

Синергийная антропология: концепция и метод (выдержки из основных текстов)¹

С.С.Хоружий

Синергийная антропология возникала в прямой идейной связи с новым подходом к наследию православной духовности, развитым богословами русской диаспоры: с исследованиями исихазма и паламитского богословия энергий в трудах еп. Василия (Кривошеина), В.Н.Лосского, прот. Иоанна Мейендорфа, а также идеями православной теологии культуры о. Георгия Флоровского. В книге «Диптих безмолвия» (1978, опубл. 1991), писавшейся еще как самиздатный текст, были намечены принципы распространения этого подхода в сферы философии (онтологии, в первую очередь) и антропологии.

ДИПТИХ БЕЗМОЛВИЯ.

«Главным стимулом нашей работы постоянно служило одно коренное убеждение: убеждение в том, что в православной духовности — и притом, по преимуществу, в «практических» ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая *опытная антропология*, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе. В классический период становления мистико-аскетической традиции Православия (IV—VII вв.), как и в дальнейшем в периоды ее расцвета, в ней открывалось новое понимание человека, вырабатывался новый образ человека и новый способ, как ему обращаться с самим собою. И все эти антропологические достижения и открытия, будучи, разумеется, порождением определенной эпохи и определенной среды — а именно, православного монашества в первые века Византийской Империи — тем не менее, по всей своей сути были совершенно не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды. Во всем существенном, они отнюдь не относились специально к раннехристианскому монашеству или монашеству вообще, но говорили о каждом человеке, о человеке как таковом. Они выражали в чистом виде — **бытийную ситуацию человека**. И однако вся эта наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, «не доведенной до сведения» современного сознания. А между тем, ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь перед нами — еще один покуда непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот опыт и этот образ.

Как мы надеемся хотя бы в небольшой мере показать ниже, образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен по своей многомерности и пластичности, по сочетанию в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой рассудочной нормативности. Человек предстает здесь как динамичное целое, недробимое и в тоже время сложносоставное и многообразно активное, истинный характер которого совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями (коим чрезмерно доверяются столь многие антропологические концепции); как уникальное во всей картине реальности «онтологическое орудие», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*: к тому, чтобы таинственно собрав в себе здешнее бытие в некий единый фокус, достичь его актуальной онтологической трансформации, претворения в иное бытие, свободное от ига

конечности и смерти. По высоте задания, как и по реалистической полноте охвата, такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается скорее уж впереди нас, нежели позади. Он остается, таким образом, не только нераскрытым, но также еще и не устаревшим, непревзойденным — и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого, тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. Это — тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи. Могли бы — кто знает — оказаться вестью, заветом древней православной традиции современному сознанию...»².

«Наша попытка раскрытия православной опытной науки о человеке складывается из двух частей, богословской и философской. По-разному говоря об одном и том же и в то же время взаимно продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важную отличительную чертой богословского раздела служит то (упоминавшееся уже) обстоятельство, что материал для него нам приходится почерпать не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из мистико-аскетической традиции, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный в эпоху Вселенских Соборов, действительно, еще не заключал в себе фронтального догматико-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием»*. В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В. В. Болотов, после него — ряд других богословов. Довольно характерен, к примеру, нижеследующий диалог, произошедший в одном из знаменитых петербургских Религиозно-философских собраний 1902-1903 гг. между известным религиозным публицистом В. А. Тернавцевым и председателем Собраний епископом Сергием (Страгородским), будущим патриархом.

«Тернавцев. ...В факте спасения, кроме двух тайн о Боге и Христе, заключается еще и третья тайна, о человеке. Эта религиозная тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была... раскрыта была теология и христология, антропология же осталась нераскрытой и составляет великую задачу будущего. (...)

Епископ Сергий. Неужели Вы думаете, что в христианстве не раскрыто, что такое человек?

Тернавцев. Да»*.

Можно было бы привести еще немало подобных решительных суждений. Однако, по счастью, рисуемая ими картина все же не вполне справедлива, поскольку в большинстве из них совершенно упускался из виду один более поздний (сравнительно с эпохой Соборов), но оттого не менее важный этап догматического развития православия: этап исихастских споров XIV века. На этом этапе центральной задачей церковного сознания явилось богословское оправдание духовной традиции исихазма, или священнобезмолвия, которая в различных, преемственно развивающихся формах составляла главное русло

* М. Lot-Borodine. La déification de l'homme. P., éd. du Cerf, 1970, p. 88—89.

* Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902—1903 гг.) СПб. 1906, стр. 427, 430.

православного подвижничества на протяжении всей его истории. Такое оправдание было глубоким образом дано в писаниях св. Григория Паламы, и оно, разумеется, не могло не включать в себя подробного богословского разбора тех представлений о человеке, которые выработала и которыми руководилась подвижническая практика. Поэтому с учетом достижений паламитского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам историческим, оказалось скорей заброшено, нежели приумножено и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, несомненно, и в творческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

В соответствии со всем сказанным, наша первая часть представляет собою не что иное, как краткое современное изложение основных идей паламитского богословия, главным образом, на материале центрального сочинения св. Григория, «Триад в защиту священнобезмолвствующих»; только в отдельных темах, которых мало касалось исихастское обновление XIV века, мы обращались непосредственно к аскетическим памятникам. По сравнению с тем, что было высказано в недавних изложениях «паламитского синтеза» у Вл. Лосского, Кривошеина, Мейендорфа, читатель здесь едва ли найдет нечто новое. Мы лишь повсюду стремились как можно более выпукло представить важнейшие черты богословского здания, как можно отчетливей проследить главнейшие идеи и интуиции, на которых строится исихастская антропология. Следуя этому же стремлению, мы хотим уже здесь, во введении, явно указать эти ключевые идеи. Это:

идея благодати как Божественной энергии;
идея обожения, или соединения с благодатью, как высшего призвания человека;
идея непосредственного общения с Богом или, точнее,
идея синергии, свободного человеческого соработничества благодати, как единственного пути обожения.

Возможно, следует добавить сюда и идею постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку, а остается всегда подвижным, не закрепляемым и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устройством и напряжением всего существа человека.

Когда мы говорим о православной антропологии, никакой акцент на этих краеугольных идеях не может оказаться чрезмерным. В них — сумма, главное достояние всего православного понимания человека»³.

«Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, ее специфическую особенность, является *православный энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», — вот богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же, за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает

свою особенную окраску*. В частности, и философским позициям. Человек делается причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия) не своею «сущностью» — иначе говоря, не какими-то непременными определяющими чертами, или частями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе, и не разумом самим по себе!) — но исключительно своими «энергиями», т.е. некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками — и притом, не любыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному — в чем и заключается истинное назначение философии, — философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергийном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергийные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, — и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий. Этим необходимым установкам философии, строящейся в элементе православного энергетизма, мы и пытались следовать»⁴.

«Онтологическая позиция, которую мы намечаем здесь, фиксируется двумя фундаментальными принципами: принципом синергии, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также принципом Личности, указывающим онтологический горизонт, с которым соотносится и в котором находит свое исполнение здешнее бытие. Но если принцип синергии в определенной мере раскрывается, эксплицируется в ходе рассуждения, то о принципе Личности этого сказать нельзя. Термин «Личность» возникает в начале нашего рассуждения как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или (что то же) с которым стремится соединиться здешнее бытие, человек. И на протяжении всего текста это понятие Личности лишь в самой минимальной мере наполняется содержанием, приобретает лишь самое минимальное число свойств, по существу, так и оставаясь только обозначением, иероглифом. За этим стоят, разумеется, более веские причины, нежели общая краткость нашего рассуждения. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, преодолеваемого лишь очень особым «экстатическим» образом, мы не можем знать о Личности отчетливым, систематическим, дискурсивным знанием. Личность не может стать предметом философско-феноменологического наблюдения, и мы принципиально не можем развить аналитики Личности, подобной синергийной аналитике здешнего бытия. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера), отвлеченного концептуального конструирования, которого нам всячески хотелось

* Подчеркнем еще раз: этот способ, этот подход к человеку, впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался хранимым и развиваемым лишь в ее лоне. Отцы Церкви были искушенными аскетами, и однако, по очень многим причинам, вся богатейшая, живая стихия православного энергетизма лишь очень исподволь и не сразу начинала находить свое выражение в их писаниях. Положение радикально изменилось лишь с появлением паламитского богословия энергий. Именно этим определяется та особая, выделенная роль, которую играют в нашей работе аскетика и паламизм. Но мы, вместе с тем, далеки от мысли как-то вырывать и обособлять эти элементы из единого здания православной духовности. Связь их с другими краеугольными элементами этого здания несомненна и неразрывна. Так, в частности, важнейшее связующее звено между патристикой классического периода и богословием Паламы немедленно обнаруживается в творениях преп. Максима Исповедника.

