

### 3. СЛЕГКА НЕОЖИДАННОЕ РОДСТВО: ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА

Исследуя философские основания исихастской аскезы, а также и других школ духовной практики, мы приходим<sup>1</sup> к некоторой общей антропологической стратегии или парадигме, которую называем «парадигмой Духовной практики». В генезисе и конституции этой парадигмы, как мы выясняем<sup>2</sup>, решающую роль играет отношение к смерти, которое принимает здесь определенную специфическую форму. Для понимания тех структур отношения к смерти, что лежат в истоке парадигмы Духовной практики, следует сопоставить их с основными структурными типами отношения к смерти, описанными в философской традиции. Под этим углом зрения, мы проводим ниже беглое рассмотрение аналитики смерти Хайдеггера, представленной в «Бытии и времени».

В качестве первичной бытийной установки «присутствия» (способа бытия человека, *Dasein*) в его отношении к смерти выступает *ужас* (*Angst*). Нет нужды подробно напоминать хайдеггеровское основоустройство концепта (экзистенциала) ужаса, ставшее общим — и общеизвестным — элементом всего русла экзистенциальной мысли, отнюдь и не только в философии. Ядро ужаса — подступ застывания, коллапса сознания, когда в опыте смерти оно пытается воспроизвести, пережить то, что по самому определению нельзя пережить: собственную тотальную аннигиляцию, обращение в Ничто. Его главные моменты выявляются в противопоставлении страху (*Furcht*) как простой, «неонтологичной» эмоции, и мы напомним из них лишь следующие: отсутствие конкретного предмета, вызывающего ужас («от-чего страха есть всегда внутри-мирное... от-чего ужаса "ничто и нигде" — и есть мир как тако-

<sup>1</sup> См. выше: «Трилогия Границы», ч. 1.

<sup>2</sup> См. «Трилогия Границы», ч. 2.

вой»<sup>3</sup>); отсутствие предмета, «за который» охватывает ужас («за что берет ужас, есть само бытие-в-мире» (187)); вездесущий характер ужаса, за счет которого он образует неустранимый внутренний слой, фон бытия-в-мире («Ужас подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире» (189)) и входит, тем самым, в число определяющих предикатов бытия-в-мире («Захваченность ужасом как расположение есть способ бытия-в-мире» (191)).

Направляющая нить всех построений экзистенциальной мысли заключается в преодолении изначального ужаса в осмысливающем усилии мужественного приятия. Опыт смерти как неотвратимого уничтожения должен представиться в новом свете, он должен быть переосмыслен так, чтобы в нем обнаружилось — даже не просто «нечто положительное», но потенция стать смыслоносным источником и центром всего человеческого опыта, определяющим позиции сознания по отношению к себе и к миру. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера, наиболее глубокая и разработанная в этом русле, в то же время идет и дальше всего в решительном утверждении центральности смерти и положительного отношения к ней. Не входя в детальный разбор этой *apologia mortis*, мы лишь выделим набор ее ведущих мотивов — и обратим особое внимание на то, в какую общую парадигму складывается под ее воздействием аналитика смерти.

Прежде всего, в конституции смерти у Хайдеггера играет важнейшую роль проблема достижения присутствием экзистенциала бытийной цельности, «бытия-целым». Воспроизводя известную философскую логику, связующую понятия цельности и предела, границы, Хайдеггер ставит данный экзистенциал и смерть в обоюдную, взаимно необходимую связь. Он аргументирует, что способность бытия-целым осуществляется лишь в «подлинном бытии-к-смерти» — специфически поставленном и осмысленном опыте смерти как возможности. Поскольку опыт, не включающий в себя опыта (бытия-к-) смерти, всегда содержит элемент незавершенности, недостачи и в нем *Dasein* непре-

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 185, 187. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте указанием номера страницы в скобках.

менно «должно чем-то еще не быть», так что не может «быть-целым», — то «целость Dasein должна конституироваться через смерть» (245) и структура, основоустройство бытия-целым определяется структурой бытия-к-смерти: «Экзистенциальная структура этого бытия [бытия-к-смерти] оказывается онтологическим устройством умения Dasein быть целым» (234). Далее, лишь в опыте смерти Dasein обретает свою *свободу*. В данном пункте аргументация «Бытия и времени» отчасти родственна трактовке свободы у преп. Максима Исповедника: свобода сущего связывается с актуализацией его собственных возможностей, принадлежащих именно ему и только ему как таковому (ср. понятие «воли природной», *θέλημα φυσικόν*, у Максима), в отличие от вовлекаемости в осуществление случайных или навязанных возможностей. Смерть же, трактуемая в экзистенциальной аналитике, как и в классической феноменологии, как субъектная, моя смерть, предельно отъединяет и уединяет Dasein (*мое* бытие-сознание) и выступает, тем самым, как максимально собственная, «самая своя» возможность. Поэтому бытие-к-смерти, характеризующееся как «заступание» (*Vorlaufen*) и «заступающая решимость» — решительное вхождение сознания в смерть как возможность — «избавляет от затерянности в случайно навязавшихся возможностях» и «высвобождает себя для самой своей возможности», означает «выступление свободным для своей смерти». «Заступание... ставит Dasein перед возможностью быть самим собой... в свободе к смерти» (266). (И именно заступание — заметим для дальнейшего — закрепляется в качестве основной дефиниции бытия-к-смерти: «Бытие к смерти есть заступание в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступание» (262).) Смерть-как-возможность есть та граница с небытием, с которой Dasein только и может заметить себя, прийти к себе из само-забвенного существования.

