить. Сознание определяется на границе с Иным по отношению к данному уровню сознания. Например, религиозный опыт разворачивается только во встрече с Божественным, понимание осуществляется в отстранении от предметности, от-граничении от нее. Уровень сознательного Я в многочисленных традициях, самой известной из которых является психоанализ, коррелируется и моделируется столкновением с Бессознательным. И непосредственная субъективная чувствительность находит себя в контакте с чувственным миром, выражая свое восприятие «от первого лица». В сущности, актуальной является только пограничная область сознания и Иного*, способного восполнить нехватку внутри области сознания, которая выражается в витальной, экзистенциальной или духовной потребности и заставляет сознание выходить в поиске удовлетворения за свои границы, в Иное.

С первым уровнем связана биологическая недостаточность как телесная неудовлетворенность, в субъективном переживании выраженная в витальной потребности. Биологическая недостаточность регулирует ориентацию существа в среде, она определяет повседневное существование множеством контактов со средой посредством онтической (термин, применимый в случае, если речь идет о человеке) границы.

На первом и втором уровне также наличествует психологическая недостаточность как переживаемый разлад между представлением о содержании области Я и реальной ситуацией. К проявлениям такой недостаточности относится не только человеческое стремление защитить ту сферу (социальную, идейную, профессиональную), с которой он себя отождествляет, но и поведение животных, защищающих свою территорию и бессознательно отождествляющих себя с ней. Разница заключается только в уровне осознанности.

На всех *трех* последних уровнях проявляется онтологическая недостаточность как специфика человеческого бытия. Возобновляя ее определение, скажем, что *онтологическая недостаточность* – это несамодостаточность человека в отношении бытия как целого, которая выражается в существова-

* На важность методологии границы указывает, например, гештальт-психолог Ф. Перлз, трактуя самость как процесс, который происходит на границе контакта между организмом и средой.

нии границы между внутренним (Я) и внешним (Иное, не-Я) бытием и побуждает к восполнению нехватки посредством трансгрессии и экспансии в Иное. Будучи *несамодостаточностью*, она переживается как нехватка нечто внутри границ самоидентификации, и поэтому всегда ее проявление связано с областью Я.

Понимание экзистенцией своей неполноты, выражаемое одним из уровней сознания, побуждает ее к воссозданию себя до целого, говоря словами Ясперса, во *встрече* экзистенции и трансценденции. Трансценденция как радикально Иное по отношению ко всем уровням сознания и одновременно как *объемлющее* (Ясперс) их заключает в себе все возможности восполнения, и граница с ней есть область онтологической трансформации сознания, относящейся к области мистического религиозного опыта и к феномену святости. Этому опыту преодоления нехватки соответствует *встреча с трансценденцией*.

§3. Целостность как условие коррекции недостаточности

3.1. Возможность исцеления

Ликвидация недостаточности достижима только через устранение и самих границ, задающих возможность нехватки, тогда как граница — это то, что конституирует человеческую жизнь, ее определяет. Однако преодоление недостаточности волновало человеческие души на протяжении всей истории, и я тоже не могу остаться равнодушной к этой идее. Она состоит в том, что недостаточность устранима только вместе с человеком.

При подробном рассмотрении этого вопроса необходимо вернуться к проблеме человеческого как такового. Религиозные и эзотерические традиции, утопии, идеи Сверхчеловека и богочеловечества всегда говорили о том, что полное преодоление несовершенства и «ущербности» человеческой природы — конечная цель человеческого существования. При этом человек достигает такой «меры» опыта сознания, которую уже нельзя отнести к человеческому, но к сверхчелове-

ческому миру, именуемому в традициях религий миром богов, святых, архатов, бодхисаттв.

Исследователь феномена человеческой иномерности²³⁸ Ю. Шичанина, находит выражение жажды человека к преодолению недостаточности его природы в идее Сверхчеловека и отмечает, что «Сверхчеловек <...> все время выступает как “отложенная дефиниция” — то, что может быть определено только в семантемах “сверх-”, “пост-”, “транс-” по отношению к собственно человеческому»²³⁹. Сверхчеловек, таким образом, как частная идея преодоления недостаточности полагает одновременно и преодоление самой природы человека.

Противоречие между желанием человека преодолеть недостатки своей природы и страхом потерять себя как человека разрешается эзотерической и религиозной мыслью таким образом, что человек рассматривается как промежуточная ступень в цепи возможного развития сознания. Ученик знаменитого мистика Георгия Гурджиева, П.Г. Успенский, работы которого анализирует в философском ключе Ю. Шичанина, дает такую оценку человеку: «Человек — по преимуществу переходная форма, постоянная только в своих противоречиях и непостоянстве, движущаяся, становящаяся, изменяющаяся на наших глазах. Даже без какого-то особого исследования ясно, что человек — совершенно не определившееся существо, сегодня иное, чем вчера, завтра иное, чем сегодня. В человеке борется столько противоположных начал, что их совместное гармоническое существование, гармоническое сочетание совершенно невозможно»²⁴⁰.

²³⁸ Иномерность Ю. Шичанина понимает двояко: «как нахождение по ту сторону границ, за которыми начинается “инаковость” (восприятие человеком окружающего мира, культуры, собственного тела в качестве противостоящего ему Иного; отношение сознания к бессознательному [иному], самости к целостным порядкам организма, среды и т. д.), или как территорию “между” различными измерениями, между “инаковостями” так человек западной культуры стремится интегрировать по мере сил иномерность антропокультурного разрыва духа и тела, культуры и природы, сознания и бессознательного, и т. д.» См.: Шичанина Ю.В. Перспективы гуманизма. Иномерность сверхчеловеческого // Человек. № 6. С. 15.

²³⁹ Там же. С. 16.

²⁴⁰ Успенский П. Д. Новая модель вселенной. СПб., 1993. С. 132, 133.

Я соглашусь с Успенским в том, что целостность и гармония для человека являются недостижимыми целями, и поэтому первый шаг в преодолении недостаточности связан с признанием внутреннего раскола человеческого существа на многочисленные непримиримые дихотомии, а второй шаг — с решимостью оставить страх потерять человеческую сущность. И первое, и второе условие являются, в частности, необходимыми предпосылками почти всех канонических религиозных практик.

Я полагаю, что даже в контексте религиозных путей спасения правильнее говорить о *коррекции*, а не о преодолении онтологической недостаточности, поскольку всякое размышление или практика уже находятся внутри двойственности, обусловленности.

Гармония и целостность противоречат нехватке. Недостаточность во многих йогических учениях — не онтология, а состояние сознания, состояние мира (как в христианстве — первородный грех), в силу ограниченности человека ставшее онтологией. Например, лидер Бихарской школы йоги Свами Сатьянанда Сарасвати выражает такое мнение: «Некоторые утверждают, что чувство неполноценности составляет неотъемлемую часть человеческой природы. Мы решительно возражаем против этого <...> чувство неполноценности представляет собой эмоциональную неуравновешенность, которая в конечном счете обусловлена непониманием подлинной природы человека»²⁴¹.

Упомянутая в Тантра-йоге «онтологическая тревога» не рассматривается как норма (как в экзистенциальной философии или как у Фрейда), но как невротическое состояние современного человека, далекого от понимания своей истинной природы. Поэтому йога, в отличие от многих систем, заявляет в качестве нормы удовлетворенность и счастье человека в повседневной жизни. Недостаточность проистекает во многом из-за чрезмерного отождествления человека со своей социальной ролью или телесно-интеллектуальными проявлениями, с эго, с тем, что отвечает на вопрос «what are you?». Источник несчастья, недостаточности — психологи-

²⁴¹ Сатьянанда Свами Сарасвати. Древние тантрические техники йоги и крийи: систематический курс. В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во К. Кравчука, 2005. С. 513, 514.

ческие проблемы, являющиеся следствием обусловленности, которую необходимо преодолеть. Известно, что в Упанишадах впервые говорится о возможности восхождения на вершины йоги без отказа от повседневных обязанностей и мирских дел.

Однако хотя некоторые современные йогические системы говорят о преодолении недостаточности «в миру», очевидно, это следует воспринимать как упрощение и популяризацию. Устранение обусловленности реально, если под обусловливанием понимать интродективные проекты сознания — следствие издержек социализации. Полное преодоление всякой обусловленности возможно только с устранением самой жизни, поскольку оно означало бы отказ не только от категориального мышления и культурной причастности, но и от самого физического тела, равно как и вообще от всякой двойственности, ибо там, где есть граница между двумя нечто, есть и обусловленность (ограничение) этих нечто друг другом. Если же недостаточность преодолена, то нет никаких «мирских дел» и «повседневных обязанностей», так как нет разделения на мирские и немирские дела, нет ни дел, ни обязанностей, поскольку устранены все прежние психические связи. Нет проблем и вопросов, нет никакой философии. Полному преодолению соответствуют лишь слова великого Нагарджуны: «Сансара есть нирвана. Нирвана есть сансара. Сансара и нирвана — одно и то же».

Недостаточность всегда присутствует, так как жизнь выражается в различии и двойственности, а природа человека — в преодолении себя. И хотя в масштабах человеческого можно говорить только о попытках преодоления недостаточности, то есть о ее коррекции, эти попытки, на мой взгляд, являются плодотворными, если им соответствует настрой на полное преодоление недостаточности не через область человеческого, но непостижимого Иного, придающего человеческому значение бесконечного предела.

Синонимом коррекции может быть слово «исцеление», подразумевающее процесс приведения к целостности бытия, в котором человек — только *одна из* полифонически взаимодействующих частей целого²⁴². Не всякое усилие, предпри-

²⁴² См.: Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. СПб., 1997.

нимаемое человеком, является коррекцией, но то, которое имеет в виду восполнение целостности, а значит, исходит не из личной цели, но из бытия в мире и причастности к нему человека*. Коррекция подразумевает некое духовное восхождение, это всегда бытие-к: к-смерти, к-Богу, к-нирване. Эта духовная предпосылка побуждает человека «припасть» к источнику вечной жизни и бытия, именуемому трансцендентной реальностью. Желая недостижимой полноты, не удовлетворяясь своим бытием, человек стремится за свои границы, в Иное бытие, в надежде дополнить, достроить себя до целого и навсегда остаться в гармонии с самим собой.

Целостность является моим представлением о скрытом, нереализованном единстве всего сущего, объятая трансценденцией. «Мое» представление о целом всегда ограничено, условно, так как разделено внутри себя границей, объединяющей и разделяющей два нечто — Я и не-Я. Такая целостность никогда не доходит до искомого единства, так как оно не терпит ни границ, ни различий. Коррекция стремится к реализации этого единства, к слиянию с трансцендентной реальностью, к полному преодолению недостаточности, которое могло бы быть не переходом через, но стиранием любых границ, упразднением любой определенности. Коррекция никогда не осуществляет такого преодоления, оставаясь в пространстве обусловленности и двойственности, и остается только перешагиванием через границу, но не ее упразднением. Подлинное же преодоление недостаточности есть исчезновение различий — бытие, описанное в индийской философии как нирвана. Та коррекция оказывается наиболее подлинной, которая исходит из этого единства, а значит, из условности как границы, так и ее преодоления. В этом смысле человек, трансцендирующий свои границы, как бы не принимает себя, свою жизнь, свои достижения всерьез, относясь к себе не как к цели, но как к средству осознания себя частью трансценденции.

Однако такое трансцендирование границ — это и не самодостаточная игра. Скорее, оно имеет характер отрешенности,

* Важно, что изменения в психофизической структуре, в свою очередь, упраздняют «онтологию нехватки», обосновывающую представление о неизбежности недостаточности, противоположное вере в преодолимость последней.

«вовлеченной отстраненности», когда я в каждый момент осознаю, что есть нечто большее, чем происходит сейчас, — есть полностью превосходящее мое понимание абсолютное единство, сообщение с которым поддерживает мое свидетельствующее начало, «самое само» сознания, владеющее событием моего существования, но никогда не погруженное в него. Такая точка наблюдения за «суею сует» жизнедеятельности есть позиция метафизической надежды на преодоление недостаточности, несмотря на экзистенциальную и онтологическую невозможность, тщетность усилий по преодолению себя. Такая надежда — единственное, что позволяет подняться над постоянной переходностью, возней на границе, броуновским движением повседневности, оставаясь в этих процессах в позиции осознанного и ответственного не-присутствия, деконструирования, выявления скрытого единства отраженной в осколках мира трансценденции.

Целостность является для человека только возможностью, и притом недостижимой, поскольку она требует устойчивости, определенности и остановки — характеристик, которыми человек заведомо не обладает в силу своей онтологической недостаточности. Но в качестве возможности целостность абсолютно необходима человеку, так как она содержит идею причастности миру. Такая возможность в человеке — и есть атрибут трансцендентного. В.Н. Сагатовский предлагает такую трактовку трансцендентного: «Трансцендентная реальность есть атрибут не только универсума, но и любого сущего, поскольку любое сущее есть целое по отношению к своим частям и часть по отношению к целому»²⁴³.

Немецкий теолог и антрополог Г.-Э. Хенгстенберг раскрывает смысл целостности в отношении человеческого бытия следующим образом. Выход человека за свои границы, иницируемый нехваткой, происходит в двух «горизонтах»: целостности бытия как такового и целостности определенно-го бытия (два ранга целостности действительности соответственно). В первом «горизонте» целостность задается через единство разных способов бытия (духа, наличного бытия и экзистенции), участвующих в бытии друг друга как в бытии

²⁴³ Сагатовский В.Н. *Философия антропокосмизма в кратком изложении*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. С. 19.

их целого, которое участвует в каждом из них. Целостность положена Богом, и трансцендентное начало, или дух, будучи Богом, одновременно объемлет все.

Во втором «горизонте» речь идет о человеке как единстве психического, телесного и духовного начал. Достижение внутреннего единства позволяет человеку понять онтологический принцип соучастия частей в целом бытия. Это достижение возможно только через осознание «ступенчато-целевого порядка» бытия, действующего в первом «горизонте». Согласно ему, каждый способ бытия есть промежуточная ступень и *средство* для онтологической реализации следующей, а каждая последующая ступень «выражает» себя в предыдущей. Конечной целью является единство с духовным началом²⁴⁴.

Концепция Хенгстенберга показывает, что человек достигает полноты бытия в ориентации на *трансцендентное* как Иное по отношению к себе бытие. Инобытие охватывает и человека, и мир, будучи *трансценденцией*. Целостность – это *объемлющая* (понятие Ясперса) мир и человека трансценденция, одновременно представляющая как Иное, запредельное бытие по отношению к человеку. Ориентация на любое другое Иное способна только создать иллюзию восполнения нехватки бытия, произвести своеобразное временное «замещение». Как отмечает Хенгстенберг, например, для витального и социального модусов бытия человека имеют характер утилитарности. Человек исходит в них из соображений пользы, а не из онтологической положенности Богом сущего по отношению к индивидуальному сознанию²⁴⁵.

Можно сказать, что целостность как исходный момент коррекции недостаточности задается трансцендентным измерением реальности и делает возможным онтологическое восполнение через любую область бытия, воспринимаемую человеком как Иное (например, природа, другой человек, сфера Бессознательного и т. д.).

Понимание недостаточности, исходящее из реальности трансцендентного, является принципом при-чащения к целому, запредельному единству. Тогда как отрицание трансцендентного в качестве превосходящего и включающего в себя человека начала имеет принцип «доистраивания» челове-

²⁴⁴ См.: Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. 1957.

²⁴⁵ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 7.

ка до самостоятельного целого. Здесь мы встречаемся с двумя фундаментально разными проектами преодоления недостаточности: первый полагает единение с Богом, а второй — желание стать Богом; первым движет религиозное чувство или «философская вера», вторым — «воля к власти».

3.2. Коррекция и псевдокоррекция

Любые человеческие проекты сталкиваются со свидетелем тщетности «земных» надежд на полную ликвидацию недостаточности и связанного с ней страдания. Этим свидетелем является смерть. Точка, в которой встречаются биологическая и онтологическая недостаточность, была очень удачно обозначена С. Хоружим как «первоимпульс неприятия смерти»²⁴⁶, момент инстинктивного и сознательного отталкивания человека от своей важнейшей онтологической и онтической характеристики — смертности, конечности. Глубинная нехватка, с многочисленными проявлениями которой сталкивается человек, проявляется в желании продолжения жизни. По мере уяснения человеком невозможности реализации этого желания простым устранением смерти и бесконечным продлением биологического существования, нехватка открывает себя с онтологической стороны, в тяге к вечности, к бесконечному бытию.

Однако преодоления смерти в рамках человеческого существования не происходит. Являя себя в психологическом (страх, невроз), биологическом (борьба за выживание), социальном (ценность признания и успеха), медицинском (сердечная, почечная и другие виды недостаточности, развивающиеся в том числе и по психосоматическим причинам) контекстах, нехватка обретает хронические формы недостаточности, чаще всего неосознаваемой. Сознание, подчиненное рутинным структурам повседневности, стремится, как показано в многочисленных исследованиях и ярче всего — М. Хайдеггером, избежать столкновения с опытом фундаментальной нехватки, предать ее забвению, защитившись заботами обыденности.

Признавая себя смертным существом, человек оказывается в опасной ситуации осознания того факта, что преодолеть

²⁴⁶ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 10.

недостаточность можно только выйдя за границы человеческого, рискуя потерять все, что у человека уже есть. Именно такой путь предлагают, например, религиозные традиции. Поскольку неотвратимость смерти требует признать невозможность ее избежать, то и само желание это сделать может быть подвергнуто репрессиям: объявлено неисполнимым, наивным или присущим «неразвитому» или религиозному сознанию.

Ситуация недостаточности подсказывает два выхода. В-первых, вывод о тщетности предпринимаемых усилий по восполнению нехватки вкупе с абсурдным утверждением необходимости их продолжать (подобно Сизифу, в его интерпретации А. Камю) и искать в этом смысл и свободу. Во-вторых, постулирование возможности преодоления недостаточности путем выхода за границы человеческого с отсутствием каких-либо гарантий.

Я думаю, коррекция связана именно со вторым вариантом. Восполнение недостаточности, укорененной в онтологии человека, возможно только при таком условии, которое является *внеположным* по отношению к данной онтологии. Подобным образом, говоря о Первоимпульсе сопротивления смерти, С. Хоружий видит достижимость его актуального исполнения 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”»²⁴⁷ [курсив автора. — Е.З.]. Этот путь чаще всего связан с духовными практиками, опирающимися на идею трансцендентного единства.

Можно выделить два варианта *псевдокоррекции*, или неподлинного бытия в недостаточности.

1. Забвение недостаточности.

Это путь «затушевывания» чувства бытийной нехватки и вместе с тем рефлексии о самой человеческой природе, по-

²⁴⁷ Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 10.

гружение в *das Man* – мир субъект-объектных отношений и повторяемых потребностей. Все существование человека, за исключением моментов наивысшего (*неповторимого*) счастья или прозрения, держится на беспрестанном «повторении Одинакового» (термин Ж. Делеза), в том числе одинаковых невротических ситуаций и борьбы с ними. В этом смысле «вся человеческая история – история изживания тупиков своего сознания»²⁴⁸ в попытках наладить нетравматический и ни к чему не обязывающий порядок повседневного существования.