бы избегать. Либо, еще возможно, в стихии апофатики, не доставляющей никакой позитивной экспликации понятия. Но все же возникает вопрос: если понятие Личности не развивается и не разрабатывается у нас, а остается лишь «иероглифом», тогда по какому праву мы выбрали для него термин, уже обладающий определенным значением, и богословским и философским? Даже и утверждая непостижимость, неэксплицируемость Личности, мы все же обязаны каким-либо образом оправдать этот наш выбор, дабы он не остался лишь странным (и конечно, небезопасным) терминологическим злоупотреблением. Сейчас мы попытаемся пояснить, что же за интуиции лежали в его основе; попытаемся проследить некие связи между обычными значениями термина и нашей «Личностью».

Философская история понятия личности скорее злосчастна. Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в первостепенной философской важности и значимости, тем не менее, поныне не существует развитой философии личности, и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Вообще, очень нелегко отыскать в теме личности какие-либо бесспорные, классические положения и выводы. Как известно, личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством и будучи столь близка именно к тому центральному, сердцевинному в христианстве, что для эллинов – безумие, она, по существу, так и не нашла себе места в корпусе базовых категорий европейской мысли. Что, в самом деле, такое — личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий», не *existentia* — но и не *essentia*; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание», не феномен и не ноумен, не общее и не особенное, не бытие, но уж, конечно, и не ничто. Разумеется, она не есть и какая-либо простая комбинация этих начал. Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, — и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа. Однако современная философия не проявляет заметного интереса к созданию подобной системы категорий. Напротив, в последнее время изучение личности все в большей степени направлялось по руслу психологии и социологии, где личность редуцируется к одному из своих уровней и разлагается в сумму тех или иных составляющих моментов. Налицо период антиперсоналистских и антиантропологических тенденций, когда тема личности, равно как и вся линия философской антропологии, оказывается третируемой и отодвинутой*. Так что в итоге, наше понимание личности сейчас придется сопоставлять не столько с какой-либо систематической философской трактовкой последней, сколько лишь с неким «комплексом представлений».

Все же, главные элементы этого комплекса выделяются с достаточной ясностью. На первом месте здесь, несомненно, находится представление о том, что личность есть нечто суверенное, самостоятельное, что не может определяться или управляться чем-то внешним себе и что заключает в себе некий собственный смысл и ценность. Иными словами, личность онтологически содержательна и онтологически суверенна. При этом — другой необходимый момент — ее смысл и ценность в ней полностью и до конца выражены, явлены, открыты, «суть налицо». Личность, «лицо», есть совершенная, предельная открытость и явность, чуждая всякой скрытости или недовершенности. Наконец, личности еще предполагается свойственной наделенность энергией или энергиями, «самодвижность», способность к активности, к многообразным проявлениям. В

* Писано в 1978 г.; ныне положение начинает понемногу меняться. (Прим.1991 г.).

этом своем аспекте личность обычно противопоставляется «вещи». Предполагается также обычно, как нечто само собой разумеющееся, что все эти представления относятся к «человеческой личности», к индивидуальному человеку в здешнем бытии. Однако, весьма характерным образом, они не включают в себя никаких особенностей, специфически связанных с принадлежностью к здешнему бытию, с фундаментальными предикатами конечности, смертности, внутренней ограниченности. Напротив, если вдуматься, они даже входят в противоречие с этими фундаментальными предикатами! В самом деле, уже такой основной признак личности (лица) как совершенная нескрытость, выраженность, явленность всего ее смыслового содержания, очевидным образом предполагает отсутствие в ней всяких внутренних препятствий к самоосуществлению, отсутствие внутренних границ и пределов — иными словами, отсутствие предиката внутренней конечности. Бытие, связанное внутренними препонами — а именно таково здешнее, «тварное падшее» бытие — не может быть полнотою открытости и выраженности, не может быть личным! Итак, уже беглый философский анализ представлений, связываемых с идеей личности, обнаруживает, что реальность, отвечающая этим представлениям, в сущности, не может быть вмещаема горизонтом здешнего бытия. Поэтому следует сделать вывод, что весь комплекс указанных представлений описывает не столько то, чем актуально является или же обладает человек, сколько то, что он стремится обрести, чем он стремится стать. (Наличие такого момента в семантике личности также отмечалось неоднократно.) Усиливая и обобщая этот вывод, мы и приходим к тому, что было бы философски правильнее и плодотворней окончательно разграничить между собой понятия личности, с одной стороны, и человека в его здешней, наличной данности — с другой; и придав этому разграничению полновесный онтологический смысл, называть личностью горизонт реальности, отличный от здешнего бытия и являющийся предметом «фундаментального стремления» человека. Сам же человек определяется тогда как нечто, несущее в себе лишь «образ и подобие» личного бытия, некий несовершенный залог, задаток его, — что мы предлагаем называть «предличностью»⁵.

