

## ЧЕЛОВЕК КАК АНСАМБЛЬ СВОИХ РАЗМЫКАНИЙ<sup>1</sup>

Господа, в этой лекции мы совершим беглое обозрение человека, каким нам приходится его видеть сегодня. Я говорю «приходится», потому что в наши дни человек, как правило, недоволен собой и предпочел бы видеть себя каким-нибудь другим, не таким как есть. Мы постараемся не поддаваться этой тенденции и не впадать в описание человеческих *проектов себя* или *проекции своих желаний о себе*, но рассматривать лишь действительную реальность человека.

### 1.

Всякое рассмотрение человека, всякое антропологическое рассуждение или размышление начинается сегодня с Большой Посылки, в которой мы констатируем уход доброго старого взгляда на человека и способа его описания: уход *классической европейской антропологии*. Иного, альтернативного фундамента для мысли о человеке покуда не утвердилось, и потому для понимания сегодняшней ситуации необходимо хотя бы кратко охарактеризовать уходящее, задаться ленинским вопросом: *От какого наследства мы отказываемся?* Ради краткости упрощая, я скажу, что классическая антропология, как определенная часть классической метафизики, обязана своим созданием трем главным фигурам, которые суть Аристотель, Декарт и Кант; и ее концептуальное ядро составляют также три основоположных понятия, которые суть *субъект, сущность и субстанция*. Отказ от этого наследства включал в себя как отказ от него в целом, от его методов, парадигм, дискурса, так и отдельный отказ от каждого из его трех базовых концептов: с каждым из них произошла своя особая история его критики и его ухода со сцены. Шире всего известна история Декартова субъекта познания: после его длительной и многосторонней критики, в которую еще в 19 в. внесли вклад и Владимир Соловьев, и Бергсон, и Ницше, уже во второй половине 20 в. был сделан наконец вывод о необходимости окончательного отказа от этого концепта; и этому событию дано было громкое название *смерти субъекта*.

Концепт сущности человека имел сходную судьбу, хотя его уход не имел столь громкого резонанса и, может быть, даже сегодня он еще не вполне признан и осознан во всех последствиях. Тем не менее, уход этот в его неизбежности и окончательности уже неоспорим. Из всех массивов аргументации, имеющих на сей счет, я сейчас укажу только одну, но яркую линию. Концепт сущности человека в европейской мысли неразрывно связан с определенной аксиологией, с миром положительных ценностей и идеалов, где на первом месте – идея Высшего Блага. В каноническом виде эту связь закрепляет Кант своим знаменитым и общеизвестным тезисом: «Природа человека предопределена стремиться к Высшему Благу». Но сегодня нам ясно, что этот тезис не может быть сопоставлен человеку: чтобы убедиться в этом, достаточно просто вспомнить, что совсем рядом, по масштабам планеты, от города Канта Кенигсберга лежит Освенцим! Дискурс классической метафизики выверен и согласован в себе, и потому отказ от Кантова тезиса влечет не тот вывод, что природу человека надо считать какой-то иной, а именно тот, что эта природа попросту не существует, не может существовать. В свою очередь, данный вывод влечет кардинальные последствия. Концепт сущности играет в классической метафизике выделенную роль: это не только один из фундаментальных концептов, но также и принцип, определяющий строй философской речи, конститутивный принцип классического дискурса. Согласно этому принципу, философское рассуждение есть то, что называется *эссенциальный дискурс*, то есть строительство из понятий,

---

<sup>1</sup> Лекция в Московской школе нового кино

имеющих природу сущностей того или иного рода. Отбрасывая концепт сущности человека, мы должны отказаться и от всего обширного круга производных от него сущностных понятий; и это означает, что в сфере антропологической реальности мы должны отбросить эссенциальный дискурс и заменить его каким-то иным, априори неведомым антропологическим дискурсом. Таково основное содержание необходимой Большой Посылки современной дескрипции человека.