Самый простой способ преодоления недостаточности, таким образом, состоит в ее простом отрицании. Этой позиции не чужд характер психологической защиты, поскольку иной вариант, безусловно, потребовал бы коренного слома нетребовательной повседневности и представлений о «нормальном» и «человеческом» образе жизни. Однако и признание недостаточности не всегда является «симптомом» подлинной ее коррекции, так как может задействовать более трудоемкие способы самообмана, нежели откровенное избегание проблемы.

2. Забвение онтологической границы и подмена Иного.

Здесь подразумевается отрицание трансцендентного основания целостности, которое соразмерно «ущербности», частичности человеческого бытия. Без объединяющей и всепроникающей бытийной силы духовного начала основным критерием подлинности иного бытия как ресурса, к которому обращается человек, служит соображение утилитарной пользы, исходящее из потребностей сферы Я как изолированного образования, а не как части целого.

В стереотипной обыденной действительности для человека не имеет значения, насколько подлинной является реальность, рассматриваемая как иная по отношению к Я, так как повторение одних и тех же действий под знаком привычки может поддерживаться в том числе и виртуальной реальностью, взаимодействие с которой один из способов псевдокоррекции.

Следуя некоторым выводам С. Хоружего о природе виртуальности, виртуальной назовем реальность, признаваемую субъектом привативной по отношению к «основной» реаль-

²⁴⁸ Курочкина М., Померанц Г. Тринитарное мышление и современность. М., 2000. С. 86.

ности и имеющей свойства недостатка некоторых черт основной эмпирической реальности²⁴⁹, к которой относит себя субъект. Иными словами, виртуальная реальность — это недостаточная реальность. Поскольку она вторична (независимо от того, сколько времени уделяет ей субъект) по отношению к области Я и, собственно, производной от последней, между Я и виртуальностью может быть проведена только псевдограница, не продуктивная для коррекции недостаточности. Виртуальность, воплощая собой нехватку из области Я, не может восполнить недостаточность этого Я. «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)»²⁵⁰, — отмечает С. Хоружий.

Сегодня часто можно услышать высказывания, демонстрирующие сознательное неразличение реального и виртуального, погружение в виртуальный мир, психопатологическим выражением которого является компьютерная игромания. При этом забвению предается сама граница Я — Иное, так как ее актуализация неизбежно приводит к обострению недостаточности и, следовательно, к необходимости приложения усилий самоизменения и самоосознания. Между тем виртуальность вовсе не требует самоосознания, но только следования готовым паттернам. Для субъекта недостаточности может быть заманчивым то, что виртуальность уже имеет разные готовые варианты самоидентификации.

Другой вид псевдокоррекции представляет замещение Иного проявлениями Бессознательного и взаимодействие с ними, имеющее характер игры, приносящей «острые» ощущения. Целью такой игры не является встреча с трансцендентным, и поэтому оно не полагается в качестве Иного. Попытки бегства от недостаточности часто связаны с употреблением психотропных и подобных им веществ, будоражащих психику и временно помогающих пережить тягостность повседневности. Однако «Одинаковое» с новой силой возвращается после действия препарата. Такими средствами псевдопомощи можно считать вещества с разной силой воз-

²⁴⁹ См.: Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 313.

²⁵⁰ Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя. С. 16.

действия, от кофе и чая до тяжелых наркотиков, в зависимости от чувствительности, восприимчивости конкретного индивида. Для монаха, практикующего воздержание и пост, эффект от чая столь значителен, что он исключается из рациона. Вместе с повышением порога чувствительности, сопровождающим духовный рост, религиозные предписания налагают все более жесткие пищевые ограничения: например, лук, чеснок, мясо исключаются как «понижающие» сознание и стимулирующие витальные потребности.

Во всех случаях псевдокоррекции человек не имеет столкновения с Иным, что могло бы дать принципиально новый опыт, сопряженный с опасностью для самоидентификации и течения повседневности. Происходит лишь видимость трансцендирования границы Я путем подмены Иного производной от Я реальностью. Посредством этой видимости человек *уклоняется* от трансценденции.

Следует уделить внимание и самому радикальному способу неподлинного преодоления недостаточности, который связан не с проведением псевдограниц, а с устранением границы как таковой, а с ней — и недостаточности, с помощью *самоубийства*. В отличие от виртуальных способов, самоубийство является решительным действием в области реального. К. Ясперс анализирует экзистенциальные предпосылки самоубийства: «Когда человек талантлив, но собственная субстанция его бытия бедна, он может так богато переживать и испытывать, так много понимать, что сам по себе он в этом изобилии представляет для себя ничто. Собственная его многозначность для него — как кожа на коже вокруг неизвестного ядра. Когда он спрашивает себя о себе, ему кажется, что сам он пропадает. Он ищет себя или в непрерывной смене впечатлений, в новых переживаниях, увлекающих его на один момент; но он не способен никого удержать, так как все исчезает у него, будучи столь же запутанным, как собственное бытие его Я, или в негативных актах. В этом случае он хочет обрести себя посредством отказа, в аскетизме, в формальном соблюдении законов, данных или установленных самостоятельно, и в этом не участвует ничего, кроме его сознания собственного бытия в отрицании. Как последний акт и вершина этого отрицания становится понятным самоубийство, в котором он хочет сделать свою субстанцию, наконец, совсем определенной. В этот момент

перемена кажется близкой. Поэтому совершившееся самоубийство снова должно получить свою безусловность от какого-то другого источника. Повороту к жизни препятствует отданность несообщаемой трансценденции»²⁵¹.

Ясперс описывает мучительное мерцание искомой цельности, которое постоянно оказывается разрушенным и ищет опору вовне. Самой энергосберегающей формой существования становится депрессия, негативность, остановка на безысходном чувстве тоски, в которой стремление к трансценденции вызвано нестерпимым желанием избавиться от бремени самого себя, повесить ношу на другого, спастись от себя в трансценденции, которая, однако, остается несообщаемой для субъекта в столь слабой позиции, бессильного узнать себя и ищущего ее только для того, чтобы избежать этого узнавания.

Итак, онтологическое восполнение достигается через *сообщение* с трансценденцией, в котором совпадают два «горизонта» целостности: человека как части по отношению к целому и как целого по отношению к своим частям. В том случае, когда второе условие отсутствует, мы имеем психотического субъекта. Когда соблюдается *только* второе условие, мы наблюдаем коррекцию *психологической* недостаточности. В частности, гештальт-терапия использует холистический подход в психотерапевтических целях.

§4. Гештальт-терапия и психологическая коррекция

Выбор гештальт-терапии для обсуждения темы недостаточности объясняется тем, что этот вид психотерапии основан на понятии целостности (нем. «Gestalt» — целостная структура, существенные свойства которой нельзя понять путем суммирования свойств ее частей). В целостность включен сам живой организм, часть среды, с которой он соприкасает-

²⁵¹ Ясперс К. О самоубийстве / пер. Е. Косиловой // Ясперс К. Философия. Гейдельберг; 1-е изд-е, 1931; пер. по: 2-е изд-е, 1948. С. 552. URL: http://www.krotov.info/libr_min/ya/yaspers/suicid.html (дата обращения: 23.09.09).

ся, и граница контакта между ними. Такой «гештальт» постоянно находится в движении, так как организму присуще свойство приспособления, которое для Ф. Перлза, психоаналитика, создавшего гештальт-терапию, и есть сознание.

Гештальт-терапия осуществляет приспособление личности к самой себе и к окружающей среде. Гештальт не ставит целью переструктурирование сознания или выход за его пределы. Его задача – освободить сознание для его здорового функционирования, то есть преодолеть психологическую недостаточность как внутренний конфликт – «незавершенный гештальт». Известная работа Дж. Энрайта, ученика Ф. Перлза, называется «Гештальт, ведущий к просветлению». Эта формулировка объясняется увлечением основателя гештальт-терапии дзэн-буддизмом, а также тем, что Перлз разделял буддийское представление о необходимости освобождения от страдания. По описанию Васубандху, просветление начинается с постижения Истины о страдании: «В чем [человек] увяз, чем он угнетен, подавлен и от чего он жаждет освободиться, именно это при первоначальном размышлении он рассматривает как Истину страдания»²⁵². Именно с внимания к этим перечисляемым Васубандху феноменам начинается терапия гештальта.

По мнению Ф. Перлза, онтологической недостаточности не существует, так как здоровому организму присуще постоянное переживание полноты бытия, однако особенности культуры сделали человека далеким от здорового образца. Гештальт-подход подразумевает холистический взгляд на человека, вышедшего непосредственно из мира природы и способного вернуться к целостности как части природы, но уже не с помощью биологии, а путем достижения неделимости на биологию и психологию и удаления прочих дихотомий, произвольно проводимых научными и мировоззренческими традициями.

Необходимо сказать несколько слов о базовых принципах теории гештальт-терапии. Согласно им, человек (самость, self) постоянно находится *в процессе* приспособления к окружающей среде, и, собственно, самость – и есть способ участия в этом процессе. Self функционирует в режимах id, ego и personality соответственно как: чувственная, иррациональная,

²⁵² Васубандху. Абхидхармакоша. С. 343.

чаще всего неосознаваемая часть; система отождествлений, действующее лицо, Я; и личность как система социальных установок, объясняющих поведение субъекта и для себя самого, и для других. Личность — это то, что способно отвечать, быть в ответе. Однако Перлз подчеркивает условность такого деления. Если в психоанализе *self* преимущественно обозначает *id* (подсознательное), то гештальт-терапия рассматривает *self* как процесс на границе между Я и средой. Я понимается как область по «эту» сторону границы, образуемая системой самопредставлений личности. Я (*ego*) отвечает за то, сужаются или расширяются его границы. Они могут сужаться до размеров личности или расширяться за ее пределы. Эго, невротически фиксируя свои границы, стремится защититься от опасности и создать устойчивый, «мумифицированный» характер.

Потребность — импульс, который исходит из *id* и побуждает самость вторгнуться на территорию не-Я. Потребность создает в среде определенную «картину» или *фигуру*, на которой фиксируется внимание Я. Остальная часть среды, не связанная с актуальной потребностью, уходит в *фон* и практически не замечается Я. Здоровая самость легко распознает свои потребности и эффективно удовлетворяет их на границе со средой таким образом, что среда (например, другой человек) также при этом получает что-то для своих нужд. Так создается временное гармоничное целое самости и среды, которое нарушается новой возникающей потребностью и необходимостью нового целого.

Психологическая недостаточность как невротическая структура возникает в том случае, когда потребность, однажды не нашедшая выхода, фиксирует для самости одну определенную фигуру, на которую направляется жизненная активность, в то время как эта фигура уже не отвечает настоящим, то есть здесь и сейчас присущим самости, потребностям. Терапия имеет смысл помощи человеку в осознании актуальных потребностей и налаживании границы контакта, чтобы фигура «незавершенного гештальта» могла уйти в фон и стало возможным создание новой целостности, нового гештальта.

Ф. Перлз, исходя из идеи изначальной границы между организмом и средой, появление которой так ясно из учения Фрейда, создает своеобразную «теорию переходности», согласно которой здоровое существование и есть постоянное

движение перехода через границу и рождение нового гештальта. Развитие происходит не благодаря преодолению какой-то базовой травмы, но через осознание актуального момента, выявляющее основную фигуру движения — потребность.

Момент «пере» проявляется в *переживании*, выражающем актуальное состояние. Подлинный человек у Перлза — это человек, постоянно находящийся в движении перехода через свою границу. Именно для Перлза в большой мере характерен модус переходности, который исследует В. Лехциер: «Человек перехода» должен быть готов к кардинальным переменам, изменениям, должен решаться на прорывы, результат которых никогда предсказать невозможно, на риск, суть которого — переходность, на способ жизни в модусе “пере”»²⁵³. Рассмотрим, как с помощью холического подхода в гештальт-терапии происходит работа с недостаточностью, эффективность которой доказана практикой психотерапии и широким распространением методики «гештальта» в последние десятилетия.

4.1. Психологический раскол

Гештальт-подход являет пример холического взгляда, подразумевающего, что человек произошел непосредственно из мира природы и что можно вернуться к целостности как части природы. Восстановление целостности означает связывание воедино внутреннего самоосознания и действий на границе со средой.

В психологическом смысле, как замечает исследователь Э. Арапова, целостность как состояние соответствия «жизни человека (внешнего) его сущности (внутреннему)»²⁵⁴ является синонимом понятия психического здоровья для целого ряда выдающихся психологов, таких как З. Фрейд и Э. Фромм. Несовпадение внешнего и внутреннего рассматривается этими психологами как причина психических расстройств.

Увидеть философский смысл психологического раскола помогает трактовка Н.М. Бахтиным явления «разложения

²⁵³ Лехциер В.Л. Феноменология «пере». С. 21.

²⁵⁴ Арапова Э.А. Целостность человека: от Фрейда к Фромму: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2002. С. 6.

личности» как плохо осознаваемого разлада между внутренней жизнью и внешними действиями²⁵⁵. Этот разлад, со временем устранимый все труднее, яснее всего, по мнению Н. Бахтина, выражен у флоберовской героини мадам Бовари. Интерпретация сюжета Бовари в контексте гештальт-терапии проиллюстрирует ситуацию психологической недостаточности как внутреннего конфликта.

М.М. Бахтин считает поступок выражением единства внутреннего и внешнего. Поступок «движется и живет не в психическом мире»²⁵⁶, но он не упраздняет, а превосходит психические структуры. На мой взгляд, это превосхождение возможно, когда человек не только осуществляет в поступках свою сущность, но, прежде всего, *осознает* ее, то есть на самом поверхностном уровне чувствует свои желания и потребности и то, что он делает для их осуществления или, наоборот, прерывания. Таким образом, человек превосходит психические структуры, осознавая их.

Психологический разрыв, который демонстрирует героиня Флобера, заключается не только в указанном Н. Бахтиным противоречии, но и в несоответствии между непрерывным переживанием себя и осознанием своей сущности. Гегель определяет сущность как вхождение бытия в себя, углубление внутрь. Это движение познания себя заключается в природе самого бытия, которое не удовлетворяется наличным бытием, и сущностью является такое бытие, в котором подвергнуто отрицанию все определенное и конечное и обретено свое собственное, бесконечное движение бытия²⁵⁷. Если переосмыслить гегелевское понимание сущности в психологическом контексте, можно предположить, что сущность человека – это такое движение за собственные границы, которое в своей основе имеет целостное осознание подлинных потребностей и чувств на границе контакта со средой, не зависимое от наличных событий, то есть конкретности и определенности, и не прерываемое ими.

²⁵⁵ См.: Бахтин Н.М. Разложение личности и внутренняя жизнь // Бахтин Н.М. Из жизни идей. М.: Лабиринт, 1995. С. 47-52.

²⁵⁶ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. С. 19.

²⁵⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. С. 424.

Предположим, что недостаточность кроется не только в несоответствии человека своей сущности в поступках, а в осознании им самим его сущности. Как бы ни была ничтожна или велика сущность мадам Бовари, важно то, что она ей просто неведома, тогда как нехватку героиня явно испытывает на протяжении всей жизни.

На примере мадам Бовари недостаточность показывает себя как нехватка сущности, то есть самоуглубления бытия. Неданность мне самому моей сущности есть изначальная форма нецельности, так что я, даже не осознавая свою неполноту и не желая ничего конкретного, переживаю неудовлетворенность и тоску. Такая неразличимая внутри себя нехватка и означает недостаток бытия, отсутствие четкой фигуры потребности, и на обыденном уровне часто связывается с недостатком внешних событий. Действительно, события не происходит, но прежде всего внутреннего. Смутная тревога, снедающая мадам Бовари, которую трудно определить как пресыщение или недостаток, почти животная, неразличимая внутри себя тоска, даже не ищущая выхода и решения, — вот нехватка в ее исходном, отрицательном смысле. Это нехватка без преодоления имеет возможность надолго задержаться (остаться) в этом состоянии, не рефлексирова (или рефлексирова) его.

Вероятно, заданность, которую человек ощущает в своем бытии, касается не столько утверждения цельности внутренней душевной жизни и поступков, сколько открытия этой душевной жизни. Недостаточность выражается не только в том, что мои поступки не соответствуют моей внутренней сущности (разлад, описанный Кьеркегором), а прежде всего в том, что я эту сущность не понимаю, она мне не дана, или даже ее просто нет. Иными словами, я себя в таком случае не распознаю, теряясь во всегда чужом и никогда не наполняющем меня бытии.

В случае Бовари недостаточность являет себя в изначальном, «чистом» виде — как не осознаваемая и не подвергаемая рефлексии, — но и в этом случае она очевидна, обнаруживается как данность. Недостаточность как отсутствие нечто внутри границ самоидентификации являет себя в данном случае как отсутствие осознания базовых потребностей, которые существуют на уровне психики, и, вследствие этого, отсутствие границы взаимодействия между внутренним Я и сре-

дой. Речь идет именно о той границе, которая могла бы содействовать удовлетворению потребностей.

Внутренний мир Бовари представляет собой род бытия, классифицированный Хайдеггером как *Das Man* – мир, в котором никто ничего не решает и поэтому ни за что не несет ответственности. Бовари следует волнам своих чувств без какого-либо осознания и осмысливания, без попытки представить целостный процесс происходящего. Она не совершает поступков, – с ней все случается. Область Я не может выразить себя в осознанном действии (поступке) по отношению к среде, поскольку не осознается как отдельная область бытия. Мадам Бовари не дана себе в своей сущности. Следовательно, и внутренняя нехватка не может быть компенсирована за счет среды посредством актуализации границы с ней и создания целостности «Я – Граница – Среда (Не-Я)».

4.2. Наследие экзистенциализма: ответственность и диалог

Гештальт-терапия характеризуется диалогичностью и предполагает встречу с Другим. С актуализацией чувств перед лицом Другого мы встречаемся в практиках, использующих потенциал эмоционально-чувственной сферы. Такой подход характерен для практик махаяны (широкого пути спасения), в особенности для Ваджраяны, трансформирующей такую мощную энергию, как сексуальная, а также для традиций бхакти (чувство любви к божеству) в их индуистском и исламском варианте.

Изменение перед лицом Другого раскрывается также в христианской исповеди. Кроме основной, религиозной роли посредника, которую Другой исполняет в исповеди, психологический смысл его присутствия заключен в уединенном свидетельствовании, «отражении» сокровенной сущности исповедующегося самому же ее обладателю. На совести и ответственности верующего лежит не только перечисление (неукрытие: не высказал – значит, не исповедался!) всего содеянного, но и личностная оценка, так как исповедь не может быть безоценочной. Раскаяние, не отделимое от подлинной исповеди, происходит только через осознание греха – в православном выражении – ненависти к греху и любви к Богу.

Предполагается, что, выразив отношение к греху в исповеди, христианин заявляет свою осознанную ответственность перед Богом, признание Завета. «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5.13).