«Наряду с понятием личности как центральной онтологической категорией и принципом внутренней формы совершенного бытия, в любом опыте философии личности должна необходимо иметься определенная трактовка человеческой индивидуальности. Тип и характер философского учения во многом определяются тем, в каком соотношении между собой находятся эти два понятия. Прежде всего, здесь возникает альтернатива: личность и индивидуальность можно отождествлять между собой, либо полагать их отличными друг от друга. В первом случае человек в его наличном образе есть первичная и окончательная реальность, имеющая неизменную, статическую природу. Все происходящее с человеком замкнуто горизонтом здешнего бытия. Хотя личное начало, в лице человека, и ставится здесь в центр философской картины реальности, однако само представление об этом начале лишено онтологической глубины. Такова позиция большинства разновидностей персонализма. Христианская же метафизика личности — или *теоцентрический персонализм* — может избирать только противоположный путь. В этом случае индивидуальность и личность разделены онтологическим отстоянием, и притом личность выступает как задание, как искомое для индивидуальности. Последняя представляет собою не совершенное осуществление личного начала, но только некий залог, начаток его — «предличность», по введенной выше терминологии. Природа ее является здесь как нечто еще незавершенное, открытое, ждущее своего исполнения и получающее его в особом онтологическом процессе становления или претворения

индивидуальности в личность, «лицетворения». И здесь снова возникает альтернатива: наличие связи, общения, контакта данной индивидуальности с другими может быть безразличным для этого процесса, для достижения его цели — или, наоборот, существенным для него. Трансформация индивидуальности в личность может оставаться либо «частным делом» каждой данной индивидуальности, либо соборным «общим делом», неисполнимым в отъединенности от других, требующим определенной связи с ними. Различие этих двух априорных возможностей глубоко отражается на метафизической картине реальности. Однако с позиций обсуждаемой нами практической антропологии Православия, такая предпосылка является целиком ложной. Этой антропологии соответствует как раз противоположный полюс указанной выше альтернативы»⁶.

«Всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуальностью и в индивидуальности — и однако всегда имеет всеобщую, соборную природу, включается в единое соборное деяние, в «общее дело». Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одною краткою формулой: *преодоление смерти*. Ибо, хоть нам не дано ясно, «ответчиво» знать о том высшем горизонте бытия, в который имеет претвориться человек, но мы знаем твердо, что самое стремление человека к этому высшему горизонту есть не что иное как стремление к преодолению смерти, к избавлению от обреченности Ничто, к освобождению здешнего бытия из-под власти дурной конечности. В этом — последний и самый глубинный смысл духовной работы человека: смысл эсхатологический. Указания на этот смысл нечасты в культуре — и даже в религии. Они и не должны быть частыми, дабы не снижалось в обыденность их до предела необыденное свидетельство, и дабы не являлся федоровский соблазн: будто потребна какая-то особая деятельность, отличная от всех «обычных» форм духовного и исторического делания и специально направленная к осуществлению эсхатологического смысла (соблазн, удачно названный однажды «проектом мнимого дела»). Подобная деятельность невозможна уже по одному тому, что в сфере практики мы просто не знаем, что же осуществлять. *Во что* преодолены в Личности конечность и смерть? отвечает ли бытие обоженное полному отсутствию этих начал? а может быть, там некий неведомый синтез, сплав их с полярными началами бесконечности и бессмертия — что называют жизнью-чрез-смерть? «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему». В этих словах Иоанна Богослова давно уж, и со всем основанием принято видеть норму христианского эсхатологизма.