## 2.

Как видим, исходная посылка – существенно отрицательного рода, она лишает нас традиционной базы философского рассмотрения человека. Но этот недостаток ситуации можно и должно обратить в достоинство. Лишившись аппарата, *лишившись костылей дискурса*, мы получаем возможность прямого контакта с реальностью, с явлениями и вещами; иными словами, мы обнаруживаем себя непосредственно в поле опыта. Ситуация естественно вводит, толкает нас в русло феноменологии, в логику Гуссерля: недоверие к прежней, принятой концептуализации влечет за собой новое обращение к почве опыта, к самим вещам, по знаменитому девизу Гуссерля: *Zu den Sachen selbst!* Но что за действия тут нужны? Прямое обращение разума к опыту есть дескрипция опыта. Однако опыт человека предельно разнообразен и разнороден, а поле его необозримо, и потому простое следование за опытом во всей его пестроте заведомо не даст его понимания, не будет *понимающей дескрипцией*, а будет лишь чисто эмпирической дескрипцией, или *ползучим эмпиризмом*. Мы же хотим достичь нового понимания человека, и потому нуждаемся именно в понимающей дескрипции. Продвигаясь к ней, мы, хотим или не хотим, воспроизводим следующий шаг той же феноменологической логики Гуссерля: выстраивание понимающей дескрипции должно начинаться с обретения (выбора, нахождения, создания) некоторого исходного плацдарма в мире опыта: такого островка или такого вида опыта, который был бы понятным или, как в этом контексте говорят, *чистым опытом*. Эту начальную задачу неклассического философствования стоит сопоставить с начальной фазой философствования в классическом дискурсе, что состоит в принятии некоторых фундаментальных постулатов, фундаментальных сущностей и понятий. Отказываясь строить философствование классически и постулативно, мы ищем альтернативу или обобщение классического дискурса, и в феноменологической логике, начальный шаг к обобщению есть *выбор определенного рода чистого опыта в качестве исходного плацдарма понимающей дескрипции*. Такой выбор решает многое, он есть ответственная задача, которая имеет, как скажут в математике, вариационную природу. Плацдарм чистого опыта должен обладать свойствами оптимальности: если он будет слишком широк, опыт уже не будет понятным или, что то же, чистым; но если он будет слишком узок, он не сможет послужить плацдармом для продвижения. Поэтому эффективные, плодотворные варианты чистого опыта не просто редки, но единичны. Ограничиваясь современной мыслью, укажем два непосредственно для нас важных выбора.

*Плацдарм Гуссерля*: Чистый опыт есть опыт арифметического и геометрического мышления.

Но тут мы еще в поле притяжения классической метафизики, на полпути от нее. Вполне уже неклассичен

*Плацдарм Фуко*: Чистый опыт есть опыт практик себя, прежде всего, в их позднеантичных реализациях.

В свете этих прецедентов, учитывая их, мы делаем собственный выбор:

*Плацдарм синергийной антропологии*: Чистый опыт есть опыт духовной практики (опыт человека в его отношении к бытию).

Этот выбор родствен выбору Фуко и эпистемологически, он представляет собой сужение плацдарма Фуко, поскольку здесь принимаются более строгие и узкие критерии чистоты опыта. Далее мы точнее определим, что такое духовная практика, но сейчас скажем предварительно, что духовная практика – это практика, в которой человек меняет

себя онтологически, меняет свою ситуацию и свой статус не в эмпирической реальности, не в сущем, а в бытии, и притом – строго определенным образом, актуализуя избранную бытийную ориентацию и установку. Практика же себя, по Фуко, не требует такой четкой определенности онтологической позиции, он сам подчеркивал, что в базовых, эталонных для него позднеантичных и особенно стоических практиках онтологический аспект оставался не определенным, не закреплялся.

### 3.

Первоначально, полем нашей антропологической дескрипции избирается опыт одной конкретной духовной практики, Восточнохристианского исихазма. Исихазм оказывается содержательным полем, на котором выявляются многие базовые особенности и структуры неклассической антропологии. Поэтому его изучение проводилось со всей подробностью, направляясь к полной, по возможности, реконструкции исихастской антропологии. Сейчас мы лишь укажем главные вехи этой реконструкции, начав с простой экспозиции, или фактографии.

Исихазм – аскетическая и мистическая практика Восточного христианства, которая начинает складываться с первыми же шагами христианского монашества в 4 в., у Отцов-пустынников Египта и Палестины. Она достигает законченной зрелой формы через 1000 лет, в Византии 14 в., распространяется еще в Средние Века по всем странам Православия и затем, сквозь катаклизмы и перерывы, продолжает живое существование до наших дней. Как исторический и антропологический феномен, исихазм (и всякая духовная практика) представляет собой двуединство, сочетание индивидуальной *практики* и коллективной исторической *традиции*, сообщества, которое вырабатывает, хранит и передает тонкое искусство этой практики, ее правила, ее канон. Такое сочетание индивидуального и коллективного имеет аналогию в биологических системах, в популяциях живых организмов. Каждая особь в популяции ведет свое индивидуальное существование, которое преследует также сугубо индивидуальную цель – реализацию генетической программы, заложенной в каждой ее клетке. Но чтобы достичь этой цели, особь должна находиться в среде популяции. Погруженность в эту среду, в сообщество особей, есть необходимая предпосылка успешного существования любой отдельной особи; отдельная особь и сообщество суть два неразрывно связанных полюса феномена популяции. При этом, существует так называемый биогенетический закон, по которому развитие особи, онтогенез, и развитие всей популяции, филогенез, структурно подобны, т.е. повторяют друг друга, проходя одни и те же главные стадии. И мы замечаем, что аскетическое сообщество, или духовная традиция, также имеет эти структурные особенности популяций, сообществ организмов. Каждый адепт, исихаст, проходит сугубо личный путь практики, трансформируя себя к определенному высшему состоянию, но прохождение этого пути возможно лишь на базе традиции, в лоне аскетического сообщества и с его помощью. При этом, как можно подметить, существует и своеобразный аналог биогенетического закона.