В гештальт-терапии важен контакт клиента с терапевтом. Только в этом контакте, а не до и не после, происходят изменения. При этом терапевт может только помочь осознанию клиента, служа для него «увеличительным зеркалом». В «проговаривании себя» перед Другим происходит процесс осознания, который был назван Ф. Перлзом «философией очевидного».

Пространство работы терапии — поле чувствительности «здесь и сейчас», только в котором и может осуществиться выбор. Эмоция является тем гешталтом, который объединяет экстероцепцию и проприоцепцию, а экзистенциальная речь, ее выражающая, — возможностью «отзеркалить» свое состояние и осознать его.

Гештальт-подход, подчеркивая важность диалога, осуществляет критику парадигмы индивидуализма, характерную для европейской философии и представляющую бытие обособленных Я, индивидов, «предшествующих» отношениям. Такое наследие Европа получила от Платона, и с тех пор холодная и расколота вселенная обогревалась только искрой божественного огня, тогда как после «смерти Бога» человек остался в ней действительно заброшенным.

Синтезируя идеи экзистенциализма и феноменологии, гештальт-теория воспринимает от Сартра идею ответственности, но критикует его за индивидуализм: для Сартра «У человека есть лишь кажущиеся отношения с другими»²⁵⁸. В его философской системе нет места бытию-с-другими, и Сартр даже не замечает этой пустоты, как будто подразумевая, что «мы ни в коем случае не живем в других, через них и совместно с ними»²⁵⁹. Что касается З. Фрейда, то для него отношения с другими относятся к области «вторичного процесса».

Гештальт воспринимает идею совместности и ответственности от философов диалога, М. Бахтина и М. Бубера. Дру-

²⁵⁸ Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005. С. 98.

²⁵⁹ Там же. С. 111.

гой — другая сторона меня. «Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза»²⁶⁰, — писал М. Бахтин.

Гештальт — событие поля совместности. Происходит лишь то, что получает поддержку в поле. В противном случае просто нет события, так как самость — и есть процессы в поле взаимодействия. Гештальт настаивает на контакте с миром, на выражении чувств. Диалогичность — обязательное условие такой формы деконструкции чувственного, в котором имеет место «декодирование» Другого в интерсубъектном общении.

Важность использования темы гештальта для моего исследования состоит не только в том, что гештальт-терапия является экзистенциальным направлением психологии и может рассматриваться как практическая модификация коррекции недостаточности. Интерес представляет «открытость» гештальт-теории в отношении философских проблем, причем совместное поле гештальта и философии (в частности, экзистенциализма, структурализма) очень слабо исследовано, и довольно редко попытки дать философский анализ гештальт-метода (См., например, Уилер Г., 2000). Между тем именно поставленную антропологией проблему возврата человека к «жизни» пытается решить Ф. Перлз.

Недостаток жизни описывается им как потеря человеком контакта со своими чувствами и с актуальной ситуацией в целом. Переосмысляя наследие З. Фрейда, Ф. Перлз делает упор на целостный подход к человеку, ликвидирующий псевдодуализмы (тела и разума, инфантильного и взрослого, биологического и культурного и пр.) — следствие хронического общекультурного невроза. Основным инструментальным понятием, с помощью которого Ф. Перлз преодолевает дуалистические подходы («невротические расщепления»), является понятие *осознавания* как вхождения в контакт с непосредственной актуальной ситуацией, в соприкосновении с чув-

²⁶⁰ Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 240.

ствами, ощущениями и мыслями на данный момент и в связи с данной ситуацией. Используя это гештальт-определение осознания, важно отметить, что контакт возможен только при наличии осознания, точнее, осознание — и есть контакт с ситуацией. Без осознания человек живет «автоматически», это «чужая» жизнь, неподлинная, если использовать терминологию Хайдеггера.

Одно из центральных понятий для Ф. Перлза, который в этом отношении следует философской традиции американского прагматизма, — организм, или самость (self), есть некое неподвижное образование, но система контактов со средой в каждый конкретный момент. Осознание всегда происходит на границе контакта, которая может меняться и проходить как вне, так и «внутри кожи» организма. Самость — динамическая граница, и она является «процессом образования фигуры/фона в ситуации контакта»²⁶¹. Как только выделена фигура и фон, ситуация начинает стремиться к завершению и к последующей смене фигуры. Самость существует, если передвигаются границы контакта. Она «либо спит, либо растет»²⁶². Контакт — термин гештальт-психологии, обозначающий интегративный, смыслообразующий процесс поля, порождающий самость²⁶³. При этом граница контакта означает *различие* в поле, выражающее фундаментальную дихотомию Я — не-Я.

Холический подход, поддерживаемый Перлзом, не позволяет отделить самость от окружающих ее условий, но, напротив, рассматривает ее как меняющийся контакт со средой. Самость находится «на границе», где часть поля опыта, осознаваемого как Я, соприкасается с другой частью поля, воспринимаемого как не-Я.

Однако и само деление поля, и граница субъективны. Самость рассматривается как экзистенция («ex-stare» — «стоять впереди, выступать»), то есть *переживание* границы, раздваивающей поле опыта. Человеку свойственно это раздвоение, полярность опыта вокруг границы. Никакого жесткого

²⁶¹ Перлз Ф. Теория гештальт-терапии. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. С. 233.

²⁶² Там же. С. 233.

²⁶³ Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. С. 214.

онтологического деления, отграничивающего наше Я от внешнего поля, таким образом, не существует. Как говорит Ж. - Деррида: «Благодаря работе, которая ведется по ту и по другую сторону границы, внутреннее поле модифицируется и происходит определенное ее нарушение, которое, следственно, нигде не присутствует в качестве совершившегося факта. Мы никогда не водворяемся внутри нарушения, мы никогда не располагаемся где-то вовне. Такое нарушение предполагает, что граница всегда будет задействована»²⁶⁴.

Структура бытия самости представлена в форме гештальтов (фигур на фоне). Самость вовсе не представляет собой субстанции, она структурируема самодвижущейся границей контакта, которая всегда, таким образом, делит реальность на две части контакта. Только самостоятельное движение границы самости вызывает к жизни (актуализирует) силы бытия. Перлз часто использует понятие «актуальная ситуация». Это ситуация, в которой внутренний и внешний опыт соприкасаются и могут быть интегрированы.

Гештальт-теория подразумевает, что восприятие – это активный процесс взаимодействия свойств окружающей среды и созидательного процесса самости, превращающего их в целостные структуры – гештальты. Роль самости в гештальте активна, избирательна и конструктивна. Известная нам реальность конструируется нами же. Курт Левин, гештальт-психолог, говорит: «Потребность организует поле»²⁶⁵.

Гештальт представляет собой целостность, которая всегда больше, чем ее части. Гештальт – это форма пересечения событий и вещей. Смена гештальтов является следствием движения и самоопределения самости и, таким образом, целиком находится в сфере ее ответственности. Гештальт – это не заданная ситуация, в которую попадает самость, – это событие самости, нахождение своего места в мире.

Перлз полагает, что движение самости происходит по принципу идентификации/отвержения и одновременно поддержания равновесия. Можно заметить, однако, что это противоречивые процессы. Равновесие, к которому стремится любой организм, означает прекращение движения и, как и счи-

²⁶⁴ Деррида Ж. *Позиции* / пер. с фр. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2007. С. 21.

²⁶⁵ Цит. по: Уилер Г. Указ. соч. С. 133.

тал Фрейд, фиксацию на более низком уровне ради сохранения баланса. Это как раз та тенденция, которую этот психолог и философ называет влечением к смерти. Для перехода на новый уровень равновесия необходимо совершить усилие по опасному движению границы в неизвестную зону, а затем — идентификацию и ассимиляцию. Для того чтобы успешно завершился весь этот процесс, необходимо зачастую сверхусилие самости, взятие на себя полной ответственности за идентификацию (без чего невозможна ассимиляция нового).

Терапия успешна только тогда, когда имеет место момент осознания ответственности и единственности — момент, называемый М. Бахтиным «не-алиби» в бытии; когда должествование становится «произвольным актом»²⁶⁶, свободным выбором, а не моментом интроективной защиты.

Если снова привести пример из книги Ж.-П. Сартра, человек ответствен даже за усталость в походе и за свой комплекс неполноценности как «выбор быть хуже других»²⁶⁷, даже тогда, когда он «не может», «не в силах». Для гештальт-терапии это значит, что *любое* смещение границы нашей самости находится в нашей полной ответственности. Отказ от последней может иметь место в случае попытки предотвращения боли путем избегания внешнего конфликта. Однако это, как правило, приводит к неврозу как конфликту внутреннему.

Гештальт-терапия утверждает «не-алиби в бытии» человека перед лицом Другого в экзистенциальном смысле. Признание является актом принятия ответственности за себя, в том числе и за свой невроз, и способностью отвечать («response-ability»). Для Сартра нет вопроса о свободе, которая была бы неопределенной силой и заранее существовала бы до своего выбора. Акт проговаривания, обозначения важен и тем, что является «ничтожением себя», то есть разрывом с личностным проектом, его осознанным изменением, освобождением от «личной истории» (К. Кастанеда). Отсюда — тревога, страх быть внезапно заклеянным, сделаться радикально другим.

²⁶⁶ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 42.

²⁶⁷ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 469.

4.3. Невротическая незавершенность и тоска по нирване

Ф. Перлз считает, что необходима интеграция нормальной и патологической психологии, поскольку «ненормальные» состояния не есть следствие частных заболеваний, а проявлениями глобальной проблемы человеческого развития — «невроза нормальности». Состояние невроза является вынужденной формой приспособления человека к современной культуре, и невроз становится «нормой». Скорее следует говорить не о патологической психологии, а о патологической антропологии, которая сама предьявляет дуалистическое деление человека, в частности на культурную и биологическую сферу, несмотря на то что ликвидация этой дихотомии — ее задача. Разного рода невротические дихотомии: тело и разум, эмоциональное и реальное, инфантильное и зрелое, биологическое и культурное, бессознательное и сознательное и др. — появляются по причине отчуждения одной из частей жизни в результате избегания ее контакта с социальными стандартами.

Ф. Перлз рассматривает как проблемные различные типы незавершенных ситуаций. Объединяет их неспособность сформировать фигуру, отсутствие энергии. Иерархию такой недостаточности можно представить следующим образом: скупка, невроз, травма.

Центральным понятием, раскрывающим суть недостаточности, является «невроз». Невроз — это незавершенная ситуация, принуждающая к повторению. Это также неспособность ассимилировать свой опыт и выйти на новый уровень осознания, перейти к другой фигуре. Невротик не видит в повторении различия. Организм, не способный к восприятию новой ситуации и зафиксированный на прошлом, вынужден повторять одни и те же действия по удовлетворению потребности в определенной, нереальной в настоящее время форме.

Травма — это прерванное повторение. В этом случае не только прерывается осознание желания, но сам механизм прерывания уходит из сферы осознаваемого. При травме происходит двойная блокировка чувств, поскольку боль невыносима.

Для того чтобы удержать желание вне осознания, требуется большая часть энергетических ресурсов организма, которые организуют невротическое поле следующим образом. Согласно З. Фрейду, вытесняется само желание (возбуждение), и вытесненные желания инфантильны, то есть не соответствуют настоящим целям, а потому болезненны. Ф. Перлз отказывается от инфантильного определения желания, считая, что боль является следствием усилия, направленного на его вытеснение, и постольку при вытеснении возбуждение от желания остается, но вытесняется произвольное его подавление, уже ставшее привычным. Импульс желания продолжает присутствовать, и вовсе не воспоминание его освобождает, а, напротив, стимулирование импульса проявляет воспоминание.

Если вытеснение избегает возбуждения (и боли, с ним связанной), то реактивное образование избегает и тревоги, которая следует за его подавлением, используя мыслительные абстракции (интроекты) для обоснования собственного поведения через идентификацию с этими интроектами («меня это даже не волнует, потому что я гордый»). На стадии реактивного образования (например, при отвращении, когда субъект плотно сжимает рот и не осознает, что может его открыть) субъект вообще не находится в контакте ни с объектом своего желания, ни с самим желанием.

Однако для Перлза невроз — это не частное состояние отдельных субъектов, но глобальное следствие неправильно-го развития человеческой природы в условиях западного мира. Недостаток жизни (слабая, расплывчатая фигура) определяет вялотекущий тип невроза, характерный для нашего времени. Такое невротическое состояние — это ответная реакция на «хроническую чрезвычайную ситуацию низкой интенсивности, которая характеризуется средним тонусом, унынием и постоянной настороженностью»²⁶⁸, а также мышечным гипертонусом вследствие этой настороженности. Человек постоянно ощущает опасность и фрустрацию, хотя живет в безопасном, «анестезированном» обществе. Перлз сравнивает эту ситуацию с теплом, которое не ощущается, но в его отсутствие становится холодно. Человек, лишенный необходимости бороться за жизнь, а заодно — и ее смысла, бук-

²⁶⁸ Перлз Ф. Эго, голод и агрессия. М.: Смысл, 2000. С. 99.

важно «прозябает». Огромное количество жизненной энергии вложено в сопротивления, мешающие саморегуляции организма с помощью смены доминирующих потребностей. В такой обстановке «показательны» только экстремальные ситуации (на которые делает акцент экзистенциализм), в которых на первый план действительно может *ненадолго* «прорваться» доминирующая потребность.

Если З. Фрейд довольно пессимистично относился к возможности человеческого счастья, то Ф. Перлз, напротив, занимал оптимистическую позицию по поводу саморегуляции самости и достижения гармонии. Действительно, в гештальте нет того, что можно было бы назвать онтологической недостаточностью, есть лишь невроз как психически нездоровое, патологическое состояние. Невротические проявления самости гаснут и «исцеляются» приведением в непосредственный контакт с актуальной ситуацией, которая дает необходимые ресурсы.

По мысли Перлза, для самости самым важным является творческо-спонтанное погружение в жизнь и внимание к своим желаниям. Свободная саморегуляция самости должна выявить в качестве доминирующих наиболее эффективные (приносящие пользу и индивиду, и среде) желания. В этом состоит «врожденная мудрость» (Ф. Перлз) человеческой природы. Человек, не сдавленный со всех сторон невротическими страхами и интроецированными правилами, действует изнутри актуальной ситуации, и его здоровое поведение может казаться спонтанным или «эксцентричным». Образец последнего и представляет книга Ф. Перлза «Внутри и вне помойного ведра». Фриц Перлз считал, что, очищенная от невротических «помоев», человеческая самость может существовать в гармонии с миром, ибо верил в «добрую» устроенность человеческой природы (вера, которая, впрочем, подтверждается не больше, чем убежденность Августина или Кальвина в изначальном зле и извращенности человека).

Заметим, что наступление гармонии связано с завершением гештальта, то есть плодотворным взаимодействием со средой. Если ситуация не завершена, фигура возникает вновь и вновь на разном материале реальности, и самость повторяет безуспешные попытки ее удовлетворения. Но при успешной смене фигуры и ассимиляции достигнутого неизбежно появляется новая потребность. Так как вследствие ассимиляции

нового опыта происходит изменение условий и окружающая среда постоянно меняется, требуется новое осознание, включающее в себя прежнее и выход на иной уровень равновесия с построением нового гештальта. Психологическое равновесие как душевная удовлетворенность, комфорт и достаточность, возникающее при эффективном взаимодействии со средой, невозможно удержать без роста²⁶⁹. Если нет ассимиляции, начинается дегенерация. Развитие обеспечивает переход на новый уровень равновесия.

Повторяется одна и та же структура – выделение фигуры, удовлетворение потребности, ассимиляция опыта и переход к новой доминанте, но уже на ином качественном уровне. Контакты всегда являются контактами с чем-то новым. Как говорит Делез, «Повторение появляется здесь при переходе от одного порядка общностей к другому, проявляясь благодаря этому переходу, в связи с ним»²⁷⁰. А также: «Если здесь и возможно повторение, оно появляется между двух общностей – совершенствованием и интеграцией, под ними, ценой их опрокидывания, свидетельствуя о совсем иной силе»²⁷¹. Выход на новый уровень непременно сопровождается потерей равновесия, личностным поиском и чувством нехватки нечто, которое охватывает человека. Именно присутствие у самости психологической недостаточности свидетельствует о недостаточности *онтологической*.

С одной стороны, в гештальт-терапии мы находим веру в целительность контакта со средой, с другой – бремя непрерывного роста. Не случайно увлечение Ф. Перлза дзэн. Ведь нирвана – это остановка движения без деградации, вечный покой без регрессии и без необходимости непрерывного усилия по преодолению себя. Но Перлз не понял дзэн, он не пошел дальше его прагматической «интерпретации», используя его отдельные моменты для обоснования гештальт-терапии, и стал относиться в буддизму довольно иронично.

Предполагается, что здоровая самость в частном порядке способна справиться с трудностями при осмыслении своего места в мире. Но если этого не происходит, то целью тера-

²⁶⁹ Перлз Ф. Теория гештальт-терапии. С. 231.

²⁷⁰ Делез Ж. Различие и повторение. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 15.

²⁷¹ Там же. С. 17.

пии и не является создание новой философской системы, оправдывающей существование самости. Гештальт-терапия пытается корректировать недостаточность, но не может стать новым мировоззрением (как ее ошибочно часто понимают) и тем более онтологическим учением. Однако нельзя претендовать на принципиальную коррекцию без изменения мировоззрения, в то время как Ф. Перлз «открещивается» от философского вопроса: «Является ли такой процесс “осмысленным” и “стоящим”, или что он значит — это не психологические вопросы»²⁷².

Ф. Перлз задает философский вопрос о том, как сложился путь человеческого состояния в целом таким образом, что он стал невротическим. Он предполагает, что причиной может быть какая-то отдельная культура, в которой нечто в человеческой природе было утеряно. В то же время он отмечает, что человеческое бытие и в здоровом состоянии является проблемой: «сознание не должно обнаруживать проблему, поскольку оно само является проблемой»²⁷³. Перлз намекает на неисчерпаемость поисков самости, которая, находясь в вечном движении становления, всегда подозревает, что есть нечто большее, чем удовлетворение потребности и ассимиляция: остаток смысла есть ничто. Во всей полноте бытия и его переживания остается остаток, смутно ощущаемый самостью как недостаточность, побуждающая к продолжению странствия. Остается своего рода «тоска по nirване».

Выстраивая невротическую структуру как препятствующую саморегуляции самости (как динамической границы смены фигуры и фона) и создавая возможность для осознания доминирующей потребности и личностного роста, гештальт-терапия оставляет все же экзистенциальный «осадок» недостаточности как невозможности успокоения на окончательном смысле, поиском которого и занята самость. «Гештальт», освобождая человека для осознания своей актуальной ситуации и возвращая ему контакт с жизнью, чувствами, переживаниями, освобождает его также и для вопросов: какова главная фигура бытия? есть ли конец повторению?

Если для З. Фрейда невроз, как психологическое выражение недостаточности, есть неустранимая человеческая осо-

²⁷² Перлз Ф. Теория гештальт-терапии. С. 316.

²⁷³ Там же. С. 77.