Однако не менее, чем соблазн «мнимого дела», реальна и противоположная опасность: опасность забвения и утраты эсхатологического чувства, эсхатологического напряжения. А без этого чувства и напряжения всякое духовное и культурное делание человека, в конечном счете, только бесцельно и бесплодно, только длящееся под разными формами рабство Ничто. «Разве культурный прогресс ставит себе такие задачи, как уничтожение смерти?» — недоуменно спрашивает Политик в «Трех разговорах» Соловьева. На это отвечает таинственный *porte-parole* автора, Господин Z: «Не ставит... да оттого-то и его самого очень высоко ставить нельзя». И оттого-то — добавим мы — исчезающею нотой в культуре должно звучать эсхатологическое напоминание и свидетельство: ига смерти не должно быть. Единственное и истинное дело человечества — преодоление смерти. «Бог уготовал, чтобы сделаться тебе выше ее» (Исаак Сириянин).

Такие слова, повторим, не должны говориться часто. Но каждый из нас должен хотя бы однажды услышать и произнести их для себя — чтобы уже не забывать никогда»⁷.

ЭНЕРГИЯ КАК ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ

Реализация намеченного проекта энергийной онтологии потребовала, прежде всего, нового углубленного анализа понятия энергии. Трактровка этого понятия в классической европейской метафизике, восходящая к Аристотелю и Плотину, была подвергнута пересмотру; представлены были аргументы, показывающие, что в исихазме, как и вообще в духовных практиках (практиках мета-антропологического трансцендирования) свойства энергии не согласуются с классической трактовкой и требуют иной, более общей концепции энергии, допускающей снятие связи энергии с сущностью: *деэссенциализованную* форму энергии. Эти идеи и выводы представлены в текстах «Род или недород?» и «Трилогия Границы», вошедших в книгу «О старом и новом».

«Вглядываясь в понятийный строй классического аристотелева дискурса, мы обнаруживаем, что в этом дискурсе «событие» — точнее, «то, что отвечает событию», ибо самой категории события здесь не вводится — представляется трехэлементной структурой, упорядоченной триадой начал:

Δύναμις – Ἐνέργεια – Ἐντελέχεια

Каждое из трех начал имеет целый спектр значений; укажем важнейшие для нас:

Δύναμις – возможность, потенциальность, потенция;

Ἐνέργεια – энергия, деятельность, действие, акт, актуализация, осуществление;

Ἐντελέχεια – энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.

Расположение начал несколько не произвольно: вся триада есть онтически упорядоченное целое, которое описывает, как *Возможность* посредством *Энергии* претворяется или оформляется в *Энтелехию*. Это целое представляет собою, очевидно, произвольный элемент происходящего в реальности, произвольное «происшедшее» или (как мы и сказали) «событие», данное в его онтическом строении. Тем самым, триада обладает порождающей, производящей способностью: она несет в себе цельное ядро или «атом» философского описания реальности, и может служить как базисная структура, которая из себя развертывает это описание.

Однако эта триада — весьма вариативная, «протеическая» онтическая конструкция: она наделена чрезвычайной гибкостью, способна иметь многие истолкования и породить философские построения многообразного характера. Ее внутренняя логика, система ее смысловых взаимосвязей как структурированного онто-логического предмета не является определенной неким единственным и однозначным образом, ибо входящие в нее начала, равно как их отношения, допускают весьма различные трактовки. Но в силу порождающей функции триады в философском дискурсе, каждое ее определенное онтологическое прочтение имплицитно подразумевает особый философский подход, особый способ и русло философствования.