Наконец, последним (но не последним по важности) мы выделим мотив *подлинности*, или *собственности* (*Eigentlichkeit*, в значении подлинности). Его появление уже намечается из сказанного: если смерть — «самая своя», собственная, подлинная возможность, то бытие-к-смерти, или же «заступание», — «возможность быть самим собой» (ср. еще: «В бытии-к-смерти Dasein отнесено к себе самому» (252)), т. е. обретение своего подлинно-

го способа существования, экзистенции. «В феномене смерти обнажается экзистенция... заступание оказывается возможностью собственной экзистенции» (251, 263). Однако развитие мотива, а равно и его значение, — гораздо шире. Хайдеггер развертывает этот мотив как оппозицию подлинного и неподлинного, подробно и усиленно развивая тему о несобственном опыте смерти и отвечающем ему неподлинном способе существования. Сознанию в его повседневном опыте неустраимо присуща тенденция убежать, заслоняться, уклоняться от признания и усмотрения смерти в ее действительном статусе неотвратимой и «самой своей» возможности, необходимой для возможности быть самим собой. «Прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью» (253), и Хайдеггер последовательно, обстоятельно раскрывает структуры этого господства. Феномен уклонения, или убегания многолик, его проявления изобличаются во всех сферах и измерениях бытия Dasein. В сфере социального поведения он описывается посредством знаменитого хайдеггеровского понятия das Man<sup>4</sup>, «люди» (в пер. В. В. Библихина), выражающего безличный, стертый характер реакций и поступков, даже самого сознания «массового человека», усвоившего стереотипы окружающей людской среды. В сфере разума развиваются ходы сознания, прячущие и перетолковывающие, искажающие действительный характер и значение смерти: превращающие ее во внешнее событие (могущее прийти и к тебе, но извне), в «постоянно происходящий случай», так что смерть сама по себе обращается в «неопределенное нечто», «нивелируется до происшествия, ...ни к кому собственно не относящегося» (253). В эмоциональной сфере бытует «трусливый страх», извращение экзистенциального ужаса, единственно адекватного в качестве отвечающего смерти «расположения». И так далее. — Все эти проявления, суммируясь, составляют цельный каркас, «основообраз бытия повседневности», которому Хайдеггер дает имя «падения» (Verfallen), поскольку Dasein произвольно, действием обстоятельств, подталкивается и соскальзывает, «впадает» в него. Само же бытие повседневности конституиру-

<sup>4</sup> В немецком языке man — местоимение, строящее безличные конструкции: man spricht - «говорят».

ется как цельный экзистенциальный феномен, способ бытия Dasein, — «несобственное бытие-к-смерти». Оно исключает подлинное, собственное бытие-к-смерти, или «заступающую решимость», мужественно вводящую и держащую себя в опыте смерти как возможности, и во всем противоположно этому бытию.

В итоге, оппозиция подлинного и неподлинного разворачивается в полновесную онтологическую оппозицию двух способов бытия Dasein. В экзистенциальной аналитике эта оппозиция далеко не сводится к простому противопоставлению двух метафизических принципов. Одна дополнительная черта в том, что полюсы оппозиции представляются глубоко неравноценными: один из них резко обличается, другой превозносится, так что оппозиция приобретает также аксиологический и этический аспекты. С этой чертой, описываемый онтологический каркас опознается как конститутивная структура религиозного мышления: структура, включающая два образа бытия, один — данный, ущербный, другой — не данный, но сосредоточивающий в себе бытийную подлинность и ценность. Но есть и другая особенность хайдеггеровой онто-диады, за счет которой она сближается с онтологикой уже не только религиозного, но и *мистического* сознания. Между двумя способами бытия предполагается взаимосвязь, которая носит процессуальный и динамический характер. В один способ, характеризуемый неподлинностью и «падением», Dasein исходно погружено. Но этот его исходный статус не должен остаться без изменения. Экзистенциальная аналитика раскрывает перед Dasein бытийное задание, назначение: опознать свое несобственное бытие-к-смерти в его несобственности — отвергнуть его — и выстроить основоустройство другого способа бытия, собственного бытия-к-смерти. И мы немедленно замечаем, что онтологический процесс, который представляет собой исполнение этого задания, в своей структуре оказывается принадлежащим к определенному типу: это — именно такой процесс, какой выстраивается в духовных (мистико-аскетических) практиках. В работе мы дали общее описание парадигмы Духовной практики, выделив ее основные структурные элементы. Сопоставление с этой парадигмой процесса обретения бытием-сознанием собственного бытия-к-смерти дает новый взгляд на концепцию смерти в экзистенциальной аналитике.

Мы оказываемся здесь рядом с известной темой, традиционной и куда более ранней, нежели аналитика Хайдеггера: с идущей от Платона темой философии как научения смерти, «упражнения в смерти». Не так давно Пьер Адо заново проследил эту тему в античной, а отчасти и новоевропейской мысли, представив ее как пример общей парадигмы «духовных упражнений». Он раскрывает последнюю как парадигму деятельностной самореализации человека в методически выстроенном, целенаправленном самоизменении, задействующем «не только мысль, но всю психику (*le psychisme*) индивида» и предполагающем «трансформацию видения мира и преобразование (*une métamorphose*) личности»<sup>5</sup>. Идея такой деятельности характерна для античного разума. Она прямо граничит с одной из его основоположных установок: установкой необходимого культивирования, возделывания человечности человека, выражаемой знаменитую парадигмой воспитания, *paideia*; так что парадигма «духовных упражнений» может рассматриваться как модификация парадигмы воспитания, сдвигающая эту парадигму в *само*-воспитание. Она не чисто интеллектуальна, но и не вполне холистична: соматика не входит в ее состав, и «духовные упражнения» не предполагают, вообще говоря, телесного, физического элемента. Перед нами — духовно-душевная парадигма, отвечающая платоническому руслу умозрения с его дуалистической антропологией (хотя априори она может быть и не ограничена этим руслем). Равно характерна для античности, а нередко встречается и в позднейшей мысли, идея о том, что отношение человека к смерти должно отливаться в форму подобного упражнения, причем возникающее духовное упражнение, «упражнение в смерти», есть не что иное, как философствование: философствование *истинное*, то, чем занятию философией надлежит быть. Первое выражение этой идеи, ясная и сильная ее проповедь — в «Федоне», дальнейшее развитие — в «Государстве», наиболее активное утверждение в позднейшей мысли — у стоиков; и аналитику Хайдеггера Адо также причисляет к этой линии. К тому достаточно оснований: все главные элементы хайдеггеровской *apologia mortis* — связь опыта смер-