Путь практики – если угодно, исихастский онтогенез – имеет структуру лестницы, восходящей от исходного события выбора, вступления на путь практики (Духовные Врата) к завершению Пути, которое соответствует онтологическому трансцендированию человеческого существа в его энергиях, носит название *обожения* и в полноте своей недостижимо в эмпирическом существовании человека. Весь этот Путь, от Духовных Врат до Обожения, можно разделить на три больших раздела или блока. В первом из них аскетические усилия направляются еще, главным образом, к оставляемому аскетом мирскому образу жизни. Основную часть этого блока составляют обращение, покаяние и борьба со страстями. Обращение и покаяние должны обеспечить решительный разрыв с прежним мирским строем существования и сознания человека. Для этой цели исихазм развивает обширный комплекс специфических покаянных практик, использующих экстремальные психологические средства и состояния: резкое самоосуждение, самобичевание, скорбь и другие негативные эмоции, плач и слезы, порой и тяжкие,

болезненные телесные испытания... Все эти средства выполняют синергетическую функцию «раскачки» сознания, в итоге которой сознание выводится далеко от всех обычных равновесных режимов и оказывается способно к радикальному переструктурированию, смене своего строя и динамики своих процессов. Борьба же со страстями, или «невидимая брань» подвижника должна устранить самые стойкие черты мирского строя сознания, так называемые страсти – устойчивые, циклические конфигурации энергий сознания, когда оно целиком сконцентрировано на какой-либо мирской эмоции или цели, и потому не может продвигаться к цели практики. Исихазм тщательно анализирует, классифицирует страсти и разрабатывает техники и приемы их искоренения. В этих своих ступенях аскетика оказывается в родстве с античными, прежде всего, стоическими, практиками, а в современности - с психологией и психотерапией, впрочем, сохраняя значительные отличия и от тех и от других.

С преодолением страстей практика входит в свою центральную или же экваториальную часть, где вектор внимания и усилий человека меняет свою направленность от долу – горе: от мирского, эмпирического порядка к достижению встречи с иным образом бытия. Здесь духовная практика должна начать актуальное продвижение в онтологическом измерении, восхождение по ее ступеням должно нести онтологическое содержание; и понятно, что все обычные антропологические практики отнюдь не наделены таким свойством. Поэтому ключевой элемент всякой духовной практики состоит в том, чтобы создать так называемый *онтодвижитель*: антропологический механизм, содействующий онтологическому продвижению человека, изменению его онтологической ситуации, его отношений с иным горизонтом бытия. В исихастской практике этот горизонт есть Божественное Личное бытие, восхождение же к Нему – богообщение, главный способ которого – молитва. Соответственно, онтодвижитель, создаваемый в этой практике, представляет собой одновременное сочетание, сопряжение двух активностей, молитвы и внимания. В этом сочетании, внимание несет вспомогательную функцию: в исихастских терминах, это – *стража молитвы*, устранение всех помех молитве, всех вторжений в ее процесс. За счет этого, молитва принимает специальную форму исихастской непрестанной молитвы, которая усиливается и углубляется, охватывает всего человека и концентрирует в себе огромную энергию, всецело устремленную к Богу как Личности, ко встрече, общению и соединению со Христом. И здесь, на пике этой молитвенной устремленности, в которой человек максимально раскрывает, размыкает себя навстречу Богу, его молитвенное богообщение становится действительной встречей человеческих и Божественных энергий. Направляя все энергии существа своего ко Христу, человек достигает их встречи и сообразования, согласия, соработничества с Его энергиями. Это центральное событие духовной практики исихазм именуется *синергией*. Достижение синергии есть первый важнейший плод создания онтодвижителя. Это – кардинальный рубеж в прохождении Пути практики, и можно считать, что вслед за ним практика входит в свой высший, последний блок.

Отличие этого заключительного блока в том, что выстраивание его ступеней выполняется уже не только и не столько энергиями человека, сколько *другими энергиями*: такими, с которыми он достиг встречи и соработничества в синергии, которые благодаря этому начали действовать в его сознании и всем его существе, но которые он, тем не менее, воспринимает как не принадлежащие ему, а принадлежащие определенному внешнему, *внеположному источнику* – причем внеположному в максимальном смысле, онтологическом. Т.о., в перспективе и восприятии человека, эти очередные ступени его преобразования себя все больше и больше строятся помимо его усилий, сами собой, спонтанно. На языке исихастов, происходящее на этих высших ступенях практики часто называют «самодвижным». Это происходящее включает в себя появление новых форм молитвы, новых способностей и возможностей человека – иными словами, оно носит характер повышения дифференцированности и структурированности человеческого существа, что в научных терминах именуется процессами или динамикой

самоорганизации. Поскольку же эти процессы движимы не собственными энергиями человека, а энергиями онтологически внеположного истока, в них достигается то, что для энергий человека недоступно, то есть собственно онтологические изменения, изменение фундаментальных предикатов способа бытия человека. Иначе говоря, вследствие синергии, на высших ступенях практики начинаются фундаментальные изменения человека, действительные подступы к финальной цели, обожению. Обширные опытные свидетельства говорят, что такие изменения, в первую очередь, включают в себя изменения перцепций – появление новых способностей восприятия, которые в исихазме называются «умными чувствами» и в которых реально манифестируется новое онтологическое качество – разомкнутость человека к иному образу бытия. Полнота же онтологической трансформации, обожение как таковое, по самому своему определению, не осуществляется в границах земного существования человека.