Главным же источником различных прочтений оказывается центральное звено триады, энергия. Как известно, термин первоначально был произведен Аристотелем от выражения ἐν ἔργῳ εἶναι: быть в деле, в действии,

«задействоваться». Согласно этой этимологии, в исходном, наиболее общем представлении «энергия» должна мыслиться ближе всего к «действию», как некий доступный ресурс действия, действенность и т. п. Стагирит же с самого начала связал и предельно сблизил энергию с осуществлением, приняв, что энергия — «существование вещи... в смысле осуществления» (Мет. 1048 а 31) — разумеется, осуществления некоторой сущности. Тем самым, он изначально и прочно придал своему понятию эссенциалистскую трактовку, в которой, по удачной формуле Хайдеггера, энергия раскрывается как «себя-в-творении-и-конце-имение»: «конец», а также и «творение» вместо «действия», здесь явно выражают и закрепляют связь с телосом, энтелехией, сущностью. Однако сам по себе, введенный термин не обязывает к такой трактовке, он может пониматься и попросту как «себя-в-действии-имение». Итак, неперенная связь энергии с сущностными началами, энтелехийность энергии — дополнительное предположение Аристотеля; но оно не только не произвольно, но прямо и тесно связано с характером онтологии, с парменидовской и общегреческой онтологией единого бытия. Можно было бы показать, что энтелехийность энергии, по сути, является одной из полноценных дефиниций такой онтологии.

Выход за пределы этих онтологических представлений означает и выход к иным представлениям об энергии. Один из многих уроков, какие несет в себе история концепта «энергия», заключается в том, что введенное Стагиритом понятие оказалось несравненно шире и тех видов, в каких он его вводил, и того понимания, какое он развил для него. Понятие обнаружило редкостную, почти уникальную способность играть ведущую роль в самых различных онто-логиках и логиках «природы». С разделением и отдалением «метафизики» и «физики», пришедшим в Новое Время, едва ли не полностью разделились и трактовки энергии, присущие этим сферам, причем философская история энергии сложилась заметно более бледной и скудной. В современной научной мысли происходит, по существу, утверждение и закрепление энергии в качестве ключевого концепта, вполне совершившееся уже в дисциплинах физического цикла и все более распространяющееся в науках о человеке. Исподволь, совсем по-иному и более имплицитно, переоткрытие-переосмысление энергии, ведущее к возрастанию ее места и веса, происходит и в современной философии. Наша тема — один из моментов в этом процессе; а избранный нами путь, обращение к аристотелевой триаде, отвечает классическому философскому способу вхождения в проблему через возврат к истоку. Способ оказывается эффективным: в триаде можно найти более богатую логику, которая способна вести не только к уже известным позициям, но и к новому неэссенциалистскому дискурсу.

Почему энергия как «себя-в-действии-имение» должна быть в жестком подчинении предзаданной цели, телосу, энтелехии? Это — лишь одна из логик, заложенных в триаде. Почему не должны эти понятия мыслиться так, что умный телос соотнобразует с энергией, с «ресурсом действия», так что их связь обоюдна, телос не только определяет энергию, но и определяется ею? И даже гораздо радикальней: почему действие и энергия не могут вообще ничему не служить и не подчиняться? не могут быть свободными и первоисточниками началами, которые из себя полагают все остальные принципы, полагают развертывание философского рассуждения? Понятно, что это всецело исключено в онтологии единого бытия; но в онтологии бытийного расщепления, где сущность окрашивается апофатичностью, а ткань явлений проникается бесконечностью (в смеси с конечностью, конечно) — не окажется ли именно этот радикальный предел деэссенциализации передающим специфику подобного бытия? — Вот три основных возможности; и можно охватить их все воедино в наглядном образе. Если условно представить оптическую дистанцию, отстояние

между Возможностью и Энтелехией как некий наглядный интервал, в котором находится Энергия как посредствующее звено, — то в строгом аристотелевом эссенциализме, где сущность доминирует над всем, энергию можно представлять пребывающей в центре интервала. В случае обоюдной связи, взаимозависимости и равносильности энергии и сущности, телоса, наглядным образом служит положение энергии, смещенное к энтелехии, почти слившееся с ней. И наконец, радикальной «отвязке» энергии от сущности отвечает смещение противоположное, когда энергия — предельно вблизи возможности.