бенность, то для Ф. Перлза невроз является в некотором роде исторической «случайностью», аномалией человеческой природы, которой должны быть свойственны гармония и счастье. Во взгляде на человека скорее можно согласиться с Фрейдом в том, что психотерапия не может полностью устранить невроз.

Вряд ли можно утверждать, что гештальт-подход избавляет человека от онтологической недостаточности как от иллюзии. Очевидно, следует говорить об удачной коррекции психологической недостаточности в наиболее острых ее проявлениях.

Здоровую позицию самости Ф. Перлз определяет как «творческое безразличие», не ведающее страхов перед неизвестными последствиями действий. Он предлагает смело идти в ситуацию с верой в то, что среда даст все необходимые ресурсы. Эта готовность быть в ситуации — «возможно, именно то, что теологи называют верой»²⁷⁴, замечает Ф. Перлз, и в этом он вряд ли прав. Здесь становится ясна разница между духовным «не-алиби» Бахтина и психологическо-адаптивным «бытием-в-ответе» Перлза. Вера, о которой говорит Ф. Перлз, — не теологическая, и последняя есть совсем иной путь. Вера в саморегуляцию — это терапевтический прием, хорошая жизненная установка, но отнюдь не бытие Духа, которое «начинается только тогда, когда начинается покаяние, т. е. принципиальное несовпадение: все, что может быть ценного, все находится вне меня, я есмь только отрицательная инстанция, только вместилище зла»²⁷⁵.

Гештальт направляет человека на восполнение недостаточности путем интересубъективного взаимодействия, а интересубъективное — это не отношение человека и трансценденции, являющееся основным в теологической позиции. Гештальт-терапия возвращает человеку «радость жизни», здоровое психосоматическое единство. В отношении среды самость всегда исходит из «эгоистических» потребностей области Я. Недостаточность этой позиции проявляется в жажде «духовного» основания, которое Перлз находит в наивной

²⁷⁴ Перлз Ф. Теория гештальт-терапии. С. 297.

²⁷⁵ Бахтин М.М. Проблема обоснованного покоя // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Изд. Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 42.

вере в человека. Эта вера, не будучи укоренена во внешнем по отношению к Я источнике, не может послужить искомым онтологическим восполнением, в котором человек явно нуждается.

§5. Духовная практика как коррекция недостаточности

5.1. Стратегия духовной практики

Путь коррекции связан с признанием недостаточности и актуализацией онтологической границы. Эта стратегия иррациональной ориентации на преодоление недостаточности имеет принципиально непредсказуемую перспективу, но дает смысл для повседневного осуществления коррекции. Смертность человека здесь выступает не только аргументом невозможности преодоления, но и манящей границей соприкосновения с трансценденцией, положиться на которую у человека должно хватить мужества.

Такая настроенность созвучна словам С. Хоружего: «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»²⁷⁶.

Таковую стратегию в полной мере содержат духовные практики, непопулярность которых у большинства людей связана с известными трудностями. «Нормальная» жизнь человека *уже заполнена* воплощением социальных ожиданий, и чтобы внести в нее нечто, с точки зрения светского существования необязательное, следует от части «нормальной» жизни отказаться, отречься. «Направляясь к трансформации налично-

²⁷⁶ Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя. С. 11.

го образа бытия, такая стратегия несовместима с обычным, “природным” порядком существования человека, в котором воспроизводится этот образ бытия»²⁷⁷, — говорит С. Хоружий о пути духовной практики. В свою очередь, без необходимости отречение было бы глупым, но оно зачастую продиктовано нехваткой осмысленности повседневного жизненного порядка и средств, которые помогли бы человеку себя в центре этого порядка осознать. Такие средства часто называют психотехникой.

С. Хоружий выделяет в качестве самой плодотворной в антропологии холистическую стратегию, ориентированную к онтологической Границе Человека, и называет эту стратегию парадигмой Духовной Практики²⁷⁸, так как «высшие духовные состояния» отнюдь не являются только областью апофатики и представляют собой ярчайшие процессы, которые происходят на антропологической границе — процессы, «в которых испытываются и преодолеваются границы самого рода и способа существования человека, и опыт, тем самым, приобретает онтологическую значимость»²⁷⁹. Духовную практику он определяет как границу с Инобытием, через которую активизируются высшие уровни сознания, характеризующиеся цельностью и единством всех способностей сознания²⁸⁰.

Следует проанализировать опыт духовного восхождения, представленного в некоторых традициях, поскольку именно он самым ярким образом воплощает идею коррекции недостаточности. Духовная практика есть такой процесс на онтологической границе, который актуализирует взаимодействие сторон Я и Иного, причем Иным является тот внеположный источник, который у К. Ясперса именуется трансценденцией. В таком контакте трансценденция обогащает и наполняет Я новым смыслом, тогда как, например, в случае психического расстройства она остается недоступной, либо ее место занимает область Бессознательного, и тогда человек изолируется в психотическом «мире безумия», где граница Я — Иное подменяется псевдоконтактом Я со своей же бессознательной реальностью.

²⁷⁷ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 432.

²⁷⁸ Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя. С. 12.

²⁷⁹ Хоружий С.С. О старом и новом. С. 353.

²⁸⁰ См.: Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя. С. 14.

Какова специфика духовной практики? Антропологические стратегии, в которых человек осуществляет целенаправленную трансформацию себя самого, С. Хоружий относит к «практикам себя». Последние включают широкий спектр традиционных и современных способов самоизменения. При этом трансформационными являются только *предельные* человеческие проявления, выводящие к границе человеческого — к пределу человеческих возможностей. С. Хоружий замечает, что сфера опыта «практик себя» «объемлет две главные области: древние духовные практики и традиции, а также всевозможные виды новейших антропологических практик, выражающих неуправляемую тягу современного человека к предельному, экстремальному опыту в любых его реализациях. Область Человека Классического (т. е. опыта, удовлетворительно трактуемого классической антропологией) оказывается, таким образом, своего рода Серединым Царством между двумя неклассическими разновидностями Homo Sapiens, древней и новой»²⁸¹.

Для духовных практик «царство» человеческого является преобразуемым, а не искомым топосом. Они помогают человеку преодолеть себя, но не так, как искусство или нравственный закон помогают преодолеть себя. В искусстве творческий процесс есть окончательное то, что является целью самосовершенствования. В преодолении себя во имя исполнения нравственного долга человек следует также весьма определенному представлению о себе («*На том стою и не могу иначе*»). В духовной же практике у человека нет конкретного проекта себя, так как он стремится выйти за свои границы не в запредельную творческую страсть и даже не в пространство нравственного совершенства, а к встрече с Абсолютом. В связи с этим сам человек как проект становится не самоценным субстантивным образованием, но способом, фундаментом духовного восхождения, коим он является для себя самого. Творчество, нравственность и даже святость включены в духовный процесс как его атрибуты. К примеру, в православии святость не является духовным идеалом человека, но ступенью приближения к Богу.

²⁸¹ Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. С. 79.

Духовная практика есть такая онтологическая трансформация, которая приводит к превращению онтической, личной границы человека с бытием в границу онтологическую, то есть границу с трансцендентным как абсолютно Иным. Иное мыслится в этом случае как восполняющее любую нехватку Я через создание целостности.

Специфика духовной практики заключается также в том, что она, в отличие, например, от философии, работающей только из состояния рациональности, включает в процесс человеческой трансформации разнообразные, в том числе измененные, состояния сознания, возникающие спонтанно или культивируемые искусственно в мистической практике, йоге и других многочисленных формах религиозной деятельности.

Измененные состояния сознания (ИСС) в опыте искусства или в психологических тренингах светского характера могут быть использованы для стимуляции творческого процесса или освобождения от психологических проблем, а также из желания получить необычные психические переживания. В любом случае, потенциал ИСС используется локально, для получения и повторения психических состояний, а не в перспективе того, какие состояния сознания им соответствуют и как они могут повлиять на трансформацию самого сознания. Именно таким образом, взятые в своей перспективе, а не фрагментарно, необычные состояния сознания конституируют важную часть духовной практики. Они вызываются с помощью техник сосредоточения и направленного внимания и энергии (как в исихазме) совершенно не с той целью, чтобы наслаждаться получаемыми ощущениями, но чтобы эти ощущения наблюдать и упражняться в отстранении от них (буддизм випассаны) или использовать их энергию (Тантра).

В духовной практике могут быть использованы элементы намеренной подмены Иного областью Бессознательного или виртуального, однако это является лишь средством воздействия на сознание, но не самоцелью и способом быть. Так, в тибетском буддизме существуют иконы с изображением гневных божеств, но они рассматриваются только как проявления страсти, и медитация на них должна очистить сознание от отождествления с этими силами Бессознательного.

В практике человек открывает сущность духовного пути, яснее всего выраженную Дао: путь без конца. Духовная практика подразумевает установку на бесконечность преображения человека, но не в смысле самодостаточной игры, какой предстает жизнь в антропологической перспективе постструктурализма, а в смысле радикального отказа мыслить себя как самоцель и самопроект. Путем практики человек осуществляет построение жизни как синергичной стратегии взаимодействия с за-предельной областью Духа.

Идею духовного восполнения нехватки бытия предлагает западной философии современная христианская антропология. Православный философ Илиас Папагианопулос (Афинский университет) говорит о переоценке таких базовых человеческих характеристик, как субъективность и социальность, на основе новой онтологии, соединяющей принципы антропологии и христианской эсхатологии. Обусловленное «идеей конститутивной нехватки, которая формировала изначальный амбивалентный остов западной метафизики»²⁸², переосмысление человеческого существования обнаруживает «такие проявления человека, как субъективность и социальность, целиком отсылающими к тому присутствию и полноте, к онтологическому и экзистенциальному центру, который абсолютно превосходит любую нехватку»²⁸³.

Целостность образует не само по себе самодостаточное Я (как в случае эгоизма), но приобщение к Иному посредством границы. В новой целостности Я рискует потерять свои прежние черты самоидентификации и претерпеть коренное изменение на всех уровнях сознания.

Духовные практики чаще всего считаются прерогативой религии как устойчивой социокультурной системы. По мнению многих исследователей из разных сфер науки и культуры (С. Вивекананда, А. Эйнштейн, М. Мамардашвили, Е. Торчинов, С. Гроф и др.), перспектива духовного развития челове-

²⁸² «The notion of a constitutive lack, which formed the ambivalent initial framework of Western metaphysics». In: Papagiannopoulos I. Re-appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought // Stud East Eur Thought. 2006. № 58. P. 229.

²⁸³ «Subjectivity and sociality thus refer, ultimately, to that presence and to that plenitude, to an ontological and existential site beyond every lack». In: Ibid. P. 323.

чества связана с размыванием культурно-религиозного контекста и космополитической направленностью. Появление некоторых духовных течений, только косвенно связанных с традиционными религиями (Агни-йога, теософия, Международное Общество Сознания Кришны [МОСК] и др.), говорит о том, что духовная практика может быть рассмотрена как самостоятельное явление. Но сила религиозных традиций состоит в том, что они уже имеют устойчивую философско-мировоззренческую основу и разработанную систему практик.

Важным базовым положением духовно-религиозной системы является взгляд на недостаточность не как на норму, но искажение человеческого бытия (например, в христианстве недостаточность – следствие грехопадения). Такая позиция дает место для возможной коррекции, если не преодоления нежелательного состояния, и поэтому предлагает практики такой коррекции, самой обширной из которых, без сомнения, является йога. Тогда как «онтологический пессимизм» атеистической экзистенциальной философии (Ж.-П. Сартр: человек есть нехватка бытия) есть выбор только одной практики: быть в недостаточности, что и должно значить для человека «быть собой». Принципиальным моментом является также признание трансценденции исходным принципом целостного бытия или вовсе отрицание целостности и единства. Все остальные выводы на уровне практики, как духовной, так и социальной, будут развитием этого момента.

В метафизических основаниях духовных традиций, таких как христианство, буддизм или индуизм, онтология не строится на нехватке, так как предполагается реальность Иного, или трансценденции. Трансценденция не может быть включена ни в одну иерархию, поскольку она всегда за пределами любой определенности, и в то же время включает в себя любую определенность.

Для религиозных традиций, признающих недостаточность человека, ее полное преодоление является главной целью, а недостаток понимается как момент перехода бытия в ничто, как момент онтологии, но не ее основа. Преодоление становится возможным только в перспективе движения к трансценденции, восполняющей человека до целостности, где «Как написано: “кто собрал много, не имел лишнего; и кто – мало, не имел недостатка”» [2-е Коринф., 8,15].

При этом, будучи частью и исходя из своей неизбежной нецельности, частичности, человек не может судить о том, происходит это движение в действительности или нет. Поэтому трансценденцию можно и принять, и отбросить. Если трансценденция не принимается во внимание, то человек сосредоточен на онтической границе, внутри *одной* из возможных психических реальностей, для которой не существует реальности первичной по отношению к сознанию.

Такая психическая реальность характеризуется стабильными состояниями неудовлетворенности, и ее питает идея недостаточности как нормы существования, которая и служит попыткой оправдать реальность этих психофизических состояний. Человек начинает упорядочивать понимание мира и сознания на основе имманентной субъективности, в которой определяющая граница проводится между сознанием и его проекциями, «набрасываемыми» на мир. Эта граница заключает сознание в замкнутый круг, пространство которого не мыслится частью чего-то большего и непостижимого.

Философское рассмотрение недостаточности должно стать не апологетикой неизбытности отсутствия, а порождением такой критической машины, которая разрывает невротическую психологическую реальность, показывая, что нехватка — это только момент. При этом нехватка может быть обозначена как недостаточность: искаженное, ограниченное, болезненное видение определенного деконструктивного процесса как единственно возможной, самодостаточной реальности. Тогда как можно следовать необходимости, как говорит Ж. Деррида, «высвободить значение» нехватки из контекста недостаточности, что, на мой взгляд, начинается с исследования условий возможности преодоления недостаточности в религиозной мысли и практике — с «*практического высвобождения*».

Религиозные традиции — одна из немногих сфер человеческого бытия, для которых преодоление недостаточности — не только признанная возможность, но и конечная цель. Возникает вопрос: отчего религии «могут позволить» себе то, на что не могут даже надеяться ни антропология, ни философия, ни психология?

Ответ заключается в том, что парадоксальным образом для духовных традиций человек не является конечной целью. В них присутствует осознание того, что существо, пре-

одолевшее недостаточность, вряд ли можно назвать человеком. Свойственное религиозной картине мира полагание трансценденции абсолютно восполняющим человека исток побуждает к отказу от ущербного бытия при абсолютном полагании на этот источник. Не человек сам по себе, а его соединение с трансцендентной реальностью является при этом абсолютной ценностью, тогда как «безрелигиозные системы ценностей для человека не абсолютны, а относительны и потому в лучшем случае недействительны»²⁸⁴.

Реальность, продуцируемую самим человеком, то есть областью Я, духовная традиция соединяет с реальностью Духа, или трансценденции, посредством активизации онтологической границы при помощи духовных практик.

5.2. Структура и техника духовной практики

В качестве главного специфического отличия антропологии духовной практики С. Хоружий выделяет ее лестничную структуру: «Духовная практика есть ступенчатый процесс ауто-трансформации человеческого существа, где каждая ступень — некоторая конфигурация множества всех энергий человека, а весь строго упорядоченный ряд ступеней ориентирован к Инобытию как мета-антропологическому *телосу* (термин, введшийся и у Кьеркегора в дескрипции конституции личности), энергиями которого и конституируется процесс»²⁸⁵ [курсив автора. — *Е.3.*].

В духовной практике задействованы сразу все уровни сознания, воздействие на которые приводит к постепенному и поступательному изменению всего человека. Целостность этого изменения задается его направленностью на Инобытие. При этом практика на каждом уровне сознания происходит на границе между Я и Иным и направлена на восполнение Я. Следовательно, под практикой можно понимать любое делание на границе контакта со средой, *как если бы* это была граница с Инобытием. Например, система Ваджра-

²⁸⁴ Киселев Г.С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? С. 19.

²⁸⁵ Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. С. 79.

яны объединена общим принципом использования любой деятельности для духовного роста. Опыт махасиддхов, которые стояли у истока Ваджраяны, был призван показать принципиальность характера действия в отношении просветления. Так, скандальность поведения махасиддхов, пьющих вино и поедающих мясо в монастыре, должна была продемонстрировать полную отрешенность человека от онтической границы и потребностей на ее уровне и сосредоточенность на границе онтологической, то есть в данном случае с безличным Абсолютом, нирваной. Известное пожелание Будды о том, что вся жизнь должна быть медитацией, указывает на ту же практику. В истории философии тотальную проникнутость всякого движения человека отношением к Богу выразил Кьеркегор: жить всегда в присутствии Бога.

Как правило, однако, в виду трудности удержания такого напряжения жизни, канонические традиции восточных и западных религий для духовной практики предусматривают *специальные* действия. Их выборочность во многом связана с техникой, которую они в себе содержат.

Духовная практика подразумевает и то, что можно назвать *структурой* трансформации сознания, и то, что можно отнести к *технике* его трансформации. Техника духовных практик — это способы и методы воздействия на сознание, управляющие его состояниями. В восточной и западной духовных традициях в отношении практики есть существенные отличия. Если Восток, олицетворяемый буддизмом, индуизмом, даосизмом, более «техничен», то западный вариант, в частности все конфессии христианства, во многом направляет практику по пути экзистенциальной настроенности, следования коллективной духовной традиции и высшую практику выводит на уровень бхакти — любви-обожания Бога. Особую роль переживание благодати играет в некоторых направлениях протестантизма, например, в баптизме или квакерстве. Для протестантизма служение Богу включает и мирскую деятельность, освещенную Божественной любовью.

Такую практику нельзя назвать техникой, и она относится к религиозному чувству, недоступному философскому анализу. Однако и христианство содержит коллективную технику богослужения, постов, молитв. Каково же место техники в духовной практике и в коррекции недостаточности в целом?

Духовная практика предполагает задействованность всех уровней сознания. Понимание человеком своей жизни как причастности Иному в религиозных традициях часто сопровождается феноменом религиозного опыта, переживания моментов слияния с Богом, благодати, в высшей мере выраженных в трудах христианских и исламских мистиков. «Удержание» этих моментов и «настраивание» на них тела и сознания подразумевает, например, «умная молитва» в практике исихазма. Духовная практика во многом достигает цели восполнения недостаточности на этом уровне сознания, символизирующем *встречу экзистенции и трансценденции* в том смысле, который придавал этим понятиям Ясперс. На этом высшем уровне практика демонстрирует осуществление причастности человека Инобытию в переживании себя на границе контакта или в единстве с ним.

Метафизическое обоснование духовной практики предполагает обращение к человеческому сознанию как *пониманию*, призывает к действию на осознанном уровне. Такова цель святоотеческой литературы в православии (наставление в вере), теологии в целом, бесчисленных буддийских и индуистских разъяснительных текстов, соотносящих практику медитаций с философско-теологическим фундаментом учения. Практика может начинаться и со слепого следования руководству гуру, с безусловной преданности ему, но это есть лишь одно из условий последующего личного понимания.