<sup>6</sup> *Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981. P. 26.*

ти с подлинностью существования, со свободой, с постижением бытия в его всецелости — легко находимы у стоиков и Платона, и даже сама ключевая установка «заступания», *Vorlaufen*, составляющая стержень подлинного бытия-к-смерти, — лишь вариант стоического принципа *praemeditatio malorum* (предвосхищающе-приуготавливающее переживание зол).

Итак, аналитику смерти можно отнести к парадигме «духовных упражнений»; но мы хотим утверждать о ней нечто большее. Между данной парадигмой и парадигмой «духовной практики», как она определяется нами, существует принципиальное различие в онтологическом аспекте. В этом аспекте парадигма или стратегия «духовных упражнений» не отличается от стратегии воспитания: обе направлены к раскрытию, реализации человечности человека, его изначальности как его истинной природы, пусть даже эта реализация мыслится не простым органическим развитием, а глубокою переменной, трансформацией личности, включающей осуждение и устранение многого в человеке, отсечение «дикой части души» (Платон) и т. п. Это означает, иными словами, что трансформация, осуществляемая в «духовном упражнении», не предполагается онтологической трансформацией; близко соприкасаясь со сферами аскетического и мистического опыта, «духовное упражнение» может и не входить в их пределы. Однако духовная практика есть именно мистико-аскетическая практика, и она стремится к более фундаментальной трансформации, в точном смысле онтологической, в которой совершается не реализация, а преодоление и изменение изначальной природы человека, самого наличного образа или горизонта бытия в его определяющих предикатах. Поэтому, хотя в своем общем типе две парадигмы весьма близки — обе они представляют собой динамические, деятельностные и процессуальные стратегии антропологической самореализации, основанные на рефлексии и самоорганизации, — но в случае парадигмы Духовной практики финальное состояние, или телос практики как антропологического процесса, должно обладать более радикальным, онтологическим различием и отстоянием от исходного состояния. Вследствие этого, сам процесс должен здесь удовлетворять гораздо более жестким и специфическим условиям и требованиям. В его начале — резко выраженный

импульс, движение отталкивания и ухода, целостного отвержения исходной природы и способа бытия. Этот импульс, классический элемент основоустройства аскезы, описывают аскетические концепты «мира», покаяния, сокрушения, обращения. Далее, центральная часть, дабы вести к актуальной онтологической трансформации, должна обладать строгой выстроенностью из определенных, единственным образом находимых ступеней продвижения; уникальность стоящей онтологической цели имплицитно определяет уникальность пути (тогда как «духовные упражнения» определяются скорее в общих установках и очертаниях, чем с полной однозначностью, единственностью ступеней). И наконец, *last but not least*, достижение онтологической трансформации требует участия иноприродных (вне-, сверх-природных) факторов, исток которых внеположен исходному горизонту бытия и которые в силу этого не могут быть ни доставляемы, ни управляемы самим человеком, но могут обнаруживаться в горизонте его опыта лишь как спонтанные проявления, не имеющие идентифицируемого эмпирического источника. Т. о., концептуальная картина духовной практики необходимо включает Внеположный Исток и некоторое взаимодействие с ним, решающее для реализации сверхэмпирического телоса практики и принадлежащее уже, полностью или частично, специфической сфере мистического опыта. Сам же телос может быть охарактеризован как некоторый род соединения с Внеположным Истоком; наиболее развитые практики, достигающие, в известной мере, рефлексии на это соединение, находят, что оно не означает отождествления с Истоком в его сущности, но является соединением с его проявлениями, энергиями.

Сопоставление с описанной парадигмой глубже раскрывает суть и специфику аналитики смерти, нежели сопоставление с парадигмой «духовных упражнений»; в определенных аспектах, в нем достигается, как мы увидим, деконструкция этой аналитики. Основные элементы сопоставления концептуальных структур уже, по сути, установлены выше. Исходное состояние, отправная позиция онтологического процесса — «бытие повседневности»; оно представляет собой «несобственное бытие-к-смерти» и характеризуется богатым набором свойств, которые все выражают пустоту и неподлинность данного способа



бытия в его всевозможных сторонах: «потерянность в публичности», подчиненность «толкам, любопытству и двусмысленности», «трусливый страх» и т.д. и т.п. Перед нами полный аналог аскетического понятия «мира», не избегающий и прямых совпадений с ним в отдельных характеристиках (как «падение») и являющий собой, согласно принципам аналитики Хайдеггера, полноценно *онтологическое* понятие. Как уже отмечалось, все описание «бытия повседневности» дается в отрицательных красках, в негативной, критически-осудительной тональности. Это — следующий элемент аскетического дискурса, тема *обличения «мира»*, движение отвержения; а дальше и у Хайдеггера, и в аскетическом дискурсе критическая и обличительная речь, выражение отвержения, логично и непрерывно развиваются в утверждение уже некоторых положительных бытийных заданий.