Таково строение Пути исихастской практики в его крупных этапах. Как мы сказали, этот путь, проходимый индивидуально каждым подвижником, может рассматриваться как «онтогенез», имеющий структурное подобие «филогенезу», или же историческому пути всей исихастской традиции. В справедливости этого убедиться легко. При взгляде с птичьего полета, формирование исихастской традиции охватывает период приблизительно в тысячелетие, с 4-го по 14 век, и в нем естественно выделяются также три крупные стадии, главные задачи которых непосредственно соотносятся с тремя блоками исихастской практики. В период раннего исихазма, аскезы Отцов-пустынников 4-6 вв., становящаяся традиция складывается как сообщество, разрывающее с жизнью социума, утверждающее свою отдельность от него и противопоставленность ему. Соответственно, она концентрируется по преимуществу на проблемах отторжения мирской жизни, преодоления ее страстей и всех отвечающих ей установок сознания. Очевидно, что это – задачи начального блока исихастской практики. Затем в 7-10 вв. следует важный период так называемого Синайского исихазма, когда главными очагами исихазма служат монастырь Св. Екатерины на Синае и другие обители Синайского ареала. В этот период исихастская практика формируется и продумывается как цельный духовный процесс, появляется ее первое систематическое описание (знаменитая «Лествица» преп. Иоанна Синаита) и углубленно разрабатывается проблематика восхождения к обожению; причем в этой разработке, в первую очередь, очень отчетливо раскрывается ключевая и движущая роль соединения исихастской молитвы со стражей внимания. Таким образом, здесь совершается открытие онтодвигателя исихастской практики: решается задача ее центрального блока. И наконец, поздневизантийский исихазм 13-14 вв., с Исихастскими Спорами и богословием св. Григория Паламы, составляет завершающий период формирования традиции. В этот период в центре внимания находятся высшие ступени исихастской практики, на которых подвижники достигали опыта, что именовался ими созерцанием Фаворского Света и был по своей природе опытом образования умных чувств, опытом реальных подступов к онтологическому изменению человеческого существа. Итак, мы констатируем и структурное подобие и больше того, совпадение по содержанию исторических стадий развития исихазма и фаз, проходимых индивидуальной практикой каждого исихаста. Как можно заключить, духовная традиция в ее историческом бытии есть аналог популяции живых организмов – своего рода, духовный организм, или мета-органическая система.

Не входя в обсуждение русской и всех других дочерних ветвей традиции, мы закончим на этом описательную часть, экспозицию исихазма, и перейдем к более нужной нам части аналитической, к рефлексии исихастского видения человека. Здесь мы лишь выделим главные черты этого видения, ценные для строительства неклассической антропологии. Каков же он, исихастский человек, что первое и главное надо сказать о нем? — Конечно, то, что он формируется, конституируется, обретает свою личность и идентичность в исихастской практике, а точнее, в актуальной онтологической трансформации человеческого существа на пути обожения. Сама эта трансформация

совершается Божественными энергиями, дело же человека – открыть, разомкнуть себя навстречу этим энергиям, достичь синергии с ними. Иными словами, в исихастской практике человек конституируется, размыкая себя навстречу иному образу бытия, осуществляя свое онтологическое размыкание. И мы замечаем, что данный способ конституции человека – новый и неклассический, ибо в классической антропологии человек конституируется, актуализуя свою сущность. Здесь же перед нами – принцип конституции человека, не опирающийся на сущность человека и вообще ее не предполагающий. Соответственно, *это и есть главный антропологический принцип, заложенный в исихастской практике: принцип или же парадигма конституции человека в онтологическом размыкании.* В размыкании человека обозначается явный концептуальный ресурс неклассической антропологии, возможная линия ее развития.