Здесь нет возможности останавливаться подробно на христианской теологической дискуссии о вере и понимании, которая имела место в поздней античности и средневековье. Но именно понимание позволяет человеку превратить отдельные действия в духовную практику как единый путь. Понимание лежит в основе верности, преданности, позволяющей практикующему преодолевать трудности. Например, Будда, Дхарма (учение) и Сангха (община) признаются Тремя Драгоценностями буддизма, и свидетельство их осмысленного принятия в качестве опоры предваряет исполнение медитации. Помимо этого, сознание как понимание предполагает *формы*, в виде которых это понимание существует. Эти формы понимания, как аргументируют свою метатеорию сознания М. Мамардашвили и А. Пятигорский, есть *состояния сознания*. Здесь уместно обратить внимание на рас-

суждения авторов, так как они касаются сознательного опыта как понимания.

Авторы полагают для «состояния сознания» свойственной принципиальную приуроченность к субъекту. Состояние сознания — это некоторое определенное состояние психофизиологического аппарата, которое сопровождает определенный сознательный опыт²⁸⁶. Значит, состояния сознания — это формы понимания, которым соответствуют определенные психические состояния.

«Человек чаще всего находится в таком состоянии сознания, — замечает М. Мамардашвили, — когда не видит, что он действует со знаками, когда действует с предметами»²⁸⁷. Духовные практики «работают» с состояниями сознания таким образом, что раскрывается соотношение состояния и знака, который его вызывает. И напротив, в практиках используются такие символы, которые вызывают определенные состояния сознания. Вследствие этого появляется возможность управления состояниями сознания, их «моделирования» и их использования в «настраивании» человека на взаимодействие с Инобытием. Осознанное регулирование состояний сознания лежит в основе многочисленных духовных психотехник.

Духовная практика непременно образом находит свое выражение и на уровне сознания как бытия «от первого лица», в непосредственной *субъективной чувствительности*, которая меняется в сторону увеличения спектра переживания и полноты бытия.

Подобный опыт человек проходит под воздействием наркотических веществ, однако в духовной практике изменение не фрагментарно и управляемо и отражается в повседневном существовании человека. О коррекции недостаточности можно говорить, когда глубоко трансформируется повседневность (о чем писал С. Кьеркегор). Неподлинность бытия, обозначенная Хайдеггером как *Das Man*, заполняется введением прежних структур повседневности в предельность человеческого бытия, у Хайдеггера выраженного как «бытие к смерти». Смерть как предельная возможность, как Иное становится по-ту-сторонним продолжением каждого повседнев-

²⁸⁶ См.: Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания: Краткое введение в учение виджнянавады. С. 90.

²⁸⁷ См.: Там же. С. 74.

ного феномена, выстроенного на границе с ней. В этом контексте следует понимать йогическое предписание проживать каждый день как последний. Смерть, однако, является здесь не ввергающим в ужас ничто, а символом источника бытия во всей его непостижимой глубине.

Следует заметить, что такое качество переживания повседневности требует известной «экзальтации» и возможность его достижения связана с *техникой* духовных практик. В системах традиционного религиозного знания мы чаще всего находим технику связанной именно с уровнем сознания как Я, что объясняется следующими факторами.

Преодоление нехватки на уровне Я в онтическом опыте реализуется в стремлении включить в эту область недостающее нечто, под которым чаще всего понимается желанная вещь. Сама область Я при этом не рассматривается как подлежащая изменению, то есть не выходит на границу контакта со средой. Напротив, механизмы психологического приспособления направлены на то, чтобы защитить Я от возможных изменений, грозящих потерей идентичности. В связи с этим практики работы с его канонические религиозные традиции распределяют на огромный временной срок и заведомо без гарантий.

В различных религиозных течениях Я рассматривается как центр привязанностей человека, мешающих духовному росту, а отказ от обладания чем-либо и от самого желания включения нечто в область Я является обязательным в монашеской жизни. Рассмотрение Я как псевдоструктуры сознания и в итоге отказ от нее является целью буддийской практики. Также в области психотерапии мы находим пример особого внимания к Я в том, что сопутствующим условием успешной психотерапии Ф. Перлз считал «смерть эго».

Значимость уровня Я для духовной практики состоит в том, что в психической жизни эта область сознания граничит с Бессознательным как не-Я. Контакт с Бессознательным широко используется психотерапевтической и духовной практикой для коррекции недостаточности и связан с символами Бессознательного.

Техника духовных «практик себя» обращена, как мы видели, к психической сфере, синтезируемой сознанием как Я, на что и указывает приставка в слове «психотехника», которое можно употреблять по отношению к светским и рели-

гиозным практикам преодоления недостаточности. Остановимся подробнее на смысле понятия «психотехника» и проясним место психотехники не только в духовной практике, но и в мировоззрении западной и восточной культуры.

В текстах классической европейской философии мы не находим того, что можно назвать психотехникой (искусство использования неких *приемов* для управления психическими и соматическими состояниями), и ее осмысления на уровне философии. Если традиция античности и включала некоторые практики «отречения» перед мыслью и телесного стимулирования, к примеру, напитками и упражнениями, то в тексты они включены не были.

Европа знала практики монашества, однако и эта преемственность прервалась на границе XVII-XVIII вв. Университетская среда требовала определенных техник сосредоточения (дисциплинарного пространства, в том числе ограничения телодвижений). Тексты Канта подразумевали такие условия, как прилежание в отношении аргументов, правила схоластического мышления. Но постепенные изменения в системе университетского образования, его демократизация, прием студентов «неблагородных» сословий, незнакомых с метафизической традицией, привели к утере «подводных» оснований текстов. Понимание культуры состояния, которое подразумевает текст, стало невозможным, а само образование во многом свелось к языковым играм, улавливая только самый поверхностный слой перформативности мышления. В центре философии остался субъект картезианского типа, освещающий собой все вокруг, в том числе и свою деятельность. В получившуюся картину смены мыслей и действий не могла бы вписаться психотехника, так как она работает с *состояниями*, в которых совершается мысль или данное действие, и может *менять и направлять* данную мысль.

Чаще всего европейская философия не предполагает, что у субъекта могут быть настроения, которыми он не может управлять. Человек мыслящий и философствующий есть идеальный набор инструментов, который с легкостью переходит от одного занятия к другому и находится всегда в соответствующем и нужном для этого занятия настроении либо меняет его. У трансцендентального субъекта нет состояний — у него есть только дела, так как настроение, или

состояние, легко может разрушить устойчивое представление о целостном Я, на котором базируется европейская мысль.

Европейское сознание ориентировано прежде всего на объекты и оперирование ими. В то же время одни и те же объекты могут быть по-разному даны в разных состояниях, по-разному воспринимаемы, а могут и вовсе не быть замечены. Подобно «фигурам» в гештальте, в некоторых состояниях эти же объекты будут и вовсе отсутствовать. В то же время обращение с объектами само по себе не всегда приводит к изменению состояния. Также бывают состояния, которые вовсе не имеют дела с объектами, и с ними не может справиться рациональное мышление. Психотехника же переключает внимание с объекта на состояние. К примеру, с точки зрения индийца, Эдип — это человек, который ничего не делает, — с ним все *происходит*. Эдип управляет только объектами, а не состояниями и пытается всегда сделать что-то с другими, а не с собой. Его полностью определяют другие люди, а его собственный опыт не подвергается деконструкции, он не меняется.

Психотехника переносит акцент на состояние также в использовании языка. Работа может происходить не с логическими языковыми структурами, а с тем состоянием, в котором осуществляются те или иные языковые практики, так как, по справедливому утверждению М. Мамардашвили, «сознание невозможно понять посредством лингвистического исследования текста»²⁸⁸. Психотехника может помочь увидеть односторонность логической трактовки языка и тем более попыток онтологизировать язык, когда «вместо того чтобы превратить язык в ступень в осознании сознательной жизни, его превращают в ширму, которая отграничивает мыслящего субъекта от <...> (онтологической) стороны сознания»²⁸⁹.

К сожалению, именно вышеприведенное замечание М. Мамардашвили характеризует специфическую роль языка в европейской культуре. Человек, воспитанный в духе пайдеи, склонен при всех обстоятельствах только к одной психотехнике — мыслить, думать, причем думать словами. Культура Европы одержима рассудочным мышлением. Язык чаще все-

²⁸⁸ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 40.

²⁸⁹ Там же. С. 109.

го используется либо для того, чтобы прийти к общему мнению, либо для того, чтобы провести время, либо для возбуждения или погашения страстей. М. Мамардашвили рассуждал так: действительно, во многих случаях пользование речью изменяет мое состояние и состояние другого человека, однако, когда я занимаюсь логическим мышлением, я с помощью языка объективирую, означаю свои состояния, а объективированные состояния уже перестают быть *моими*, утрачиваясь в словесном замыкании реальности. Объективация не меняет состояние, а только оттесняет его из поля значимых для человека феноменов, как и оттесняет другие, не-логические способы обращения с языком на периферию культуры. Между тем существуют состояния, для достижения которых необходимо вообще прекратить пользоваться языком, выйти за пределы «деградации той стороны культуры, которая связана именно с “языковым монизмом”»²⁹⁰.

Из этих состояний ясно, что сознание появляется не вследствие каких-то закономерностей языка, а вследствие закономерностей самого сознания. Трудность как раз в том, что, для того чтобы в эти состояния попасть, необходимо отказаться от структуры сознания как понимания всего через язык — «утратить логос».

5.4. Этапы практики и методы психотехники

Психотехника духовной практики представляет собой способность к управлению состояниями сознания при помощи работы с символами сознания, что приводит к изменению *понимания*, которое остается затем и в пространстве повседневности. Г. Хант отмечает, что, помимо целенаправленной деятельности по преобразованию сознания, существуют «спонтанные преобразования сознания»²⁹¹, которые представляют собой «эксперименты природы» над сознанием и известны как «измененные состояния сознания», «надличностные состояния» или «презентационные состояния». Хант полагает, что эти феномены проявляют такие данные о природе созна-

²⁹⁰ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 40.

²⁹¹ Хант Г.Т. О природе сознания. С. 35.

ния и его когнитивно-символических процессах, которые теряются в прозрачности обычного осознания.

Иногда описанные состояния являются результатом того, что можно назвать спонтанными психотехниками: употребления будоражащих нервную систему и психотропных веществ, физической активности, трудоголизма, влюбленности, путешествий, философии и др.

Коррекция недостаточности, однако, не может быть построена на случайности особых состояний сознания, так как она предполагает управляемый осознанный процесс, в особенности применимый тогда, когда этого требует неблагоприятная («недостаточная») экзистенциальная ситуация.

Психотехническая работа связана с *состояниями* сознания. Преодоление недостаточности определяется возможностью управлять этими состояниями при помощи контролирования психических процессов. Например, в учении йоги и буддизма звуки санскрита соотносятся с различными состояниями сознания. Таким образом, мантра на санскрите, повторяемая в течение продолжительного времени, приводит в определенное состояние сознания. Нужное состояние сознания — это та почва, на которой происходит изменение комбинаторики психических процессов, то есть изменение принципа их синтезирования. Психотехника работает не с сознанием напрямую, а с психикой. Если вследствие психотехники происходит изменение на уровне синтеза психических процессов (на уровне сознания), то этот процесс подобен созреванию плода на дереве, когда усилия направлены на возвращение дерева, а о плоде имеется лишь некое представление. Все устойчивые традиции духовных практик подразумевают знание о том, как именно изменение на психическом уровне связано с сознанием и какие оно будет иметь для него последствия.

Теперь, когда мы определили, что есть духовная практика в отношении недостаточности, какова ее структура в соотношении с уровнями сознания и каковы отличия практики от техники, которую она использует, перейдем к этапам духовной практики как исцеления человеческого бытия. С. Хоружий выделяет два основных этапа в духовной практике, которые, на мой взгляд, скоординированы и с психотехнической работой.

1-й этап: очищение.

Этот этап, как правило, предполагает направленность на Иное (не-Я) по отношению к границе Я – не-Я и содержит различные методики *очищения*²⁹². Эти методики максимально способствуют разрыву человека с «мирским», обыденным порядком жизни, отречением от нее (в случае монашества) или от ее части в целях освобождения «места» для практики. Однако принцип отречения, играющий особенно значительную роль в аскетических традициях, таких как православие и хинаяна, не следует трактовать как отказ от повседневности, но как готовность к ее полному изменению. Исследователь аскетических практик П. Нешитов затрагивает вопрос о повседневности для религиозного сознания: «Немотивированным вторжением высшей воли нарушается естественный ход вещей, однако религиозный человек не усматривает в этом противоречия, поскольку в его мироощущении преодолена расколотость мира на область божественного присутствия и пространство повседневности и для него в принципе нет ничего невозможного»²⁹³.

Очищение означает отказ от рассмотрения онтической границы наличного существования в качестве основной и перемещение жизненной энергии человека на границу с Иным, мыслимым как трансцендентное и потому подлинное Иное*, – таким образом, это очищение от онтического, признание своего Я недостаточным, а все пограничные с ним области не-Я неспособными восполнить недостаточность без участия Иного. Очищение – это отвращение от онтической и обращение к онтологической границе. Например, в христианстве это обращение представлено следующим образом.

Преодоление недостаточности в теле Христовом требует от человека решимости признания своей недостаточности, то

²⁹² См.: Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. С. 12.

²⁹³ Нешитов П.Ю. Метафизика религиозного сознания (протопоп Аввакум): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006. С. 13.

* В этом смысле, основное значение дьявола в христианстве – «обманщик». «Diabolis», двойственность, есть сам принцип подмены Иного. По мысли христианства, он предлагает человеку в качестве Иного не Божественное бытие, а лишь его отрицание, отсутствие, и тем самым человеческая жизнь становится фикцией, кажимостью, существованием на границе, которой на самом деле нет.

есть своего ничто перед Богом. Это предание себя Богу (commitment to God) в христианстве, как отметил Г. Коцианчич, есть величайший акт человеческой свободы. Христианское богопознание выстраивается по двум основным линиям: рациональное познание и экзистенциальный опыт. Второй способ является основным, и поэтому только рациональным путем нельзя выстроить критерии истины в христианском богословии. Христианская рациональная мысль имеет роль не самодовлеющей мудрости, но только обращения мысли к «радикально Немыслимому»²⁹⁴, а понятийные определения христианской философии есть «переложение-в-понятия мистического опыта»²⁹⁵.

Христианский путь преодоления недостаточности восходит к апофатической тайне восполняющей благодати, не поддающейся никакому расчету. Человек в христианском богословии является целостностью только в возможности. В действительности же, в актуальности, он недостаточен и обретает онтологическую целостность только в единении с Абсолютной целостностью в мистическом опыте²⁹⁶. При этом мистический опыт, как показывает Горазд Коцианчич в своей книге «Опосредования», следует рассматривать не как дар немногим избранным и предмет идолопоклоннического вожделения все остальных, а как личное выражение веры и общения с Богом. Дэнис Турнер стремится приблизить представления о высокой мистике к опыту обычного христианина и показывает, что богословие и мистика отнюдь не противопоставляются, а дополняют друг друга²⁹⁷. Практики в христианстве есть лишь способы настраивания уюмб, приведения его к контакту с Божественным бытием.

Необходимость поддержания контакта с восполняющим *любую* нехватку бытием в христианстве осуществляет церковь как мистическое тело Христа, тогда как сам Христос как Инобытие Божие являет собой ту уникальную целостность, в которой граница между Богом и человеком чудесным образом и сохраняется, и отсутствует. Эту антиномию выражает

²⁹⁵ Коцианчич Г. Опосредования. С. 7.

²⁹⁶ См.: Дорофеев Д.Ю. Философская антропология как феноменология жизненного опыта: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. С. 12.

²⁹⁷ См.: Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1996.

формулировка христологического догмата: «Два естества — божественное и человеческое — пребывают в единой ипостаси Иисуса Христа нераздельно и неслиянно».

Этапу очищения в йоге соответствуют техники сосредоточения, установления внутренней тишины, остановки умственного диалога*, помогающие освободить сознание от захваченности повседневными заботами. Патанджали пишет: «В остальное время [вне сосредоточения] зрящий сливается со своими видоизменениями»²⁹⁸. Сосредоточение достигается, например, уменьшением количества внешних раздражающих объектов, как в медитациях школ Тхеравады, когда методом направленного внимания исследуются дыхание и внутренние ощущения при одновременном сведении к минимуму социальной деятельности. Также это касается медитативных йогических практик визуального сосредоточения, где вступает в силу и чисто физиологический аспект воздействия на шишковидную железу и тем самым стимулирования состояния бодрствования и достижения более высокого опыта сосредоточения.

* Следует заметить, что данный процесс сопровождается также ослаблением мышечных психосоматических зажимов. Современный западный человек живет в состоянии напряжения; у него нет ни «досужего» времени, как у древнего грека, чтобы заняться философией или йогой, ни карма-йоги, чтобы уметь относиться особым образом к самому отсутствию досужего времени. Обилие конфликтов, на разрешение которых и восстановление внутреннего равновесия у человека нет ни времени, ни сил, «отливается» на телесном уровне в неосознаваемые мышечные зажимы и впоследствии в заболевания. Тело пытается взять на себя функцию защиты, «заперев» в себе нежелательные или неуместные реакции, которые вновь заявят о себе в сходной с прошлым конфликтом ситуацией. Если внутренний конфликт, незавершенный гештальт, всплывает в сознании в состоянии напряжения, то человек может переживать дискомфорт, усиление зажимов на телесном уровне и депрессию, подавленность — на эмоциональном. При этом, скорее всего, не распознается ни истинная причина (фигура) подавленности, ни чувства, ее сопровождающие и к чему-то (кому-то) относящиеся, оставаясь глухим фоном длительного раздражения. В таком случае проблема причиняет вред и остается в глубине сознания.

²⁹⁸ Патанджали. Йога-сутра // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1992. С. 1, 3.

Принцип очищения сознания касается в целом монастырской жизни и всех аскетических практик, заставляющих сознание отвлечься от внешних объектов путем сенсорной и социальной депривации. Под очищением сознания можно понимать применимый ко многим духовным традициям принцип: «Нет нужды наполнять ум — достаточно его освободить»²⁹⁹.

Состояние на православной литургии вынуждает сознание остаться наедине с собой и со священными символами. Учитывая продолжительность службы (2,5-4 и более часов), в некотором смысле, у сознания нет выбора. Спать стоя довольно трудно, как и заниматься внутренними конфликтами на протяжении долгого времени в некомфортном физическом положении. Поневоле происходит некоторое сосредоточение на символах и событиях Божественного и отвлечение от объектов повседневных дел.

Важнейшим способом сосредоточения и очищения сознания является работа с дыханием, известная всем мировым религиям, использующим его как объект, ввиду своей эфемерности в значительной степени нивелирующий дихотомию телесное/духовное.

Очищению сознания способствует физическая работа, обязательная, как известно, в христианской, буддийской, индуистской монастырской или послушнической практике. Или же работа как таковая, дело как обязательный принцип карма-йоги (бескорыстное действие), предписывающей относиться к любой работе отстраненно от ее результатов, делать работу ради работы, и наилучшим образом. Важный принцип карма-йоги — заниматься в каждый момент только одним делом — это останавливает «блуждание» ума в событиях прошлого, будущего, желаемого и нежелаемого.