Здесь начинается параллель с центральной частью парадигмы Духовной практики, и она также вполне наглядна и конкретна. В данной части парадигмы (процесса) необходимы, прежде всего, факторы динамические, обеспечивающие поступательное продвижение процесса; и в экзистенциальной аналитике, в центральной части конституции собственного бытия-к-смерти, мы обнаруживаем играющие именно такую роль экзистенциалы *решимости* и *совести*. Совесть характеризуется как побуждающее, зовущее и движущее начало: «Анализ совести обнажает ее как зов... Зов совести имеет характер призыва присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой» (269), т. е. призыва к выстраиванию подлинного опыта смерти как возможности. Решимость характеризуется как не менее динамический фактор: «Молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие виновным — мы называем решимостью» (297). Подчеркнутая здесь связь с ужасом указывает на то, что решимость продвигает и вводит уже в решающую и завершающую область онтологического процесса, вплотную к самому заступанию в смерть как возможность (каковое и называется иногда «заступающей решимостью»).

В этой сфере завершающих ступеней процесса картина концептуальных соответствий может показаться неожиданной — но лишь на первый взгляд. В действительности, именно здесь

соответствие становится из банального поучительным и даже деконструирующим. Основные конститутивные элементы данной сферы — все более эксплицитное воздействие факторов спонтанности, исходящих от Внеположного Истока, и сам телос процесса, актуальное онтологическое претворение исходной природы — «высшее духовное состояние» в духовной практике. Неподвластное человеку воздействию, служащее, однако, главной и необходимейшей предпосылкой онтологической трансформации, несомненно, присутствует в основоустройстве экзистенциальной аналитики: это не что иное, как *ужас*. Чтобы оправдать это утверждение, мы должны показать, что ужасу, каким он предстает в данном основоустройстве, присущи две черты: спонтанность (независимость от сознания и воли) и решающая движущая роль в достижении телоса процесса. В хайдеггеровской аналитике ужаса черты эти не только присутствуют, но служат главными. Выражаются же они на специфическом языке этой аналитики: первая черта обеспечивается тем, что ужас — *исходнейший* (ursprünglichste) феномен, вторая — тем, что он *размыкающий* (erschließende) феномен.

Выше мы бегло описали этот ключевой элемент опыта смерти, найдя, что существо его составляет расположение (в хайдеггеровском смысле), отвечающее событию встречи сознания со смертью — как событию подступающего (но не достигающего «клинической полноты») коллапса, паралича сознания. Но этим роль ужаса в экзистенциальной аналитике далеко не исчерпывается. По отношению к разбираемому онтологическому процессу, такая парализующая роль отвечает его началу, ступени «бытия повседневности». Но вслед за тем, на всем протяжении процесса происходит изменение отношений сознания с ужасом. Изменение кардинально, глубоко, однако в неизменности остается сама природа ужаса как феномена фундаментальной онтологии. Расположение ужаса остается «одним из основообразов бытия-в-мире», изначальным элементом бытийной ситуации человека: что именно и выражает хайдеггер предикат «исходности», Ursprünglichkeit. Этой онтологической характеристике ужаса в психологическом измерении коррелятивна необходимая нам черта — спонтанность: ни воля, ни разум не решают, принимать ли человеку (Dasein) располо-

жение ужаса при встрече сознания со смертью, оно возникает независимо, произвольно, спонтанно. Этот же аспект спонтанности ужаса детализируют и усиливают раскрывающие ужас экзистенциалы, такие как «жуть», «не-по-себе» и др. Стоит указать еще в видах сопоставления, что в терминах парадигмы Духовной практики ужас (как и всякое расположение) — энергийный феномен, несущий определенные энергии. Он приходит независимо от человека и меняет его «расположение», т. е. конфигурацию (опять-таки расположение!) его энергий, его «энергийный образ»: и очевидно, что эта способность воздействия на человеческие энергии означает, что сам ужас обладает собственной энергией, несет или представляет собой некие «энергии ужаса».

Следующий важный для нас момент, продвигающее к телосу действие ужаса, выступает из упомянутой перемены, что происходит в отношении сознания к ужасу в ходе онтологического процесса. С вступлением в процесс, с началом преодоления несобственного бытия-к-смерти конституируются, как мы видели, решимость и совесть (зов). И мы также видели, что решимость как экзистенциал включает готовность, подготовленность к ужасу; для присутствия, которое наделено ею, воздействие ужаса уже не несет паралич и коллапс, но принимает прямо противоположный характер. Ужас делается «резвым ужасом, ставящим перед одинокой способностью быть». И это значит, что с сознанием совершается *обращение* (в чем еще один крупный элемент общности с парадигмой Духовной практики): воздействие ужаса становится для него из парализующего, закрывающего путь, — «размыкающим», т. е. открывающим путь, онтологически плодотворным воздействием. Больше того, из всех размыкающих факторов (а к ним относится, например, любое расположение, ибо «к сути всякого расположения принадлежит размыкать бытие-в-мире» (190)) ужас является размыкающим *par excellence*, поскольку его расположение есть «*фундаментальное* расположение» и размыкает он «*крайнюю* возможность»: влечет присутствие непосредственно в бытийную подлинность, в телос. «Ужас извлекает присутствие из его падающего растворения в мире... (189) Ужас перед смертью есть... разомкнутость того, что при-

существование экзистенцирует к своему концу... (254) Настроенный ужасом зов дает возможность присутствию бросить себя на свою собственнейшую способность быть (277)», — все эти формулы выражают одно и то же: сознание, прошедшее обращение, обретшее решимость и зов, ужас толкает и движет к подлинному, искомому способу бытия. Действием ужаса осуществляется телос, «своя собственнейшая способность быть», собственное бытие-к-смерти. И не только «ужасом», посредством ужаса, но уже *в самом ужасе*, телос и ужас сближены до предела, без всякого промежутка. «Бытие-к-смерти есть сущностно ужас» (266).