Но, наряду с производящим принципом, для развертывания антропологии требуется и некоторый дискурс, способ означивания антропологической реальности. В классической антропологии сущность человека обеспечивала и этот аспект, определяя собой эссенциальный дискурс, способ образования и связи понятий сущностной природы, основанный на логике сущностей. В антропологии исихазма также существует определенный дискурс, тесно связанный с размыканием человека и отличный от эссенциального дискурса, строящийся на понятиях не сущностной природы. Ключевые понятия исихазма, синергия и обожение, оба имеют энергийную природу: синергия – встреча и соработничество энергий человеческих и Божественных, обожение – совершенное соединение тех и других энергий. Вследствие этого, *исихастская практика, как путь к синергии и обожению, имеет своим предметом именно энергии человека.* Труд подвижника – это последовательное преобразование им всей совокупности своих энергий, и каждая ступень практики может рассматриваться как определенный тип или конфигурация множества всех энергий человека. Поэтому исихастская речь о человеке – это речь о его энергиях, не входящая в рассмотрение отвлеченных сущностных категорий; так что можно сказать, что исихастская антропология развертывается в дискурсе энергий, принципиально отличном от дискурса сущностей. Но тут требуется, однако, важная оговорка, которая состоит в неопределенности понятия «человеческих энергий». Надо сразу же подчеркнуть, что это *антропологическое* понятие отнюдь не является простым производным понятием или частным случаем *метафизической и онтологической* категории энергии, какой она представлена у Аристотеля и неоплатоников. В аскетике человеческие энергии не связываются с метафизикой, а фигурируют как широкое рабочее понятие практической антропологии, обозначающее любые действия и проявления человека как вовне, так и во внутренней его реальности, причем эти проявления могут вовсе не достигать выражения в поступках и актах, а оставаться лишь на уровне «энергий сознания», т.е. помыслов, внутренних движений и побуждений и т.п. Для размежевания с метафизической категорией, я употребляю термин «антропологические проявления». Таким образом, можно говорить, что исихастская антропология развивает дискурс антропологических проявлений, который представляет собой некоторую разновидность энергийного дискурса и может выступать как альтернатива эссенциальному дискурсу.

Важна и еще одна черта исихастской практики как чистого антропологического опыта. Мы усмотрели в синергии определенное размыкание человека; но это наблюдение следует углубить. Размыкание – одна из самых общих модальностей человеческого существа, и в тех или иных формах оно практикуется нами постоянно; достаточно указать, что в любых своих перцепциях человек себя размыкает к окружающей чувственно постигаемой реальности. Размыкание же в синергии отличается свойством конститутивности: в нем формируется конституция человека как такового, структуры его личности и идентичности. Данное свойство тесно связано с тем, что размыкание здесь осуществляется в так называемом *предельном опыте человека*: таком, в котором человек достигает границ горизонта своего сознания и существования, встречаясь с чем-то (или Кем-то, как в христианском опыте), что уже не принадлежит этому горизонту, является

Другим по отношению к нему и к человеку как таковому. Понятно, что опыт размыкания в синергии, размыкания навстречу иному образу бытия, заведомо является предельным опытом. Поэтому мы можем уточнить: исихастская практика есть форма предельного антропологического опыта, и парадигма конституции человека, заключенная в ней, есть конституция в предельных антропологических проявлениях, реализующих онтологическое размыкание. Связь конституции человека с предельным опытом – одна из ведущих нитей в современном неклассическом философствовании и в попытках осмысления новейших антропологических практик. Поэтому характеристика исихастского опыта как опыта предельного весьма существенна для нашего дальнейшего продвижения с исихастского плацдарма.

#### 4.

Это краткое обозрение исихастской практики, очерчивая ее внешнее и внутреннее строение, показывает, тем самым, что исихастский опыт можно действительно считать понятным или же чистым антропологическим опытом. Но можно ли на его основе продвинуться к пониманию других видов, других массивов антропологического опыта? Каковы возможности обобщения, эвристические ресурсы отрефлексированного опыта исихастской практики?

В первую очередь, исихастская антропология открывает путь к общей антропологии духовных практик. Сообщество этих древних практик, созданных мировыми религиями, невелико, однако, как школы чистого антропологического опыта, они имеют важное значение для понимания феномена человека. Реконструкция их антропологии – сложная задача, поскольку большинство из них принадлежит восточным культурам, где менталитет и духовность пользуются особыми языками выражения, чуждыми европейскому мышлению в понятиях. И тем не менее, продвигаясь с исихастского плацдарма, мы можем довольно ясно увидеть их основные принципы и структуры. В каждой из духовных практик выделяются универсальные структурные элементы, присущие всему их сообществу. Наряду с ними, конечно, имеются и многие структуры и свойства, являющиеся специфическими отличиями данной практики; но нам важно заметить, что универсальные структуры включают в себя базовую антропологическую парадигму, выделенную нами в исихазме, – парадигму конституции человека в онтологическом размыкании (хотя сам характер онтологии в восточных практиках кардинально отличен от принимаемого в исихазме). И это значит, что для всех духовных практик, подобно исихазму, адекватное описание доставляет неклассическая «антропология размыкания», базирующаяся на указанной парадигме.