Вспомним также об основах протестантского отношения к профессиональному труду как служению Богу. Любая работа одинаково ценна в глазах Бога, по мнению М. Лютера, если человек работает не для себя, а для Бога. Здесь протестантизм един с карма-йогой в посвящении работы Богу. Сознание, находящееся не в вовлеченной, а в наблюдательской и свидетельствующей позиции относительно своей деятельно-

²⁹⁹ Сатьянанда Свами Сарасвати *Древние тантрические техники йоги и крийи*. Т. 1. С. 511.

сти, освобождается от обусловленности результатами труда как объектами и исследует сам процесс работы — иными словами, собственные состояния. Так, сознание в йоге обнаруживает себя в разотождествлении со всеми феноменами человеческого бытия; сознание — это свидетельствующее начало, точка наблюдения.

Приведем примеры конкретных методов очищения. Один из них в йоге обозначается как *избавление от обусловливания*. Здесь применяются методы постоянной рефлексии мыслей и действий, сомнения, асаны с осознанием энергетических потоков в теле и соответствия им действий и настроений. В гештальт-терапии этому этапу соответствует метод наблюдения ощущений в теле (заимствованный, безусловно, из древних традиций, основанных на наблюдении ощущений, — таких как випассана), чувств и осознание того, к чему или к кому относятся, на что направлены чувства и ощущения.

Медитативные практики и йога косвенным образом способствуют устранению индивидуальных психологических проблем, так как они означают для сознания вынужденное прекращение притока чувственных впечатлений из внешнего мира и сосредоточение лишь на одном объекте (техника «тра-таки» в йоге). Когда внимание перестает рассеиваться во множестве направлений и сосредотачивается в одной точке, начинается «расщепление» прошлых связей ощущение — реакция и ослабление механизмов психосоматической защиты, что можно охарактеризовать ситуацией расслабления, готовности к движению за свои границы, а не вращению в повторяющемся круге событий.

Работа с механизмами психологической защиты, проводимая, например, в гештальте в целях социальной адаптации и восстановления эмоциональной гармонии, а в буддийской или индуистской йоге — как подготовительный этап очищения сознания для возможности принципиально новых состояний, — означает распознавание и снятие обусловленности на уровне индивидуального опыта. К примеру, осознание механизма ретрофлексии может привести к избавлению от пессимистического мировоззрения, вызванного желанием человека причинить себе вред вследствие запрета на выражение агрессии и перенесения ее на себя. Подобные процессы означают частичное снятие обусловливания, «деавтоматиза-

цию» привычных шаблонов мышления и действия, что дает возможность достижения более высоких или, во всяком случае, принципиально отличных от обыденного опыта состояний сознания.

Еще один метод — *разотождествление*. Человек старается как можно больше разотождествляться со своим телом, эмоциями или мыслями. Он осознает события так, как если бы он был их свидетелем, наблюдая происходящее из центра сознания. Такой прием помогает избежать дальнейшего накопления в психике последствий эмоциональных конфликтов (комплексов, или незавершенных гештальтов — того, что в индуизме и буддизме имеет название «санскара»³⁰⁰. Разотождествление легче дается во время асан и дыхательных медитаций, что имеет место и в буддийской, и в индуистской йоге, однако его труднее достигать в повседневной жизни.

В итоге этими техниками йогин добивается начала движения по направлению к сущности сознания — быть совершенным отражателем, или свидетельствующим началом*. Сознание — это то, что свидетельствует об опыте мысли, чувства, переживания, но никогда не отождествляется ни с каким своим проявлением. Философская рефлексия на тему разотождествления имеет место в «Символе и сознании» М. Мамардашвили и А. Пятигорского, в книгах индийских авторов — Нисаргадатты Махараджа, Раманы Махарши, Пунджаджи. Что касается буддийской йоги, отрицающей наличие души, Я или сознания как целостного образования, метод разотождествления должен привести медитирующего к пониманию отсутствия всякого Я и к относительности выбора точки сознания как точки отсчета.

В практиках очищения используются также методы работы с *символами Бессознательного*.

а) Личные и общекультурные символы.

К этому этапу практик, когда сознание становится доста-

³⁰⁰ Духовное знание и раджа-йога. СПб.: ПО «Типография имени Ивана Федорова» Министерства печати и информации России, 1992. С. 9, 10.

* Сходную идею мы находим в направлении буддизма дзочэн: совершенное сознание подобно зеркалу, в котором отражаются приятные и неприятные события, не затрагивающие самого зеркала.

точно свободным от занятости внешними объектами, ослабленным и способным к сосредоточению, относится метод столкновения человека с символами непережитых прежде конфликтов. В той или иной степени этот процесс мы замечаем в трансперсональной психологии (холоotropное дыхание С. Грофа), гештальт-терапии, а из религиозных традиций ярче всего — в Тантра-йоге. Йога стремится сделать образы Бессознательного объектом сознательного восприятия. Тантра предполагает метод встречи с внутренними проблемами в состоянии расслабленного и успокоенного сознания. При этом не устраняются сами раздражающие данные сознания, но нивелируется реакция на них. Происходит (как в более поверхностном варианте и в гештальт-терапии) нейтрализация эмоциональной реакции путем ее осознания и отреагирования, в отличие от аскетических практик, преодолевающих уровень конфликтов индивидуального сознания путем отказа, «отречения» от объектов желания и подавления эмоциональной реакции (христианство, хинаяна).

Этот этап заключается в разрушении контакта *символ* — реакция. Ведь повторяющаяся фигура, обуславливающая определенную негативную реакцию сознания, становится для сознания символом, то есть *знаком, отсылающим не к конкретным объектам, а к самому символу* (например, символ собаки, с которым связана реакция страха).

Одни и те же объекты, оставаясь в поле взаимодействия человека со средой, теряют прежнее значение после того, как эмоции отреагированы и осознаны (например, собака перестает быть символом страха, несмотря на негативный детский опыт). Также происходит работа с символами общекультурного характера, имеющими интроективную природу. Различные уровни символического переживания, от личного до трансперсонального опыта, подробно рассмотрены у Е.А. Торчинова³⁰¹.

б) Трансперсональные символы.

Пример таких символов — архетипы коллективного бессознательного, столкновение с которыми описывает С. Гроф.

³⁰¹ См.: Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.

Методы работы с подобными символами предлагают мировые религии, вводя пищевые ограничения. Библия запрещает есть водоплавающих, у которых нет перьев и чешуи и т. д. (см.: Левит, глава 11), что, очевидно, связано с желанием избежать контакта сознания с их символическим значением и обусловленной эмоциональной (состояние сознания, настроение) и физической реакцией (психосоматические процессы, возникающие под влиянием этой пищи)³⁰². О том, что причина запрета не в животных самих по себе, а в реакции на них, свидетельствуют повторяющиеся слова Бога: «Нечисты они для вас». По тем же причинам связи питания с психофизическим состоянием йога рекомендует увеличить употребление растительной пищи, которая считается саттвической, одухотворяющей, уменьшить количество мяса — раджасической, телесно активирующей пищи и избегать тамасических, притупляющих, снижающих сознание продуктов, к которым относится несвежая пища, подгнившие овощи и фрукты, а также лук, чеснок³⁰³.

Во всех перечисленных примерах, ввиду снижения интенсивности ангажированности сознания внешними объектами, происходит перенаправление внимания с объектов на состояния, или, как говорится в йоге, с внешнего на внутреннее. Таким образом, практика нарушает очевидность связи между состояниями сознания и объектами, которые для сознания в обычной жизни неотторжимы от состояний, и между состояниями сознания и психическими состояниями, возникающими при соприкосновении с этими объектами.

Иными словами, практики очищения освобождают человека от захваченности онтическим взаимодействием со средой и обращают к пониманию нехватки онтологической как принципиально неустранимой на онтической границе. По-

³⁰² См.: Джагдиш Чандер Б.К. Раджа-йога: метод и цель. М.: Брахма Кумарис, 1994. С. 30–31. Библия также запрещает употребление чеснока, как пищи, которая «нечиста сама по себе».

³⁰³ См.: Криянанда Свами (Дж. Доналд Уолтерс) Искусство и наука раджа-йоги. Четырнадцать ступеней к высшей осознанности. Основано на учениях Парамхансы Йогананды / пер. с англ. М.: ООО Издательский дом «София», 2005. С. 300–303; подробно об этом см.: Шивананда Свами Сарасвати. Новый взгляд на традиционную йога-терапию / пер. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2007.

нимание культивируется с помощью тщательного регулирования состояний сознания как *форм понимания* (подробную иерархию состояний сознания содержит, например, «Абхидхармакоша»).

2-й этап: от очищения — к исцелению.

Эта стадия составляет, по выражению С. Хоружего, «ядро практики» и являет синергичный процесс взаимодействия внутренних интенций человека и внешней энергии Внеположного Истока, восполняющего человеческую нехватку. Этот процесс происходит на онтологической границе и предполагает готовность к принципиальному изменению природы практикующего. В связи с этим, например, необходимым сопутствием пробуждения сознания в буддизме является идея иллюзии личности (Я).

Канонические традиции не рассматривают человека отдельно от Бога, но как его часть (в христианстве: люди — члены Христова тела; причащение телу Христа). Человек как часть внутри себя тем более не должен разделяться и дробиться, но быть приводимым к единству (не для себя — но для Бога). В христианстве тело, в смысле плоти, является не самостоятельной субстанцией, а лишь материалом преобразования, рассматриваясь не само по себе, но только в отношении к Богу (и тогда это сома) или к самовольному бытию (и тогда это ничто).

Также индуистская йога не ставит задачу совершенствования тела или ума. Телесные практики позволяют «привести тело в состояние гармонии, чтобы его можно было превзойти и забыть»³⁰⁴. Что касается рационального ума, главного инструмента философии, — он рассматривается лишь как одна из форм конструирования реальности. Своей основной задачей джняна-йога считает преодоление ограничений логического мышления. Мировоззрение и его философская рефлексия — лишь следствие логического конструирования и способ создания соответствующей онтологии.

Приведение существования человека к целостности является главной целью *йоги* (от слова «йудж» — связывать; здесь: восстанавливать связь) — учения, которому большинство религиозных систем уступает по силе влияния на повседнев-

³⁰⁴ Сатьянанда Свами Сарасвати Древние тантрические техники йоги и крийи. С. 317.

ность. В связи с этим я привлекаю для анализа некоторые материалы Бихарской школы йоги, учитывая ее современную известность и использование ею разных направлений йоги — хатха-йоги, бхакти-йоги, джняна-йоги, крийя-йоги, карма-йоги.

Хатха-йога рассматривает тело как инструмент, который нужно поддерживать в наилучшем состоянии, что позволит стабилизировать благоприятные состояния сознания, сопровождающие его преобразование, и в итоге восстановить связь между несколькими пластами человеческого бытия: праническим (энергетическим) телом, физическим телом и умом.

Какие методы духовные традиции используют для актуализации онтологической границы человека? Если методы предшествующего этапа имели характер *очищения* и, в некотором смысле, отвлечения от онтической границы, то другой тип работы с сознанием, который можно назвать конструктивным, заключается в использовании символической природы сознания для его «восполнения» за счет Инобытия.

Тема сознания в духовных и светских традициях часто связана с человеком как с существом символическим. Духовные практики используют символы Бессознательного — области, контактирующей с Я, — для удержания состояний настроенности, направленности сознания на Иное.

Особенный простор для воздействия на сознание, который предоставляет символ, обусловлен тем, что символ не исчерпывается рациональной формулой, и он тем содержательнее, чем более он многозначен. Символ я понимаю как знак, значение которого обнаруживается только посредством интерпретации самого этого знака, а не предмета, на который он указывает. Поэтому смысл символа не дан, а задан, не как объективно наличествующее, а как динамическая тенденция открытия через каждое частное явление целостного образа мира. Символ — это знак, наделенный многозначностью образа. При этом само значение не обладает однозначностью, но конструируется процессом интерпретации. Понимание символа связано только с самим символом и с ситуацией его порождения, а не с его денотатом. Если знак отсылает к денотату и его определенному известному значению, то символ отсылает к заранее не заданному смыслу, к динамике перехода от смысла к смыслу, к дальнейшим символическим сцеплениям. По словам А. Лосева, символ «в скры-

той форме содержит в себе все вообще <...> возможные проявления вещи»³⁰⁵. На символическую работу с сознанием опираются многочисленные методики религиозных практик и психотерапии потому, что символ не только является выражением действительности, но и «становится острейшим орудием переделывания самой действительности»³⁰⁶, в частности действительности самого сознания.

Мамардашвили и Пятигорский, обсуждая способы использования символов сознания в религиозных практиках, отмечают неприуроченность понимания символики к конкретному религиозному контексту. Во многих практиках используются символы не как символы «чего-либо», а как символы «для чего»: «То есть они служат как символические обозначения дискретных психических состояний при их определенной ориентированности на те или иные структуры сознания, которые, естественно, шаманом быть описаны не могут, а учеными описываются, как правило, в плане приурочивания их к конкретным религиозным контекстам»³⁰⁷. Разные религиозные контексты не просто интерпретируют получаемые состояния, но *руководят* символической работой с ее достижением того уровня, на котором специфика религиозного контекста становится незначима.

Работа с символами имеет целью не получение психического состояния самого по себе, но, используя понятия Мамардашвили, попадание сознания в определенные структуры через использование психических состояний и достижение высших форм понимания мира. К примеру, в тибетском буддизме построение мандалы, символизирующей психокосм определенного святого, призвано поднять сознание медитирующего до уровня понимания этого святого.

В символе означающее и означаемое неотделимы в отличие от знака, в котором означающее лингвистически произвольно по отношению к означаемому. Это не значит, что символ существует только в контексте определенного языка и непередадим на другой. Символ – это не «дорожный знак»,

³⁰⁵ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. С. 3–14.

³⁰⁶ Там же. С. 15.

³⁰⁷ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 212.

а сама дорога, путь. Обозначение пути и перевод этого обозначения на другой язык возможны, но недостаточны. В раскрытии символов мы отходим от привычного, объектно-логического использования языка, которое оперирует знаками и означает, о-предел-яет реальность.

Попытка преодоления недостаточности инициируется страданием. Человек включен в стабильный круг состояний сознания, сопровождаемых соответствующими психическими состояниями. В повседневной жизни «бытие в нехватке» сводится чаще всего к попыткам преодоления нежелательных *психических* состояний. Страдающее сознание часто не пытается даже выйти на уровень понимания того, какими именно потребностями они обусловлены. Для стабильной жизни достаточно избегания неприятных состояний и фиксирование приятных. Человек, как и животное, хочет длить эти состояния, «индульгировать» (К. Кастанеда) на них, и ищет объекты, способные их вызвать. В то же время именно состояния генерируют поле соответствующих объектов. К примеру, страх жертвы первичен по отношению к мучителям, встретившимся ей. Но вместо того, чтобы подниматься от психических состояний к формам понимания, в которые они включены, движение по пути наименьшего сопротивления осуществляется наоборот опусканием на уровень объектов — тех, к которым влекут психические состояния.

Движение от захваченности *психическими* состояниями к изменению форм понимания мира, то есть состояний *сознания*, и достижению понимания независимости состояний сознания от психики требует больших усилий и чаще всего не обусловлено необходимостью выживания. Поэтому если такая потребность и возникает, то самый желанный способ ее удовлетворения — чудо, внезапное духовное преображение. Евангельский сюжет говорит о том, что Христос отказывается творить чудеса именно потому, что чудо ассоциируется с объектом, предметом. Духовные практики предпочитают воздействие на сознание при помощи символов, в виде которых перед Я предстает Бессознательное. Многие традиции, такие как индуизм или буддизм, содержат техники, вызывающие определенные состояния сознания путем сосредоточения на символе.

«Поскольку первичный символ сознания в нашей симво-логии есть “вещь” (именно вещь, а не феномен), то мож-

но представить себе такую ситуацию, когда использование этой вещи, само по себе вне каких-либо интерпретирующих условий, спонтанно вводит индивидуальный психический механизм в структуру сознания»³⁰⁸, — предполагает М. Мамардашвили. Такими «вещами» (или «символическими предметами», как они именуется в религиоведении) являются чудотворные иконы, мощи, мандалы и т. д. Психотехника является способом «зацепить» символ и остаться на уровне какого-то нового понимания реальности, в некоем новом состоянии. Согласно религиозным и эзотерическим традициям, символы Бессознательного есть точки соприкосновения с трансцендентной реальностью, в которых граница с ней может быть открыта и человек может быть восполняем в своей онтологической нехватке. Эта граница и «открывается» в определенных состояниях сознания. Приведем примеры.

Есть символы личностные (например, яблоко Ньютона, ванна Архимеда), надличностные (культурные), транскультурные. К транскультурным можно отнести архетипы, открытые К. Юнгом. Он установил, что в снах можно переживать мифы, относящиеся к другим культурам и ранее нам неизвестные. Опыты С. Грофа показали, что в контексте прохождения базовых перинатальных матриц на терапевтических сеансах люди сталкиваются с мифическими образами, с архетипическими божествами. Но суть архетипов не в том, что это яркие видения из далекого прошлого, как след исторических воспоминаний. Ссылаясь на свои исследования и исследования Юнга, С. Гроф пишет, что «в необычных состояниях сознания мы можем не только наблюдать мифические и архетипические реалии, но и буквально *становиться* этими архетипами»³⁰⁹ [курсив автора. — Е.З.]. Таким образом, главное в мифе — не то, что он представляет собой самоочевидную, нерелексивную реальность «как она есть», но в том, что мифами *можно быть*.

К примеру, древний символ лингама Шивы раскрывает смысл при тщательном соблюдении ритуалов. Согласно индуистским источникам, лингам может формироваться в теле просветленного человека и затем извергаться из него. Челю-

³⁰⁸ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 175.

³⁰⁹ Гроф С. Холотропное сознание. С. 191.

век не просто считывает информацию и смысл мифа о божественном лингаме — он в буквальном смысле живет мифом, сливаясь с его символом, становясь им. Примером того же порядка может быть феномен стигматов у христиан. Чтение же махамантры приводит верующих в Кришну в особое состояние сознания — бхакти (обожания), через которое Бог открывает человеку свою любовь и смысл. Здесь важны не столько физические проявления слияния с символом (эта внешняя, предметная сторона и представляется для наблюдателя чудом), сколько сама связь: состояние — символ — сознание.

Используя язык христианства, благодать — это дар бытия, который Бог сообщает верующему через его приобщение к правильному символу. Бог также может лишить верующего благодати из-за его пристрастия к псевдосимволам. Самая распространенная причина божественного гнева в Ветхом Завете — поклонение истуканам. Истукан как символический предмет вызывает состояние сознания, не совместимое с состояниями единства с Богом, поэтому «гнев» последнего — это отступление от верующего, лишение его трансценденции, предоставление самому себе.