Итак: если экзистенциальная аналитика как феноменологическая дескрипция самоосуществления Dasein в онтологическом процессе достижения собственного бытия-к-смерти, в своей структуре воспроизводит (в чем мы уже *почти* убедились) парадигму Духовной практики, — то в возникающей реализации парадигмы энергиями Внеположного Истока, осуществляющими онтологическую трансформацию, выступают энергии ужаса. Собственные энергии человека (присутствия) должны быть при этом «настроены ужасом» (см. выше): на языке парадигмы Духовной практики, они должны достигать *синергии с ужасом*. Но, чтобы соответствие обрело окончательную ясность, следует еще пристальней рассмотреть сам телос. При ближайшем взгляде, он оказывается структурирован, в его основоустройстве различается ряд последовательных уровней: 1) собственно сам финальный способ бытия Dasein — «заступающая решимость», решительное заступление в смерть как «самую свою собственную» возможность; 2) необходимая предпосылка данного способа бытия — сама смерть-как-возможность, смерть мира-как-опыта (Dasein); 3) необходимая предпосылка этой предпосылки — смерть как таковая, или абсолютное уничтожение, уничтожающее Ничто. И такая структура в точности соответствует парадигме Духовной практики, доставляя нашему соответствию последние точки над *i*. Будем использовать на этом этапе язык исихастской реализации парадигмы, где развита удобная сеть понятий; однако затрагиваться будут только универсальные, не ограниченные исихазмом черты.

Решительное заступление в смерть-как-возможность означает, мы видели, принятие ужаса и вхождение в него как в «резвый ужас, ставящий перед одинокой способностью быть», — что, в свою очередь, означает сообразование и соединение (синергию) с ужасом как энергийным фактором, с его энергиями. При этом, в силу спонтанности ужаса, его энергии, продвигающие Dasein к телосу процесса, выступают как независимые от Dasein, имеющие некоторый иной, автономный источник. Тем самым, в терминах парадигмы Духовной практики, они выступают как энергии Внеположного Истока, а в терминах исихазма — *Божественные энергии*, или *благодать*. Т. о., достигаемый способ бытия в экзистенциальной аналитике есть в точности то же, что непосредственный телос в парадигме Духовной практики; решительное заступление в смерть-как-возможность есть не что иное, как всецелое энергийное соединение, соединение всех энергий человека (Dasein) с энергиями ужаса как энергиями Внеположного Истока, в терминах же исихазма — *Обожение*. В этом контексте, можно было бы модифицировать приведенную выше формулу Хайдеггера, сказав: Бытие-к-смерти есть *энергийно* ужас. Далее, смерть-как-возможность как экзистенциал, как принадлежность мира-как-опыта, не только репрезентируется ужасом, но отождествляется с ним и выступает как энергийный фактор, сообразования-соединения с которым ищет и достигает заступление: т. е. она также выступает как энергия Внеположного Истока, или Божественная энергия. И наконец, последняя логическая и онтологическая предпосылка, Смерть как Уничтожающее Ничто, что то же — (моя) смерть как актуальная фактичность (моего опыта), уже-наступившая-смерть, уже не находится ни в горизонте собственного бытия-к-смерти, ни вообще в горизонте (моего, субъектного) опыта, но стоит за этими горизонтами, являясь в то же время конститутивной для них. Соответствие более чем очевидно: в парадигме Духовной практики это место принадлежит Богу — Божественной реальности в себе, *ad intra* (в неоплатонизме — Единому, в исихазме — неприобщаемой Усии Бога).

Эта заключительная параллель придает четкую определенность всей картине. Экзистенциальная аналитика, в самом деле, представилась как пример, как одна из реализаций парадигмы

Духовной практики, наделенная полной структурой данной парадигмы, — однако этот новый пример принципиально и разительно отличается от классических и привычных примеров. В самых общих чертах, различие предстает как прямая противоположность, инверсия. Онтологическая трансформация, искомая и практикуемая в мистических и мистико-аскетических традициях, неизменно мыслилась как онтологическое восхождение, претворение в инобытие, свободное от ущербности здешнего бытия и несущее в себе полноту бытия. Последняя всегда обозначалась как Божественное, совершенное бытие; как и указано выше, в парадигме Духовной практики «закадровая» онтологическая инстанция, конституирующая и обуславливающая весь онтологический процесс, — Бог. Но в экзистенциальной аналитике на месте Бога — Смерть как Уничтожающее Ничто<sup>6</sup>, а достижение подлинного бытия — соединение с энергиями смерти, всецелая проникнутость смертным ужасом. По отношению особенно к чисто христианской, исихастской реализации духовной практики, к практике Обожения, подобная структура есть очевиднейшая инверсия; практика, культивирующая опыт Ничто, может быть обозначена как практика анти-обожения. Но, впрочем, при сопоставлении с неоплатоническим восхождением к Единому полная противоположность почти столь же ярка и очевидна.