Далее мы обращаемся к современному антропологическому опыту. Мы уже говорили в начале, в нашей Большой Посылке, что этот опыт заставляет отбросить классическую антропологию – иначе говоря, он является неклассическим опытом. В этом его общность с опытом древних духовных практик; и мы видим, в итоге, что человек, описываемый классической антропологией, есть вовсе не человек как таковой, но только лишь некоторая антропологическая формация, которая, при всей теоретической основательности классической антропологии, представляет собой лишь ограниченный отрезок в массиве совокупного антропологического опыта, заключенный между старыми неклассическими формациями и сегодняшними новейшими формациями, также неклассическими. При этом, мы убедились, что старые, доклассические формации могут быть описаны на базе парадигмы размыкания человека. Логика продвижения с исихастского плацдарма рождает рабочую гипотезу: не является ли возможным описать и современные постклассические формации человека также на базе этой парадигмы? Может быть, конституция Постклассического Человека также формируется в его размыкании себя, хотя уже каком-то другом?

Анализ антропологических практик, что доминируют в постклассический период, подтверждает эту гипотезу. С одной стороны, эти практики чрезвычайно далеки от

духовных практик и от целей онтологического размыкания человека. Но, с другой стороны, отодвигая опыт онтологический, они отнюдь не уходят от предельного опыта, усиленно культивируя иные формы его, отличные от онтологического размыкания. И за счет этого, антропология Постклассического Человека вновь становится антропологией размыкания, она описывает конституирование человека в практиках *не-онтологического размыкания себя*.

Кризис классической метафизики и с нею классической антропологии развертывается и набирает силу в последние декады 19 в. В этот же период в опыте западного человека все большую роль начинает играть опыт, который позднее стали называть *опытом безумия*, в широком обобщенном смысле термина. В итоге капитальных исследований, сочетавших эмпирическое наблюдение с выделкой концептов и с теоретическими интуициями, Фрейд идентифицирует природу этого опыта на базе концепта бессознательного, ставшего фундаментальным вкладом и в психологию и в антропологию, одним из главных концептов 20 в. Как это нередко у первооткрывателей, Фрейд абсолютизирует свой концепт, находя, что в нем заключен единственный и всеобъемлющий принцип конституции сознания и человека. Но в этой универалистской претензии Фрейда, а затем и Лакана, психоанализ выходит уже за рамки науки и делается идеологией. В нашей же перспективе, опыт безумия, опыт сознания и поведения человека под эгидой бессознательного выступает как некий новый род опыта размыкания: чтобы действовать под эгидой бессознательного, человек должен открыть, размокнуть себя навстречу его воздействиям. Бессознательному не сопоставляется особого онтологического горизонта, и потому размыкание к нему – не онтологическое, а онтическое размыкание: размыкание не в бытии, а в сущем. В то же время, бессознательное, по самому определению, – вне горизонта сознания, и потому опыт размыкания к нему есть предельный опыт. И наконец, паттерны сознания и поведения, индуцируемые из бессознательного, формируют конституцию человека, так что *бессознательное задает определенную парадигму конституции человека в онтическом размыкании себя*. Человек Бессознательного, Человек Психоанализа остается доминирующей антропологической формацией в течение большей части двадцатого столетия. Этой формации принадлежит, в основном, и опыт тоталитаризма в его антропологическом аспекте, как в нацистской, так и в советской версии. Надо также отметить самую существенную роль искусства, художественных практик в опыте Человека Бессознательного. Эта формация – в прямой и тесной связи с культурой модернизма, которая усиленно сближала себя со сферой бессознательного, и многие ее направления, как, скажем, сюрреализм, ставили своей главной целью выражение паттернов бессознательного.

Дальнейший путь Постклассического Человека показывает его сохраняющуюся тягу к предельному опыту, к экстремальности, испытанию всех границ и пределов. Является впечатлением, что, уйдя от онтологического предельного опыта, человек ищет ему замену и не может найти, пробуя все сущие виды предельного опыта и измышляя новые. После практик бессознательного, к концу 20 в. преобладание постепенно получает новый обширный круг предельных практик – *виртуальные практики*. Их главный вид – выходы в компьютерную виртуальную реальность, существование в киберпространствах; но полный их комплекс поистине необозрим, ибо виртуальные явления – это недовоплощенные, недоактуализованные обычные (актуальные) явления, и потому для любой актуальной антропологической практики возможно целое множество ее виртуализаций, виртуальных коррелятов. Для нас же существенно, что виртуальные практики суть опять-таки практики предельного опыта, определяющие еще один вид не-онтологического размыкания человека и еще один род неклассической конституции человека. Не будем сейчас доказывать этих свойств, а вместо этого сразу выскажем дальнейшее утверждение, достаточно принципиальное: онтологическое, онтическое и виртуальное размыкания человека исчерпывают все существующие способы конституции



человека как такового в размыкании себя. Это утверждение значит, что у нас сложился уже цельный каркас антропологии размыкания. Продвижение с исихастского плацдарма достигло желаемого рубежа: мы убедились, что парадигма онтологического размыкания, заложенная в исихастской практике, может быть развита и обобщена до универсальной парадигмы конституции человека и может служить ядром неклассической концепции человека, охватывающей, вообще говоря, все многообразие антропологического опыта.