Если говорить о христианстве, Христос является таким символом преобразования сознания, неким «кодом бытия», через который (через постоянное сосредоточение на котором) мир может быть прочтен совершенно иным образом. Символ Христа подразумевает форму понимания мира, которую должно принять сознание: суть в том, чтобы *стать* Христом, а не просто считать его примером праведной жизни. Христианство не имело бы никакой силы, будь Иисус для христиан только таким примером, без мистического таинства преосуществления: *буквально* понимаемого превращения хлеба и вина в кровь и тело (преображенное тело) Христово. Тело Христово — целостность, *сопричастным* которой становится христианин. В итоге он должен понимать себя как часть Христа, в котором упраздняется самовольное существование. Граница, которую сознание полагает между Я и не-Я, в определенных состояниях сознания сливается с онтологической границей, «прочитывается» в свете трансценденции. Это состояние Кьеркегор обозначил как жизнь в присутствии Бога.

По выражению Свами Сатьянанды Сарасвати, «Мы можем придавать своему уму любую форму. Мы способны при-

дать ему форму женщины, мужчины, горшка, часов или тела. Когда мы сосредотачиваемся на Кришне, наш ум принимает форму Кришны, которая постепенно усваивается самосознанием, приводя к нирвикальпа самадхи»³¹⁰. Возможность сознания принимать любую форму здесь может быть понята как возможность быть либо определяемым онтической сферой, либо восполняемым трансцендентной реальностью и становиться с ней единым целым.

Однако никакие состояния сознания, никакое новое понимание реальности в результате практики не являются в духовных движениях самоцелью. Новые состояния должны изменять общий характер человеческого существования, устойчивую картину повседневности, без преобразования и без глубокого влияния на которую все духовные практики остаются лишь психофизическими экспериментами.

3-й этап: преобразование повседневности.

Коррекция недостаточности должна отражаться в изменении повседневного существования как сопровождающего этапа всех духовных путей — этапа, который не сразу может иметь феноменальное проявление: «процесс очищения ума происходит неопределенным образом и в самые неожиданные моменты повседневной жизни»³¹¹.

Повседневность предстает «камнем преткновения» на любом пути духовного роста, так как в ней зачастую гаснут все экстазы и откровения. Например, С. Кьеркегор хотел не просто изменить, но отбросить повседневность, избавиться от нее усилием веры. Для философа слияние истинной веры с повседневностью было важнее самой жизни. Однако трудность осуществления проекта «рыцарь веры» в том, что для последнего вообще не подразумевается повседневность. Для него существует только «или-или»: разомкнутость внутреннего мира к Богу или абсолютная закрытость. Но ни один способ раскрытия Кьеркегор не признал достаточно действенным и ни одно свое состояние — достаточно открытым. Для него существовал только один пласт религиозности — духовное усилие веры, высшее напряжение, но он презирал тот пласт, который относится к природе живого организма и

³¹⁰ Сатьянанда Свами Сарасвати Древние тантрические техники йоги и крийи. С. 647.

³¹¹ Там же. С. 564.

требует упорядоченности, практики, тренировки. Кьеркегор отвергал даже монашескую жизнь, тем самым отрицая возможность через осознание, через психофизические техники, которые могут совершаться только день за днем, стать способным продуцировать, выдерживать и увеличивать столь высокие состояния духовного напряжения. Кьеркегор рассматривал повседневность только как то, в чем можно забыть на «эстетическом» уровне существования, однако духовный рост — это не только порыв, усилие, но и терпение.

Важность преобразования повседневности выразил Будда своим отказом от ученичества у Рамапутры, когда, постигнув с его помощью высочайшие состояния сознания, он затем все же вынужден был вернуться в обычное состояние и разочарованно произнес: «Разве это все, чему ты можешь научить меня? Разве ты не можешь научить, как избавиться от рождения, старости, болезни и смерти?» И Рамапутра ответил: «Нет».

Повседневность, как зеркало, отражает коррекцию на всех уровнях сознания одновременно*, тогда как трансценденция является самим условием коррекции. На уровне повседневности преодоление недостаточности проясняет ту глубинную границу с Инобытием, которая независима от наличных факторов и выход на которую знаменует собой главное событие духовного пути.

Настраивание на онтологическую границу, осуществляемое духовными практиками, совмещает ее с онтической границей. Вследствие этого онтическое Иное, во взаимодействии с которым человек постоянно восполняет свою биологическую, психологическую и иные виды нехватки, становится частью трансценденции. Обращение к онтическому в этом случае исходит из стремления приобщиться к Инобытию и трансформирует повседневность.

Повседневность может быть проинтерпретирована как взаимодействие с онтическим Иным на двух уровнях сознания:

* Онтология изменения повседневности должна стать предметом специального изучения, предполагающего одновременно личную погруженность в такую форму коррекции недостаточности, которая неотделима от образа жизни и имеет в повседневности непосредственное выражение. Такая ситуация в современном мире сохранилась и может быть исследована в Индии.

субъективной чувствительности, преодолевающей биологическую недостаточность через физическую границу со средой, и на уровне Я, под влиянием Бессознательного и в осознанном взаимодействии с социальной средой утверждающего границу самоидентификации. Целью же практик является такое *понимание* онтологической недостаточности, которое приводит к соотнесению всех областей онтического с Инобытием. Практики призваны подвести под разрозненные человеческие потребности, которые характеризуют повседневность, основание бытия, наделяющее их смыслом, но не такое, которое бы было производной самих этих потребностей и творимо человеком как их носителем.

Свами Сатьянанда Сарасвати так описывает повседневность на вершине йоги: «Будет казаться, что внешние впечатления вливаются в ум, где они плавно усваиваются и перерабатываются, и спонтанно возникающие ответы вытекают из ума. Не будет никаких конфликтов, препятствий или усилий, никакого умственного застоя. Все будет просто случаться... Работа и игра становятся одним и тем же; различие между ними исчезает»³¹².

Изменения в пласте повседневности подразумевают приложение усилий. Православные, йогические или даже психотерапевтические практики требуют большого количества времени, которого зачастую нет у «мирян», поглощенных повседневными обязанностями. Поэтому коррекция недостаточности в условиях обычной, не монастырской и не отшельнической, жизни остается компромиссом между повседневностью и духовным движением к единству с трансценденцией.

Коррекция недостаточности, которая состоит в приведении человека к целостности посредством актуализации онтологической границы, не может привести к полному слиянию сознания с Иным, то есть к снятию всех границ и преодолению недостаточности, в пределах человеческой жизни. Однако восполнение бытия человека возможно, как возможно открытие все новых точек соприкосновения онтического с Инобытием, которое трансформирует повседневность.

³¹² Сатьянанда Свами Сарасвати Древние тантрические техники йоги и крий. С. 613.

Коррекция недостаточности — это усилие восхождения к онтологической границе, и оно требует непрерывной практики себя, своего сознания. Классические традиционные пути духовной практики представлены в религиях, однако религиозные доктрины следует рассматривать как готовые устойчивые формы, которыми практики не исчерпываются. Эзотерические и философские течения предлагают разнообразные практики, но, опуская вопрос их оценки, подчеркнем, что коррекция онтологической недостаточности — это всегда личная практика, и, например, на Востоке она требует обязательной принадлежности к определенной метафизической философской традиции, к которой эта практика относится. При этом не столь важна конечная истинность метафизической основы, которая может быть отброшена по мере приближения к истине путем опыта. Философия — не путь коррекции недостаточности в смысле такой практики, не путь «духовного делания», но она может быть его частью, если обращение к трансцендентной реальности пронизывает не только философский текст, но и «текст» всей жизни того, кто философствует.

Заключение

Онтологическая недостаточность зачастую представлена в истории философии не как проблема, требующая разрешения, а как норма человеческого бытия, как само это бытие (Сартр) либо как нормализованный невроз (Фрейд). Такой «онтологии недостаточности» может противостоять сама постановка вопроса о возможности ее преодоления: как недостаточности, так и «недостаточной» онтологии.

Недостаточность — это хроническая нехватка нечто внутри границ самоидентификации. Она сопровождается базовым чувством неудовлетворенности и беспокойства, которое побуждает живое существо трансцендировать границу, разделяющую его бытие на Я и не-Я. Недостаточность в ее биологическом и психологическом аспекте может быть названа функциональной, она присуща всем представителям живой природы и ориентирует их на конкретную область, условно называемую не-Я, посредством экспансии в которую может быть временно заполнена нехватка.

Человеку помимо функциональной присуща онтологическая недостаточность как недоопределенность бытия до целостности, и она не может быть исчерпана в описании никакой нехваткой наличного и не указывает на какую-либо конкретную среду не-Я.

Недостаточность обусловлена наличием границы, за которую приходится выходить для поддержания жизнедеятельности. По Фрейду, граница между Я и не-Я впервые появляется у младенца, отделившегося от матери. Граница маркирует встречу Я, то есть области самоидентификации, и Иного, или не-Я. Областей самоидентификации может быть множество, и каждая из них граничит с соответствующей областью Иного. Например, биологический организм граничит с физической средой, удовлетворяя за счет нее свои потребности.

Применительно к человеку функциональная недостаточность характеризуется *онтической* границей контакта Я с не-Я наличной среды. В свою очередь, онтологическая недостаточность есть эпифеномен *онтологической* границы, через которую происходит претворение человека в Инобытие трансцендентной реальности. Область онтического охватывает все

проявления наличного бытия самого по себе, *взятого безотносительно* к Инобытию и в этом случае квалифицируемого как повседневность. Онтологическая граница есть ориентация на Инобытие, которое объемлет и человека, и мир, будучи *трансценденцией*.

Исследование религиозных и психотерапевтических традиций дает основания говорить о *коррекции* (целинии, достраивании бытия до целого), а не об устранении онтологической недостаточности. Эксплицировать структуру коррекции можно в контексте теории сознания.

Сознание — это интенциональность бытия, определяющая границу между внешним и внутренним как между областью самоидентификации и средой. Посредством этой границы человек осуществляет «достраивание» себя до целостности «Я — Граница — Иное (не-Я)». В сознании есть уровни, на которых определенный *синтез* психических процессов обуславливает характер границы.

1. Сознание как субъективность, непосредственная субъективная чувствительность: сознание «от первого лица».

2. Сознание как Я — область самоидентификации, включающая представления субъекта о себе, границах своего существования.

3. Понимание или экзистенция — способность различать сознание (свидетеля) и сознательное.

4. Встреча экзистенции с трансценденцией (религиозный опыт, Откровение).

Каждому уровню соответствует та или иная форма недостаточности, в которой активизируется граница с конкретной областью Иного. Первому уровню свойственна биологическая недостаточность, посредством которой организм ориентируется в окружающей среде. Она служит предметом саморегуляции здорового организма, а ее патологические формы корректируются медициной и другими науками о живом мире. С первым и вторым уровнем сознания связана психологическая недостаточность как разлад между субъективным представлением о содержании области самоидентификации и объективной (внешней) ситуацией. К коррекции разнообразных форм психологического разлада привлечена психотерапия. Три последних уровня сознания охвачены онтологической недостаточностью, коррекция которой восходит к отношениям человека с трансценденцией и является предметом философии и духовной практики. Если биологическая и пси-

хологическая недостаточность регулируются посредством онтической границы, то онтологическая недостаточность не может быть восполняема никакими онтическими возможностями.

Трансценденция, имеющая аспект объемлющей целостности и аспект запредельного Иного бытия по отношению к человеку (Духа), восполняет онтологическую нехватку. Ориентация на любое другое не-Я только создает иллюзию временного замещения онтологического онтическим.

Коррекция онтологической недостаточности – это способ *целения* человеческого бытия через актуализацию онтологической границы и приведение человека в соприкосновение с Инобытием. Она требует от человека усилия в отречении от онтической границы и достигается «практиками себя». Онтологической трансформацией называется такой выход человека к своим предельным возможностям, который совмещает онтическую границу с онтологической. *Духовная практика* есть главная форма коррекции, действующая все уровни сознания приведением их ко взаимодействию с трансцендентным Иным – Инобытием.

Инобытие восполняет любую нехватку через воссоздание целостности «Я – Граница – Иное (не-Я)», поскольку трансценденция объемлет все возможные онтические не-Я. При этом повседневные, «мирские» и светские практики не упраздняются, а осмысливаются и освещаются прикосновением к Непостижимому (понятие С. Франка). Духовная практика, работая с разными уровнями сознания, обеспечивает самоизменение человека, самовоспитание, делающее его *причастным* бытию не только на теоретическо-философском уровне, но и в переживании и понимании своей причастности в повседневной жизни. Такое понимание вырабатывается в том числе с помощью определенной психотехнической работы.

Практика «целения» сопровождается важной установкой на преодоление недостаточности, соотносимой с «философской верой» Ясперса. Это целение всегда будет относительным, неполным, открывающим бытие человека для его дальнейшего доопределения. Но только от принятия или отвержения доверия трансценденции как от философско-мировоззренческого предпочтения зависит судьба человека: разобщенное и одинокое бытие в нехватке или духовное восхождение к гармонии целого.

Библиографический список

1. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 316, [1] с.

2. Августин А. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империиум Пресс, 2005. 352 с.

3. Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) Антропология в Новом Завете. URL: http://azbyka.ru/ivliev antropologiya_v_novom_zavete-all.shtml (дата обращения: 22.20.09).

4. Книга Иова / пер. С.А. Аверинцева // Поэзия и проза Древнего Востока (Серия «Библиотека всемирной литературы»). М., 1974. С. 563–625.

5. Анантхападманабха Т.В. Нади виджняна. Внутренняя работа в йогических практиках / пер. с англ. М.: Янус, 2000. 144 с.

6. Арапова Э.А. Целостность человека: от Фрейда к Фромму: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 2002. 16 с.

7. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. 126 с.

8. Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 336 с.

9. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. 386 с.

10. Бахтин М.М. Проблема обоснованного покоя // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Изд. Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 960 с.

11. Бахтин Н.М. Разложение личности и внутренняя жизнь // Бахтин Н.М. Из жизни идей. М.: Лабиринт, 1995. 152 с.

12. Бейссер А. Парадоксальная теория изменения. URL: <http://www.psyfogum.ru> (дата обращения: 09.09.09).

13. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. 326 с.

14. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. 384 с.

15. Бережной С.Б. Категории «бытие», «ничто», «истина» как предмет сравнительного анализа (Мартин Хайдеггер и буддийская онтология): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. СПб., 2007. 28 с.

16. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: Ювента, 1999. 300 с.

17. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура. М.: Культурная революция, 2006. 272 с.

18. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: КДУ; Добросвет, 2006. 258 с.

19. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2 / пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. 752 с.

20. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 523 с.

21. Гаджиев К.С. Этюды о тоске человека по вечности // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 3–19.

22. Гатри Д. Введение в Новый Завет. Одесса, 1996. 800 с.

23. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. 1072 с.

24. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970. 501 с.

25. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

26. Гоевка С.Н. Йога в свете Випассаны (Лекция в Академии йоги Кайвальядхам, Бомбей, 30 апреля 1990 г.). URL: <http://www.yogamagazine.ru/yoga-i-vipassana-vnutrennyaya-rabota/> (дата обращения: 15.06.09)

27. Голенков С.И. Феноменология Другого Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 88–112.

28. Горичева Т.М. Молчание животных. СПб., 2008. 96 с.

29. Горичева Т.М. Святые животные. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1993. 51 с.

30. Горюнов В.П. «Неподлинное бытие» в истолковании К. Ясперса // Социальная теория и современность. Вып. № 9. М.: Луч, 1993. С. 91–100.

31. Гроф С. Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь / пер. с англ. О. Цветковой, А. Киселева. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003. 267, [5] с.

32. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Издательство АСТ, 2004. 336 с.
33. Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19–31.
34. Делез Ж. Различие и повторение. ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
35. Жак Деррида в Москве: Деконструкция путешествия. М.: Культура, 1993. 208 с.
36. Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/dennd01/index.htm> (дата обращения: 02.11.09).
37. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2000. 495 с.
38. Деррида Ж. Позиции / пер. с фр. В.В. Бибахина. М.: Академический Проект, 2007. 160 с.
39. Джагдиш Чандер Б.К. Раджа-йога: метод и цель. М.: Брахма Кумарис, 1994. 128 с.
40. Джуссани Л. Христианство как вызов. М.: Московский философский фонд, 1993. 160 с.
41. Дигха Никая 22. Махасатипатхана сутта. Большая сутта об основах осознанности / пер. с пали Тханиссаро Бхикху. URL: <http://www.telo-sveta.narod.ru/Library/Buddhizm/maha.htm> (дата обращения: 19.06.09).
42. Добренкова Н.А. Антропологическая трактовка сознания и психики: методологический анализ основных концепций (на материале немецкой философской антропологии XX века): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Иваново, 2005. 23 с.
43. Дорофеев Д.Ю. Философская антропология как феноменология жизненного опыта: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2000. 22 с.
44. Дронов А.В. Деконструкция в пространстве метаопицианций // Парадигма: очерки философии и теории культуры. Вып. 9. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 32–42.
45. Дронов А.В. Философия постмодерна: развитие трансцендентального мотива / под ред. А.С. Колесникова. Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2007. 172 с.
46. Духовное знание и раджа-йога. СПб.: ПО «Типография имени Ивана Федорова» Министерства печати и информации России, 1992. 75 с.

47. Дхаммапада. М.: Издательство научной литературы, 1960. URL: <http://www.koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html> (дата обращения: 15.06.09).

48. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/erosrud/> (дата обращения 15.06.09).

49. Заборских Т.П. Христианская антропология немецких гуманистов XV – н. XVI в: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06. М.: МГУ, 1998.

50. Захарова Е.В. Свобода как основание действия // Ничто и порядок: Самарские семинары по французской философии. Самара: Универс-групп, 2004. 313 с. С. 258–267.

51. Золотухина-Аболина Е.В. Сартр: трагический образ человека // Человек. № 5. М., 2007. С. 84–92.

52. Зубенко И.Б. Взаимодействие мистического и научного сознания в культуре XIX – XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2006.

53. Иванов Д.В. Сознание как объект метафизических исследований // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 86–96.

54. Ильин И.А. О воспитании в грядущей России II // Ильин И.А. Соч. в 10 т. Т 2. Кн. 2. М.: Русская книга, 1993.

55. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во РГГУ, 1997. 582 с.

56. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. М.: Политиздат, 1990. 415 с.

57. Карпицкий Н.Н. Присутствие и трансцендентальное предчувствие. Томск, 2003. 234 с.

58. Карпицкий Н.Н. Философское значение идей В.Н. Саватковского. URL: <http://www.sofik-rgi.narod.ru/avtori/karpickiy.htm> (дата обращения: 29.09.09).

59. Кастанеда К. Сила безмолвия. Киев: София, 1993. 480 с.

60. Киселев Г.С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопросы философии. 2007. № 4. С. 17–23.

61. Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2008. 156 с.

62. Конев В.А. Человек в мире культуры: (Культура, человек, образование): пособие по спецкурсу. 2-е изд., испр. и доп. Самара, 2000. 109 с.

63. Корнфилд Д. Современные буддийские мастера. М.: Золотой век, 1993. 200 с.