Разумеется, тесная связь экзистенциальной аналитики с теологическим и шире, христианским дискурсом — старая и большая тема, притом скорей лежащая на поверхности, чем глубинно-сокровенная. Как известно и обсуждалось, такая связь

<sup>6</sup> В дальневосточных практиках, как известно, телос соотносится с онтологическим горизонтом, имеющим черты небытия, хотя обычно и не совпадающим вполне с последним. Этим, однако, еще отнюдь не создается близости к экзистенциальной аналитике (в отличие от позиций позднего Хайдеггера); телос практики здесь никак не связывается со смертью. Скорей можно было бы сказать, что телосом служит здесь способ бытия, в котором жизнь неотличима от смерти, — и такой способ диаметрально далек от «решительного заступания в смерть», которое напротив предполагается максимально наделенным напряженной интенсивностью жизни: «Ближайшая близость бытия смерти-как-возможности от действительной смерти так далека, как только возможно» (262).

врожденна и изначально, уже сам общий замысел и ведущие идеи «Бытия и времени» возникали не только из феноменологии, но также из близких контактов с протестантской теологией — в частности, из личного общения с Рудольфом Бультманом. Теологические параллели и соответствия, теологические структуры в насыщенных построениях экзистенциальной аналитики нередко отмечает сам автор, еще больше их указали позднейшие исследователи, и общий характер всего комплекса теологических связей был, в целом, довольно ясен. Идеино и методологически, этот характер родствен установке демифологизации Бульзмана и может рассматриваться как своего рода коррелят ее в философском дискурсе: логические ходы, концепты и парадигмы теологической мысли изымаются, выносятся из своего керигматического и догматического контекста, очищаются вообще от всех религиозных коннотаций — иными словами, секуляризуются — после чего используются в философии. Как указывает сам Хайдеггер — и как можно с ним согласиться — такую строго «посюстороннюю» переинтерпретацию структур мысли можно полагать отвечающей установке феноменологического воздержания, эпохэ. *Но относится ли вскрытое нами соответствие к такому разряду?* Еще прежде конкретного анализа, общее впечатление говорит против утвердительного ответа. Параллель с духовною практикой включает в себя не какие-то побочные и частные темы, но прямо и целиком — стержень экзистенциальной аналитики, как логический, так и экзистенциальный; ее жизненный нерв и пафос, ее завет, message. К тому же, инверсия, замена обратным и противоположным, — совсем иная модификация материала, чем просто диктуемая философской строгостью «посюсторонняя переинтерпретация», воздержание от всего произвольного и недоказуемого, что привносит «ангажированное» религиозное сознание. За этим радикальным переворотом парадигмы стоит явно нечто иное, нежели простая верность философскому методу и философскому беспристрастию. Однако что именно?

Отыскивая ответ, мы замечаем, прежде всего, что экзистенциальная аналитика вообще разворачивается в дискурсе, далеком от «философского беспристрастия». Мы неслучайно, говоря о ней, употребили слова «пафос» и «завет»: эти элементы

весьма выражены в ней. Одно из основных ее рабочих понятий (экзистенциалов) — «расположение», *Befindlichkeit*, трактуемое как эмоциональная настроенность, аффективность; и она не только говорит о расположении, но и сама им наделена. *Экзистенциальная аналитика имеет целый спектр собственных скрытых в тексте расположений.* Выявить их бесполезно для ее понимания — и, чтобы этого достичь, очевидно, требуется анализ приемов воздействия, выразительных средств, какие употребляет дискурс «Бытия и времени». Такой анализ оказывается плодотворным и поучительным: обнаруживается, что данный дискурс таит в себе богатый репертуар средств неявного воздействия на читателя — воздействия разнообразного, которое отнюдь не ограничивается эмоциональным воздействием (расположением), но играет крупную роль в выполнении смысловых заданий текста, в утверждении его идей, существенно дополняя обычные и явные средства философского обоснования. Но мы не будем сейчас углубляться в этот анализ, а сделаем лишь несколько наблюдений, прямо важных для нашей темы — интерпретации аналитики смерти под углом ее соответствий с парадигмой Духовной практики.

Всего ближе к поверхности дискурса — средства эмоционального воздействия. Дискурс «Бытия и времени» активно пользуется экспрессивной, эмоционально окрашенной лексикой, и это использование, как нетрудно заметить, точно подчинено смысловым заданиям. Выражается это в том, прежде всего, что эмоционально-экспрессивная лексика концентрируется массивами в определенных нужных местах. Один из ярких примеров относится как раз к нашей теме: таким именно массивом открывается § 51, «Бытие-к-смерти и повседневность присутствия». Тут описывается бытие повседневности, неподлинное бытие-к-смерти, и мы видим, что дискурс утверждает его неподлинность отнюдь не только философской аргументацией, но едва ли не более того — эмоционально-психологическими средствами. Расхожее отношение к смерти описывается с самого начала и почти исключительно — оценочной и окрашенной лексикой: в нем умирание «извращается» (*verkehrt wird*) и «нивелируется» (*nivelliert wird*); смерть «выдается» за нечто, чем она не является, истинный характер ее «скрывается» (*verhüllt*); че-



ловец «прячет от себя» (sich verdeckt) «самое свое» (eigenste) бытие; ближние «втолковывают» (einreden) умирающему ложную ситуацию, «мнят» «утешить» его. Отдельные обличенья сводятся в чеканные обвиняющие формулы: «Прячущее уклонение от смерти упрямо господствует...», и тон оригинала — еще более неумолимо-металлический: «Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig...» Сильным средством внушить впечатление неподлинности служат, как известно в риторике, кавычки: и вот, на одной с. 253, 15 (!) слов, характеризующих расхожее отношение к смерти, взяты в кавычки (как «утешение», «заботливость»...) — и с тем фальшь, поддельность этого отношения выступает с буквальной зримостью. Все эти примеры — с единственной страницы текста, так что по концентрации средств мы вполне можем говорить о *психологической атаке*, осуществляемой с помощью выразительной системы дискурса.