## 5.

В первую очередь, данная концепция должна послужить для понимания ситуации сегодняшнего человека в ее динамике и сценариях развития. Это – наиболее актуальная проблематика, и она требует выхода из чисто антропологической сферы в область сопряжения антропологического и социального уровней реальностей. Эта область, или же *интерфейс антропологического и социального*, должна быть предметом особого внимания, в ней происходят сегодня крупные изменения, определяющие судьбу человека и общества. Для ее описания мы используем два основных понятия, *антропологическая ситуация* (антропологическая реальность, взятая в определенный момент и рассматриваемая в контексте социальной реальности) и *антропологический тренд* (антропологическая практика или группа практик, которые наращивают свою массовость и известность, становятся значимыми факторами в социальной реальности). Антропологическая ситуация в ее развитии определяется совокупностью входящих в нее антропотрендов, так что эти тренды и делаются главными объектами изучения. Существенно, что такое изучение сочетает теоретические и практические задачи. В первую очередь, мы должны понять, осмыслить наличные тренды, и это означает решение проблемы *диагностики антропотрендов*, то есть идентификации, распознавания того человека, тех антропоформаций, что стоят за данными трендами. Но мы не только наблюдатели, но и участники антропологической ситуации, и мы хотим определить нашу собственную позицию, выбрать стратегию нашего действия в ней, по отношению к ее трендам. Тем самым, ставятся и проблемы управления трендами, нахождения путей и средств для воздействия на них.

Понятно, что в фокусе внимания должны прежде всего оказаться самые активные и влиятельные тренды, те, что наиболее характерны для современного человека. Как уже подчеркивалось, человек продолжает поиск все новых форм предельного опыта, так что репертуар этих форм ныне достигает невиданного многообразия. По своей природе, они примыкают частью к паттернам бессознательного, а частью к виртуальным практикам. В числе основных, тут должны быть названы тренды трансгрессии (преступления всевозможных границ и норм), массовые действия рок- и поп-культуры, близкие к сеансам коллективного транса, экстремальные акции и перформансы трансавангарда, психоделические практики, сохраняющие широкую популярность, психотехники, продуцирующие измененные состояния сознания всех видов, практики существования в киберпространствах и все в целом быстро растущее сообщество виртуальных практик, и наконец, далеко не последняя по важности группа новейших трендов, что ориентируются на смену человека как такового некоторой постчеловеческой формацией.

Какое же понимание, какую диагностику этого пестрого спектра доставляет наша антропология? К доминированию в опыте человека продвигаются виртуальные практики, и ведущей антропоформацией становится Виртуальный Человек, который конституируется в этих практиках. При этом происходит все растущая виртуализация форм человеческого существования; как утверждал Бодрийяр еще лет 20 назад, «виртуальное решительно берет верх над актуальным». Человек все большую часть времени проводит в виртуальной реальности, сплошь и рядом он уже с неохотой и с трудом возвращается в актуальную реальность. И этот неуклонный процесс, меняющий саму фактуру существования человека, несет в себе многие амбивалентные черты, многие риски и угрозы. К примеру, виртуализация человеческого общения есть его обеднение, редукция и дегенерация, о чем уже немало говорится сегодня. Затем, на социальном

уровне, современная актуальная реальность есть реальность техногенной цивилизации, а высокие технологии требуют высочайшей точности управления и контроля. Но Виртуальный Человек принципиально не обладает полнотой контроля ни внутренней своей реальности, ни внешней, и потому он плохой, ненадежный хозяин техногенной цивилизации. С укреплением его господства неизбежно нарастает риск техногенных катастроф, что опять-таки уже отмечается на практике.

Дальнейшие выводы позволяет сделать взгляд в исторической перспективе. Процесс смены антропоформаций в новоевропейской истории естественно соотносится с процессом секуляризации, т.е. становления вне- или без-религиозного сознания, его усиления и вытеснения им религиозного сознания. Секуляризованное сознание активно выступает на сцену в период Ренессанса и Просвещения, и его лозунгом и пафосом является всемерное возвеличение человека, утверждение его безграничных творческих сил, возможностей совершенствования и развития. Оно успешно укрепляется в культуре, политике, общественной жизни, все больше вытесняя из этих сфер религиозное сознание; и нельзя не увидеть, что этот процесс проходит и на антропологическом уровне реальности. *Смена ведущей антропоформации с человека, конституируемого в онтологическом размыкании, на формации, не предполагающие этого размыкания, есть, по сути, не что иное как антропологический аспект секуляризации.* И надо заметить, что в этом аспекте секулярное сознание демонстрирует поучительную эволюцию. Новейшие антропотренды, виртуальные и постчеловеческие, выстраиваются именно секулярным сознанием, но в них не найти уже и следа былого возвеличивания человека! В постчеловеческих трендах человек стремится к созданию некоторых разумных формаций, киборгов, мутантов и т.п., которые отличны от человека и которые займут его место. Иными словами, он здесь стремится уйти, исчезнуть, так что эти тренды можно обозначить вкуче как *тренд ухода*, или же *тренд эвтаназии*, поскольку уход предполагается добровольным и безболезненным. В несколько иной форме, тенденции к мягкому уходу, эвтаназии, можно обнаружить и в виртуальных трендах. Избирая добровольный уход, человек тем самым признает исчерпанность своих сил, капитулирует перед задачей дальнейшей творческой самореализации; и мы заключаем, что путь Секулярного Человека от его Ренессансных начал до новейших трендов есть диаметрально изменение от победительного пафоса и порыва, от *furore eroico*, до капитуляции и желания конца.