64. Костин А.Н. Методологические и теоретические проблемы психологии. Парадокс недизъюнктивности психики и дискретности нейрофизиологических процессов // Психологический журнал. Сентябрь 2002. №5. С. 14–24.

65. Коциянчич Г. Опосредования: Введение в христианскую философию / пер. со словенского П. Рака при участии М. Кузнецовой, П. Кузнецова. СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009. 381 с.

66. Криянанда Свами (Дж. Доналд Уолтерс) Искусство и наука раджа-йоги. Четырнадцать ступеней к высшей осознанности. Основано на учениях Парамхансы Йогананды / пер. с англ. М.: ООО Издательский дом «София», 2005. 440 с.

67. Курочкина М., Померанц Г. Тринитарное мышление и современность: сб. ст. М.: Фантом Пресс, 2000. 316 с.

68. Кхантипалло Б. Спокойствие и прозрение. М.: Беловодье, 1994. 192 с.

69. Левинская И.А. Деяния апостолов. Главы I-VIII. Историко-философский комментарий. М.: ББИ, 1999. 314 с.

70. Лезов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М.: Восточная литература, 1996. 376 с.

71. Лехциер В.Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Самарский университет, 2007. 332 с.

72. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. 320 с.

73. Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 233 с.

74. Мазин В.А. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. 201 с.

75. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 213 с. URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/simvol.html> (дата обращения: 15.09.09).

76. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. Философия разума. URL: http://society.polbu.ru/markov_antropology/ch13_i.html (дата обращения: 21.09.09).

77. Марков Б.В. Образ современности в зеркале философии // Нева. № 8. Август 2008. С. 78-100.

78. Марков Б.В. Философская антропология XX столетия // История мировой философии / под ред А.С. Колесникова. СПб: Питер, 2009.

79. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / оформление обложки А. Олексенко, С. Шапиро. СПб.: Издательство «Лань», 1997. 384 с.

80. Моховиков А. Гештальт под сенью постструктурализма и деконструкции // Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005. 489 с.

81. Мюллер Б. Вклад Изидора Фрома в теорию и практику гештальт-терапии. URL: <http://www.gestalt.ru/webcontent/view.html?id=66> (дата обращения: 21.09.09).

82. Нешитов П.Ю. Метафизика религиозного сознания (протопоп Аввакум): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2006. 22 с.

83. Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Московского университета, 1983. 187 с.

84. О молитве Иисусовой. М.: Лара, 1992. 304 с.

85. Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в нирвану. СПб.: Издательство «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006. 320 с.

86. Парибок А.В. Отрицательная квалификация нирваны в ранних палийских текстах // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы научной конференции. С.-Петербург, 17-19 февраля 2005 г. / сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 332 с.

87. Патанджали. Йога-сутра // Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1992.

88. Патнэм Х. Философия сознания / пер. с англ. М., 1998. 234 с.

89. Перлз Ф. Отрывок из лекции. URL: <http://www.psyforum.ru> (дата обращения: 08.10.09).

90. Перлз Ф. Практика гештальт-терапии. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2005. 480 с.

91. Перлз Ф. Теория гештальт-терапии. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. 384 с.

92. Перлз Ф. Эго, голод и агрессия. М.: Смысл, 2000. 358 с.

93. Петровский В.А. К психологии активной личности // Вопросы психологии. 1975. № 3. С. 14–27.

94. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 368 с.

95. Поросенков С.В. Существование и деятельность в определении ценностного отношения. Пермь: Изд-во Пермского государственного университета, 2002. 408 с. URL: <http://www.anthropology.ru> (дата обращения: 28.07.09).

96. Прист Ст. Теории сознания / пер. с англ. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 288 с.

97. Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания: Краткое введение в учение виджнянавады (Совместно с М.К. Мамардашвили) // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005. 590 с.

98. Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. 260 с.

99. Райл Г. Понятие сознания / пер. с англ. М., 2000. 312 с.

100. Ранк О. Травма рождения // Ранк О. Травма рождения / пер. с англ. О. Лежниной; под ред. В. Медведева. М.: Аграф, 2004. 400 с.

101. Рейнольде Д.М. Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью. СПб.: Удияна, 2001. 234 с.

102. Робин Ж.-М. Гештальт-терапия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2007. 64 с.

103. Савчук В.В. Конверсия искусства. СПб.: ООО «Издательство «Петрополис», 2001. 288 с.

104. Сагатовский В.Н. Вселенная философа. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 219 с.

105. Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. 123 с.

106. Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. 232 с.

107. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. В 3 ч. Ч. 1: Философия и жизнь. СПб., 1997. 223 с.

108. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 638, [1] с.

109. Сатьянанда Свами Сарасвати Древние тантрические техники йоги и крийи: систематический курс. В 3 т. Т. 1. М.: Изд-во К. Кравчука, 2005. 720 с.

110. Саядо Махаси Медитация Сатипаттхана Випассана / пер. с англ. Д. Ивахненко. URL: <http://www.dhamma.ru/lib/mahasi.htm> (дата обращения: 15.06.09).

111. Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.

112. Сидорова Е.Г. Метапсихологические теории в буддизме и психоанализе. Компаративное исследование: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13. СПб., 2008. 52 с.

113. Сидорова Е.Г. Психоанализ и буддизм – долгое эхо друг друга. СПб., 2008. 392 с.

114. Слотердайк П. Сферы 2. Глобусы. СПб.: Наука, 2007. 1022 с.

115. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / под общ. ред. д-ра филос.наук, проф. В.В. Миронова. М.: Гардарики, 2006. 639 с.

116. Ставцева О.И. Понятие «экзистенция» у Шеллинга, Кьеркегора, Хайдеггера // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева; серия «Мыслители». Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 122-133.

117. Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. СПб., 2002. 472 с.

118. Толковый словарь русского языка / под ред. Ушакова Д.Н., изд. 1935-40 гг. М.: Дом Славянской книги, 2008. 960 с.

119. Толстой Л.Н. Анна Каренина. Роман в восьми частях. Ч. 1–4. Л., 1968. 472 с.

120. Торчинов Е.А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: ТИД «Амфора», 2005. 408 с.

121. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 564 с.

122. Уилбер К. Никаких границ: Восточные и западные пути личного роста / пер. с англ. В. Данченко и А. Ригина. М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1998. 175 с.

123. Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005. 489 с.

124. Уколов В.Ф. Взаимодействие власти, бизнеса и общества: учебник для вузов. М.: Экономика, 2009. 622 с.

125. Уколов В.Ф., Быстряков И.К. Человекознание: история, теория, метод. О метафизических парадигмах экономики // Человек. Август 2003. №. 4. С. 27-39.

126. Успенский П.Д. Новая модель вселенной. СПб., 1993. 553, [2] с.

127. Успенский П.Д. В поисках чудесного / пер. с англ. СПб.: Изд-во Чернышова, 1994. 528 с.

128. Федоров В. Треть населения Африки страдает от нехватки питьевой воды // Азия и Африка сегодня. 2007. № 7. С. 120.

129. Флоровский Г.В. Вера и культура / сост., вст. ст. И.И. Евлампиева. СПб.: РХГИ, 2002. 862 с.

130. Франк С. Реальность и человек / сост. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1997. 448 с.

131. Фрейд З. Влечения и их судьба // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / пер. с нем. Мн.: Харвест, 2004. 432 с.

132. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия: сб. / пер. с нем. Мн.: Харвест, 2004. 432 с.

133. Фрейд З. Трудность на пути психоанализа // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. 251 с.

134. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2006. 864 с.

135. Фурс В.Н. Социальная философия в непопулярном изложении. Минск: Пропилеи, 2005. 184 с.

136. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.

137. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503, [9] с.

138. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.

139. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. 447 с.

140. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. 447 с.

141. Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / пер. с англ. А. Киселева. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. 555, [5] с.

142. Харт У. Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С.Н. Гоенка. М., 1987. 116 с.

143. Хоружий С.С. Вещь в работе: Критические очерки европейской антропологии. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 22.09.09).

144. Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // *Вопросы философии*. 2007. № 1. С. 75–85.

145. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 473 с.

146. Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 22.09.09).

147. Хоружий С.С. Пришла антропологическая мелкотравчатость (Интервью Российской газете, М. Кучерская) // *Российская газета*. Февраль 2005. URL: http://www.uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/horuzhii_melkotrav.htm (дата обращения: 20.08.09).

148. Черногорцева Г.В. Сущность человека в философии экзистенциализма (По работам М. Хайдеггера и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. М., 2001. 24 с.

149. Швейцер А. Мистика апостола Павла // *Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки*. М.: РОС-СПЭН, 2006. 608 с.

150. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 413 с.

151. Шелер М. Положение человека в космосе // *Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова*. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

152. Шеллинг Ф. Философия исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М., 1989. 636 с.

153. Шивананда Свами Сарасвати. Новый взгляд на традиционную йога-терапию / пер. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2007. 336 с.

154. Шичанина Ю.В. Перспективы гуманизма. Иномерность сверхчеловеческого // Человек. № 6. С. 15–22.

155. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. М.: Логос, 2002. 678 с.

156. Шри Шанкарачарья Атма-Бодха // Идеологические течения современной Индии. М., 1965. 196 с.

157. Шульц П. Философская антропология: Введение для изучающих психологию. Новосибирск: НГУ, 1996. URL: http://www.srph.ru/library/Шульц_П/Философская_антропология/index.htm (дата обращения: 09.09.09).

158. Энрайт Дж. Гештальт, ведущий к просветлению. URL: <http://www.karolinga.boom.ru/d12/txt02.htm> (дата обращения: 21.09.2009).

159. Юнг К.Г. Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1997. 368 с.

160. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. 576 с.

161. Ясперс К. О самоубийстве / пер. Е. Косиловой // Ясперс К. Философия. Гейдельберг; 1-е изд., 1931; пер. по: 2-е изд., 1948. С. 552–564. URL: http://www.krotov.info/libr_min/ya/yaspers/suicid.html (дата обращения: 23.09.09).

162. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.

163. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.

164. A naturalistic perspective on intentionality: Interview with Daniel Dennett; by Marco Mirolli // Mind & Society. № 6. 2002. Vol. 3. P. 1–12.

165. Altman J. Three Levels of Mentation and the Hierarchic Organization of the Human Brain // Psychology and Biology of Language and Thought; essays in Honor of Eric Lenneberg; ed. G.A. Miller, Elisabeth Lenneberg. New York; San Francisco, 1978. 294 p.

166. Vaars B. A Cognitive Theory of Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 448 p.

167. Brizzi M. Heidegger and Joy // Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis. July 2005. Vol. 16. Issue 2. P. 354–369.

168. Churchland P.S. The necessary-and-sufficient boondoggle // *American Journal of Bioethics (AJOB—Neuroscience)*. 2007. Vol. 7(1). P. 54–55.

169. Connolly W. *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*; expanded edition. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 2002. 216 p.

170. Connolly W. Review Essay: Twilight of the Idols // *Philosophy and Social Criticism*. 21 (1995). P. 127–137.

171. *Conscious Experience* / ed. by Metzinger Th. Paderborn, 1995. 564 p.

172. Dennet D. *Consciousness Explained*. Boston, 1991. 511 p.

173. Dennet D. *Kinds of Mind*. L., 1996. 184 p.

174. Dennet D.C. *Conditions of Personhood // What Is a Person?* / ed. by M.F. Goodman. Department of Philosophy, Humboldt State University, Arcata, California. Humana Press, Clifton, New Jersey. 167 p.

175. Dennet D.C. *Intentionality // The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, 1987. P. 32–41.

176. Deriabo S., Iasvin V. *Man and Nature. The Components Of Ecological Consciousness // Social Sciences*. 2000. № 4. P. 14–26.

177. Devall B., Sessions J. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Solt Lake Sity, 1985. 267 p.

178. Farah M.J., Heberlein A.S. *Personhood and neuroscience: Naturalizing or nihilating?* // *American Journal of Bioethics (AJOB—Neuroscience)*. 2007. Vol. 7(1). P. 37–48.

179. Fechner G.T. *On Life After Death*. Chicago: Open Court, 1945. 108 p.

180. Gendlin E. *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. New York: Free Press, 1961. 302 p.

181. Grey W., Hall W., Carter A. *Persons and Personification // American Journal of Bioethics*. January, 2007. Vol. 7. Issue 1. P. 57–58.

182. Harries K. *Sartre and the Spirit of Revenge // Sartre Studies International*. 2004. Vol. 10. Issue 1. P. 25–38.

183. Heidegger M. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*; [Freiburger Vorlesung 1. Trimester 1941, Freiburger Seminar Sommersemester 1941]. Frankfurt am Main Klostermann, 2006. 209 s.

184. Hengstenberg H.-E. *Philosophische Anthropologie*. 1957. 316 p.
185. Lacan J. *Ecrits: A Selection* / trans. Alan Sheridan. London: Routledge, 1977. 338 p.
186. Laclau E. *Subject of Politics, Politics of the Subject // Emancipation(s)*. London: Verso, 1996. P. 47–65.
187. Laclau E. *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1994. 308 p.
188. Laclau E., Zac L. *Minding the Gap: The Subject of Politics // Laclau E. The Making of Political Identities*. London: Verso, 1994. 134 p.
189. Langer S. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942. 250 p.
190. Langer S. *Symbolic Logic*. Boston: Houghton Mifflin, 1937. 251 p.
191. Lashley K.S. *Cerebral Organization and Behavior // Beach F. The Neuropsychology of Lashley: Selected Papers of K.S. Lashley*. New York: McGraw-Hill. P. 529–543.
192. McGuinn C. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. 455 p.
193. Natsoulas T. *Concepts of Consciousness // Journal of Mind and Behavior*, 4. P. 13–59.
194. *Naturalizing or nihilating? // American Journal of Bioethics (AJOB–Neuroscience)*. 2007. Vol. 7(1). P. 37–48.
195. Neisser U., Kerr N. *Spatial and Mnemonic Properties of Visual Images // Cognitive Psychology*. № 5. P. 138–150.
196. Paccalet Y. *L’humanite disparaitra, bon debarras*. Paris, 2006. 198 p.
197. Papagiannopoulos I. *Re-appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought // Stud East Eur Thought*. 2006. № 58. P. 299–330.
198. Pelluchon C. *Toward a New Philosophical Anthropology. The Limits of Human Rights in Bioethics*. Winter 2008. Vol. 37. Issue 1. P. 31–40.
199. Roskies A.L. *The Illusion of Personhood // Dartmouth College and the University of Sydney American Journal of Bioethics*. Jan. 2007. Vol. 7. Issue 1. P. 55–57.
200. Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / translated by Hazel E. Barnes. Introduction by Mary Warnock. With a new preface by Richard Eyre. London and New York, 2003. 659 p.

201. Searle J. *The Mystery of Consciousness*. L., 1997. 224 p.
202. Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992. 287 p.
203. Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, 1990. 255 p.
204. Shatz A. Norman Mailer on Sartre's God Problem // *Nation*. 6/6/2005. Vol. 280. Issue 22. P. 30–32.
205. Stavrakakis Y. *Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity* // Howarth D., Torfing J. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. P. 54–67.
206. Sternberg R.J. *Metaphors of Mind: Conception of the Nature of Intelligence*. Cambridge, 1990. 344 p.
207. Tünder L., Thomassen L. *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press, 2005. 268 p.
208. Turner D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge, 1996. 292 p.
209. Wang S. Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness* // *Sartre Studies International*. 2006. Vol. 12. Issue 1. P. 1–17.
210. Widder N. What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual // *Journal of the Theoretical Humanities*. Volume 5. Number 3. December, 2000 / Taylor & Francis; Angelaki. P. 117–138.
211. Williams L. *Abundance, Lack, and Identity* // *Journal of Political Ideologies* / Taylor & Francis. Volume 12. Number 2. June, 2007. P. 109–126.
212. Wilson S., Barber T. *Vivid Fantasy and Hallucinatory abilities in the Life Histories of Excellent Hypnotic Subjects: Preliminary Report with Female Subjects* // Klinger E. *Imagery*. Vol. 2. Concepts, results, and Applications. New York: Plenum. P. 133–149.
213. Wright W. *Why Naturalize Consciousness?* // *The Southern Journal of Philosophy*. 2007. Vol. XLV. P. 583–608.

Оглавление

Введение	4
Глава I. Феноменология недостаточности в человеческой жизни	14
§1. Топосы недостаточности	14
§2. Религии: недостаточность человека в перспективе запредельного	30
2.1. Буддизм: поиск необусловленного сознания	32
2.2. Онтологическая недостаточность в антропологии апостола Павла	42
§3. Экзистенциализм: проект самодостаточного человека	45
3.1. «Еще-не»-достаточность присутствия в философии М. Хайдеггера	46
3.2. Человек есть нехватка бытия (Ж.-П. Сартр)	51
3.3. Недостаточность как несоразмерность в философии К. Ясперса	63
§4. З. Фрейд, О. Ранк, С. Гроф: травма быть живым	67
4.1. Появление травматической границы в концепции З. Фрейда	67
4.2. Проблема границ сознания: С. Гроф и другие	77
§5. Антропология о жизни и смерти человека	85
5.1. Недостаточность как эксцентричная позициональность в философии Х. Плеснера	86
5.2. Дуализм философии М. Шелера: дух и жизнь	91
5.3. А. Гелен о биологической ущербности человека	96
5.4. Поиск сущности и ее замещение	99
Глава II. Недостаточность: что делать?	104
§1. Теория онтологической границы	105
§2. Сознание как область онтологической трансформации	111

2.1. Что такое сознание?	112
2.2. Сознательное бытие: привилегия человека?	115
2.3. Соотношение сознания и психики	121
2.4. Буддизм: от психики — к сознанию	127
2.5. Сознание и его границы	132
§3. Целостность как условие коррекции недостаточности	136
3.1. Возможность исцеления	136
3.2. Коррекция и псевдокоррекция	143
§4. Гештальт-терапия и психологическая коррекция	148
4.1. Психологический раскол	151
4.2. Наследие экзистенциализма: ответственность и диалог	154
4.3. Невротическая незавершенность и тоска по нирване	160
§5. Духовная практика как коррекция недостаточности	166
5.1. Стратегия духовной практики	166
5.2. Структура и техника духовной практики	173
5.4. Этапы практики и методы психотехники	180
Заключение	200
Библиографический список	203

Научное издание

Захарова Елена Владимировна

**ЧЕЛОВЕК
НА ГРАНИЦЕ НЕДОСТАТОЧНОСТИ**

Монография

Редактор *Т.А. Мурзинова*

Художественный редактор *Л.В. Крылова*

Компьютерная верстка, макет *Л.Н. Замамыкиной*

*На обложке использована репродукция
с картины О.И. Куваева «Человек и кошка»*

Подписано в печать 07.12.2009.

Формат 84×108/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл.-печ. л. 11,55. Гарнитура «Newtop».

Тираж 300 экз. Заказ № 258

Издательство «Самарский университет»,

443011, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

Тел. (846) 334-54-23. E-mail: lizam@ssu.samara.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета

в типографии ООО Издательство «Книга».

г. Самара, ул. Песчаная, 1.

Тел. (846) 267-36-82. E-mail: slovo@samaramail.ru