Подобная атака — еще одна общая черта с духовными практиками. Выше мы отмечали, что в парадигме Духовной практики исходная ступень — резкое обличение и целостное отвержение, отбрасывание наличного способа бытия, «мира»: своеобразная шоковая встряска сознания, вырывающая его из-под власти стабильности и рутины. Эта ступень «покаяния» и «обращения» — краеугольный камень аскезы, и, разумеется, аскетический дискурс достигает своих целей, в первую очередь, не философским рассуждением, а именно эмоционально-психологическим воздействием, приемы которого употребляются усиленно и открыто, в обширном репертуаре<sup>7</sup>. Обнаруженная черта экзистенциальной аналитики выражает вновь, т. о., совпадение с парадигмой Духовной практики: мы находим, что, в дополнение к логической и концептуальной структуре, такое совпадение налицо и в прочих планах дискурса — «расположении», эмоционально-психологическом спектре и средствах передачи его (хотя, конечно, в аскетике вненаучные виды дискурса, как риторика, проповедь, нарратив, занимают несравненно большее место). И, коль скоро соответствие уже не формально-структурно, а всеохват-

<sup>7</sup> См., напр., анализ речи покаяния в нашей книге «К феноменологии аскезы». М., 1998, ч. II, разд. II-Д.

но, глобально, — его глобальный характер приоткрывает нам скрытые пласты заданий экзистенциальной аналитики, ее глубинные мотивации и внутренний пафос.

Мы можем сказать теперь, что экзистенциальная аналитика не «совпадает по структуре» с парадигмой Духовной практики, но *является духовной практикой*. Более точно, она ставит перед собой задание дискурса духовной практики: не просто служить жизненно-практической цели, осуществлению некоторого способа самореализации человека (как дискурс духовных упражнений), но быть путевой инструкцией к прохождению актуальной онтологической трансформации. Это — в собственном смысле *мистическое* задание, сообщающее дискурсу многие специфические черты — прежде всего, напряженность граничного опыта, внутренний пафос устремленности к Вненаличному Телосу. Но, разумеется, ей присуще и философское задание, которое, в отличие от мистического, нам нет нужды раскрывать, ибо она его эксплицирует сама: это задание ставится в рамках феноменологии и несет в себе ее имманентный пафос строго «посюсторонней» дескрипции и жесткого воздержания от любого домысла и «мистического произвола». Так в столкновении двух заданий и двух пафосов, явного и скрытого, конституируется поразившее нас решение: инверсия древнейшей, классической парадигмы духовного опыта и поставление Ничто, Смерти и Ужаса телосом онтоантропологической динамики. «Жажда подлинного бытия» — так часто именуют ту бытийную установку, что реализуется в духовной практике и мистическом опыте; и, следуя своему мистическому заданию, экзистенциальная аналитика стремится воплотить эту жажду во всей ее подлинности и напряженности, не подменяя, не редуцируя ее полновесно онтологической природы. Но, следуя своему феноменологическому заданию, она диаметрально переориентирует эту жажду: прочитывает и переосмысливает ее телос прямо противоположным образом.

Влияния, отпечатки дискурса духовной практики можно обнаружить еще во многих аспектах, на многих особенностях экзистенциальной аналитики. Мы не будем их проследивать здесь — за исключением только одного, которое важно для понимания уже самой духовной практики. Дискурс духовной практики име-

ет, как подчеркивалось, жизненно-практические задания, и притом предельно максималистские; в отличие от заданий философского дискурса, он должен не описать определенные феномены или обосновать некие положения, но побудить, подвигнуть к радикальному изменению, и представить определенный путь, стратегию и цель (телос) этого изменения — в качестве *единственного* пути, *единственной* стратегии и *единственной* цели. Для этого он должен быть волевым дискурсом, не просто описывающим, даже не просто убеждающим, но понуждающим и толкающим, властно заставляющим, настойчиво утверждающим единственность пути и цели... И здесь он очень расходится с философским дискурсом; с позиций философии, такие свойства характеризуют тоталитарный дискурс, который манипулирует сознанием и который заведомо подозрителен в своих утверждениях и выводах, ибо достигает их нефилософскими средствами. Возвращаясь же к экзистенциальной аналитике, мы, несомненно, находим в ней эти тоталитарные элементы. Признаки тоталитарного дискурса, дискурса господства, силового и волевого воздействия легко улавливаются на слух, в интонационном измерении текста, заметны вновь в лексике, проявляются в особой жестко-неумолимой логике проведения основной нити мысли — обличения неподлинного и утверждения подлинного, аутентичного бытия-к-смерти. Они уже отмечались в литературе — в частности, Бодрийяр писал, что фундаментальная аналитика — это «терроризм аутентичности, доставляемой смертью»<sup>8</sup>. Не надо преувеличивать — удельный вес этих элементов не столь велик и, в целом, они не создают сильных нарушений аутентично философского дискурса: за одним важным исключением. Как и с эмоциональными средствами, можно выделить определенное задание, в исполнении которого элементы волевого нажима особо концентрируются и дают существенный вклад.

Речь идет как раз об утверждении «единственности пути и цели». Чего отнюдь не требует философия, но требует духовная практика, экзистенциальная аналитика последовательно стремится представить открываемый ею путь от «бытия повседневности» к «решительному заступанию в смерть-как-возмож-

<sup>8</sup> Baudrillard J. L'Échange symbolique et la mort. Pp., 1976. P. 229.