Такова, в крупном, наша диагностика антропологической ситуации. Остается вопрос оценки, вопрос нашей позиции и стратегии по отношению к этой ситуации. Тут надо, прежде всего, учитывать, что ее развитие никак не является движением к заранее предрешенному исходу. Все антропологические тренды суть элементы динамической и подвижной реальности, меняющиеся и взаимодействующие между собой, подверженные влияниям и воздействиям. Поэтому человек может избирать стратегию коррекции этих трендов и антропологической ситуации в целом, поддерживая и стимулируя одни тренды, сдерживая и блокируя другие. Нас, в первую очередь, занимает ведущий тренд ухода, или же эвтаназии человека. В отношении к нему сегодняшний человек поляризован. Ведущее его положение означает, что у него большое и влиятельное сообщество адептов, которые видят в нем, и по праву, прямое и законное продолжение прогресса западной цивилизации. Но в то же время, перспектива добровольной капитуляции и исчезновения человека отнюдь не вызывает всеобщего притяжения. У значительной части человеческого сообщества эта перспектива рождает несогласие, отторжение; и коль скоро коррекция тренда ухода человека возможна, стоит наметить ее главные принципы.

В идейно-историческом плане, мы видим единую последовательность: всецелое принятие доктрины прогресса, утверждающей целью человека и человечества бесконечное миропознание, связано неразрывно с идеологией радикального секуляризма, вытесняющей религиозное сознание и толкающей к смене антропологической формации, основанной на онтологическом размыкании (формации Онтологического Человека); уход

же этой формации запускает цепной антропологический процесс, что довольно быстро приводит к Виртуальному Человеку, постчеловеческим трендам и перспективе эвтаназии человека. В итоге, истоком и корнем тренда ухода человека оказывается отказ человека от практик онтологического размыкания себя. Соответственно, коррекция этого тренда и противостояние ему может быть основано на реабилитации онтологического опыта, на новом обращении к ресурсам Онтологического Человека. Очевидным образом, это требует отказа от радикального секуляризма, требует перехода внерелигиозного сознания от прежней конфронтации с религиозным сознанием к конструктивному диалогу с ним.

Так мы неожиданно приходим к тому, что в сегодняшней политической философии называется *постсекулярной парадигмой*. При этом, нам открывается новая грань этой парадигмы: в антропологическом аспекте, она возникает как стратегия коррекции новейших радикальных антропотрендов, несущих капитуляцию и уход человека. Средством коррекции оказывается новое обращение к опыту онтологического размыкания, то есть к ресурсам некоторой прежней антропологической формации и традиции. Но это обращение не должно быть простым возвращением, реставрацией старых форм религиозного сознания. Онтологический Человек должен найти в себе новые ресурсы, ибо в сегодняшнем мире, онтологический опыт, не теряя своего существа, должен нести еще новую миссию: в диалоге с внерелигиозным сознанием он должен показывать, каким образом современная ситуация человека может быть не ареной его капитуляции и ухода, но полем его творческой реализации себя во всей полноте своих измерений. Это – глубоко творческая миссия, для которой Онтологическому Человеку нужны не столько старые формы религиозного сознания, сколько его, говоря евангельским языком, *осоляющая сила*: энергия творческого осиливания и оформления окружающей действительности.

И можно заметить в заключение, что антропология размыкания изначально строится в установках постсекулярного диалога, сочетая понятия и методы как религиозных, так и внерелигиозных дискурсов. Поэтому она также может внести свой вклад в постсекулярную коррекцию сегодняшних антропологических угроз и рисков.

## АННОТАЦИЯ

В свете ухода классической метафизики и классической антропологии, новое понимание человека – императив культурной ситуации наших дней. В лекции представлена неклассическая концепция человека, основанная на опыте духовных практик и на идее конституции человека в предельном опыте размыкания себя. В качестве исходного «плацдарма чистого опыта» описывается и анализируется антропология исихазма; продвижение с исихастского плацдарма приводит к цельной антропологии размыкания, охватывающей весь массив древнего и современного антропологического опыта. В призме антропологии размыкания интерпретируется современная ситуация человека. Показано, что ее новейшие виртуальные и постчеловеческие тренды несут антропологические риски и угрозы, складываясь в глобальную тенденцию ухода или эвтаназии человека. Обнаруженная близость позиций антропологии размыкания и постсекулярной парадигмы позволяет наметить определенную стратегию коррекции такой тенденции.