Охарактеризуем бегло эти три типа понимания энергии. Случай первый — классический эссенциализм. Доминирующим началом в триаде — а затем и во всем развертываемом дискурсе — служит энтелехия, а равно с нею и сущность, поскольку оба начала связаны прямою и обоюдною связью (по Аристотелю, «сущность как форма есть энтелехия» (О душе. 412 а 21), а энтелехия, в свою очередь, есть «сущность, находящаяся в состоянии осуществленности» (Мет. 1039 а 17)). Как производящий и смыслополагающий принцип системы понятий, сущность-энтелехия составляет вершину этой системы; все прочие категории дискурса, включая потенцию и энергию, дистанцированы от нее и подчинены ей. Примеры подобного чистого дискурса сущности можно видеть в системах Спинозы, Лейбница, Гегеля; в соответствии с ним может трактоваться и метафизика Аристотеля (хотя аргументированно выдвигалась и отличная трактовка этой метафизики, о которой скажем ниже). Здесь онтическая триада представляет событие как замкнутую и завершенную, самодовлеющую цельность. Самым характерным свойством такого дискурса является тотальная охваченность реальности *сетью закономерности*: все вещи, явления, события не только реализуют определенные сущности-энтелехии, но также подчинены целой системе эссенциальных принципов — началам цели, причины, формы и т. п., действие которых носит характер законов.

С развитием подобного понимания, как его углубление и усовершенствование, формируется дискурс, в котором энергия предельно приближена к энтелехии. В истории мысли, и древней, и современной, ему принадлежит крупная роль. Здесь энтелехия и сущность по-прежнему определяют собой реальность и философскую речь, однако при этом они имеют энергию ближайшим и равносильным, в существенном, даже равнозначным себе принципом. Главным, фундаментальным предикатом сущности и энтелехии утверждается их энергийность: необходимость энергии для них, их наполненность, обеспеченность энергией. В отличие от чистого эссенциализма, абстрактно постулирующего власть эссенциальных принципов, здесь учитывают, что реализация этой власти необходимо является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергийна*. Но принимается и обратное: примат сущности требует, чтобы всякое действие и энергия служили реализации известных законов и эссенциальных начал, т. е. *всякая энергия сущностна*. Два эти тезиса в совокупности могут рассматриваться как дефиниция определенного философского дискурса, который естественно называть *эссенциально-энергийным дискурсом*. Чистый и яркий пример его — неоплатонизм. Как сам Плотин, так и ученики его усиленно и многообразно выдвигают и разрабатывают оба полюса этой дефиниции, как энергийность сущности (ср. Энн. II, 5, 3, 4: «все первые принципы суть энергийно-данные»; также Энн. II, 5, 3, 5 е. а.), так и сущностность энергии (по Плотину, энергия есть «полнота смысловых сил»; ср. также Энн. II, 5, 2, 4 е. а.). Два других примера данного дискурса мы найдем в творчестве позднего Хайдеггера: это, во-первых, его собственное учение (где в центре стоит событие, Ereignis, трактуемое как характерно эссенциально-энергийный концепт, «освоение» сущности или реализация взаимоотноженности человека и бытия),

а во-вторых, его реконструкция метафизики Аристотеля (по Хайдеггеру, и эта метафизика, и в целом древнегреческая философия стоят на понимании сущности как энергии).

Наконец, перейдем к последней и противоположной трактовке — такой, в которой энергия отдаляется от энтелехии и сближается с потенцией. Энтелехия при этом оказывается в структуре события отделенною от его основного ядра, оказывается как бы дополнительным и произвольным привнесением. Тем самым, ее присутствие может теперь рассматриваться как «приумножение сущностей», излишнее и устранимое бритвой Оккама. Иными словами, энтелехия устраняется из события или, возможно, «удаляется на бесконечность», сохраняет свое присутствие лишь как чисто апофатическое начало (что, в свете вышесказанного, только доводит до предела некоторые изначальные тенденции европейского философского процесса). Напротив, энергия теперь концентрирует в себе все существенное содержание события; она освобождается от подчиненности сущности-энтелехии и отнимает у нее роль доминирующего начала в структуре события — а затем, соответственно, и роль производящего принципа философского дискурса. Заодно с сущностью, она утрачивает связь и со всеми примыкающими к ней принципами: *де-эссенциализируется*. Если прежде энергия была «энергией исполнения», энергией достижения определенной сущности, цели, формы... — то теперь она делается «энергией почина», начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность; приближаясь к *δυναμις*, она становится чисто динамическим принципом. Поскольку же она обрела доминирующую роль, то событие, а следом за ним и общая картина реальности, воспринимают основные свойства и предикаты энергии, как прежде они воспринимали таковые сущности и энтелехии. Им перестанут быть свойственны самодовлеющая замкнутость и завершенность — и станут присущи динамичность и открытость вовне; они будут описывать чисто энергийную динамику свободной актуализации, не заключенную в сеть предсуществующих целей, причин и форм и допускающую множественность сценариев и вариантов. Став *дискурсом энергии*, философский дискурс в любой теме будет разворачиваться, в первую очередь, в горизонте энергии и как прослеживание того, что совершается с энергией. Историческая судьба такого дискурса своеобразна. В философии он практически отсутствовал до сих пор (если не считать подходов, в той или иной мере коррелятивных — дискурсов воли, любви, желания и т. п.). Однако его главные принципы, примат энергии и деэссенциализованная трактовка последней, выдвигались и полагались в основу в двух областях чрезвычайно разного рода: в некоторых древних школах мистико-аскетической практики (включая православный исихазм) и в современной квантовой физике и космологии.»⁸.