ность» — как обязательную и необходимую, единственную и безальтернативную стратегию бытийного самоосуществления. И не так трудно заметить, что именно эти свойства выдвигаемых философских решений, их единственность и обязательность, весьма часто утверждаются прямым или слегка завуалированным волевым актом, дрессурой читательского сознания — как то, добавлением повелительно-гипнотизирующих наречий типа *всегда, необходимо, исключительно...* (Ср.: «К решимости принадлежит *необходимо* неопределенность», «Решимость есть *всегда* таковая конкретного фактического присутствия» и т.п. — примеров масса, ибо такой прием обобщения-усиления очень типичен для Хайдеггера). Уже к концу построений, волевой акт, утверждающий необходимость и обязательность выстроенной позиции, облекается в форму риторических (с явным нажимом) вопрошаний: «Если аналитика... кладет в основу заступающую решимость... то разве эта возможность произвольна? Разве способ бытия, каким бытийная способность присутствия относит себя к смерти, выхвачен случайно? *Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть, чем его смерть?*» (313, курсив автора). К этому яркому тексту мы должны сделать два замечания. Во-первых, последнее из трех вопрошаний уже вызывающе тоталитарно: оно, разумеется, самое спорное из всех, оно откровенно оспоримо — и именно оно утверждается с особенным, железным нажимом, выделяясь курсивом. Во-вторых, возвращаясь к своему тексту в поздние годы, сам Хайдеггер ощутил необходимость умерить скрытую в нем претензию. Среди его маргиналий к «Бытию и времени», включаемых в поздние издания, имеется важное для нас примечание к первому вопрошанию: «*Это пожалуй нет; но "без произвола" еще не значит: необходимо и обязывающе*» (444, курсив мой. — С. Х.). Все, что мы сейчас говорили, заключено целиком в этой лаконичной самопоправке. Как мы заметили, философия не требует утверждать, что выдвигаемая экзистенциальная установка является необходимой и обязательной. Беря в союзники самого автора, мы заключаем теперь, что философия не только не требует таких утверждений, но и не оправдывает их. Присутствие их в экзистенциальной аналитике — дань иному, нефилософскому дискурсу.

\* \* \*

Плоды нашего рассуждения сводятся, кратко говоря, к двум деконструирующим выводам. Во-первых, фундаментальная аналитика, помимо ее заявленных философских заданий, оказывается, уже имплицитно, реализацией парадигмы Духовной практики — притом, экзотической реализацией-инверсией, ставящей на место<sup>9</sup> Бога в традиционных реализациях — Ужас, Смерть и Ничто<sup>9</sup>. Этот новый аспект ее дискурса небезразличен для ее общей интерпретации, как и для важного вопроса о том,

<sup>9</sup> Поскольку хайдеггеровская концепция Ничто давно обсуждаема и популярна, ее сочетание с другой популярной темой, теологическими параллелями в экзистенциальной аналитике (см. выше), позволяло легко заметить совершаемую инверсию классических структур религиозной мысли. Укажем, для примера, одно типичное наблюдение: «Хайдеггера теория фундаментальной ситуации человека, несущая глубокое влияние определенных разделов христианской теологии, ...выступает как секуляризованная, а-морализированная и "нигилизованная" метафизика обращения... Структура метафизики обращения сохраняется, но содержание понятий радикально меняется... Структура метафизики обращения древней христианства, она восходит, по меньшей мере, к Аристотелевой телеологической концепции человека в "Никомаховой этике". Это парадоксально, что мы находим эту структуру в "Бытии и времени", где концепция человека является столь же анти-телеологической, нигилистической и решенческой (decisionistic), как у Ницше. Зерно парадокса — теория "Бытия и времени", согласно которой интенциональная структура человека, с одной стороны, телеологически требует "аутентичного существования", но, с другой стороны, это аутентичное существование полностью лишено содержаний. В этой парадоксальной теории встречаются между собой две главные альтернативы современного понимания человека и этики: аристотелевская и ницшеанская» (*N.O. Bernsen. Heidegger's Theory of Intentionality. Odense University Press, 1986. P. 184-185*). Мы не случайно так удлиннили цитату: она помогает пониманию не только Хайдеггера, но и Духовной практики. Начальные слова о «метафизике обращения» верны, но не глубоки; они не учитывают хайдеггеровской установки «преодоления метафизики» и не вскрывают в экзистенциальной аналитике иной, отнюдь не метафизической парадигмы Духовной практики. Зато дальнейшее неявно говорит именно о ней: отмеченный «парадокс», апорийное сочетание телеологизма и «бессодержательного» (точней, *эмпирически* бессодержательного, ибо *онтологически* инаково-го) телоса, — одна из ключевых черт этой парадигмы; и можно согласиться, что именно Аристотель и Ницше вкупе создают для нее адекватный (и внутренне конфликтный!) контекст.

какого рода развитие или изменение ортодоксальной феноменологии несет в себе «Бытие и время». Во-вторых, утверждаемая фундаментальной аналитикой экзистенциальная установка и бытийная стратегия утверждается в «Бытии и времени» как «необходимая и обязывающая», безальтернативная — для чего, как выясняется, нет достаточных оснований и в чем впоследствии усомнился сам автор. При этом, наши мотивы были вполне прозрачны. Фундаментальная аналитика — бесспорно, самая основательная и глубокая концепция или конституция смерти в европейской мысли за много веков. Мы попытались не просто представить ее структуру, но и деконструировать ее — с самыми конструктивными целями. Мы нашли, что, по определенным причинам и с помощью определенных средств, эта аналитика не только создавала указанную концепцию, но и стремилась построить вокруг нее броню железной непререкаемости, не допускающей ни вариантов, ни возражений, броню единственности и обязательности. Разрушив эту броню, деконструкция делает открытой возможность иных решений и иных путей.