ИСИХАСТСКИЙ ОРГАНОН

Возникающий философский дискурс — *дискурс энергии*, трактуемой новым и обобщенным образом, — может быть адекватно понят и развернут лишь в контексте антропологии, и притом — при отведении центральной роли в этом контексте определенному роду опыта человека: *опыту целостного устремления к Инобытию*. Соответственно, следующий крупный этап формирования синергийной антропологии составляет систематическое исследование данного рода опыта. Исследование проводится на конкретном материале православного исихазма; затем в рассмотрение включается весь репертурий главных мировых традиций духовной практики; и в заключение вырабатываются общие выводы о природе и структуре духовной практики как феномена антропологии. Ключевой

особенностью феномена оказывается его методологический аспект: аутентичный опыт (мета-)антропологического трансцендирования с необходимостью имеет в своем составе полный *органон*, т.е. практико-теоретический канон организации, проверки и истолкования опыта. Сам же процесс практики имеет восходящую ступенчатую структуру, основные элементы которой несут универсальный антропологический смысл.

«Для современного сознания понятие мистического опыта так расплывчато и настолько засорено, что заведомо не является «понятием» в настоящем смысле. В представлениях о нем царят две крайности: на одном полюсе, он превозносится как высший род опыта, сугубо исключительный, непередаваемый и невыразимый, на другом – отбрасывается как иллюзия или патология; причем оба взгляда крайне редко подкрепляются сколько-нибудь серьезным и конкретным анализом. Не присоединяясь ни к одному из этих полюсов, мы предлагаем некоторый путь концептуализации данной области, намечая вехи философского понятия мистического опыта, рассматривая его структуру, аспекты и коррелятивные явления. Существенно, что в этой концептуализации мистический опыт представляется не частным или тем паче аномальным явлением, а необходимой и универсальной разновидностью человеческого опыта...»⁹.

«Мистический опыт в нашей трактовке – род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером. Это – опыт «событий трансцендирования», которые образуют особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте или измерении – как «бытие-действие». Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко - определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека - широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, изводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке.

В своей генеративной способности мистический опыт уникален. Хотя бытие-действие включает в себя еще два горизонта, отвечающие «виртуальным событиям» и «событиям наличествования»^{*}, и опыт таких событий, также будучи деятельностным «опытом бытия», равно может служить порождающим ядром некоторой антропологии, однако в этом случае могут возникать лишь антропологии редуцированные, не обеспечивающие полноты самоосуществления человека. В строении бытия-действия есть упорядоченность, вызываемая тем, что всякое событие связано с актуализацией (выступлением, изведением) некоторой

^{*} Энергийная онтология, на которую опирается наша концепция мистического опыта, описана нами в работе: С. С. Хоружий. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии. 1997. № 6.

возможности. Данная связь может быть троякой: выступление может достичь наличествования, пребывающего присутствия, здесь-бытия; оно может не достичь их, оказаться недостаточным для них: выступлением не в наличествование, а только в «недоналичествование»; и оно может также превзойти их, быть выступлением в «сверх-наличествование», преодолением и превосхождением здесь-бытия. Последнее и есть событие трансцендирования. Оно являет собой предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия - и, соответственно, лишь из опыта трансцендирования может развертываться полнота самоосуществления человека»¹⁰.

«...Мистико-аскетическая традиция Православия, исихазм... – классический пример высокоорганизованного, проработанного мистического опыта. Находимая здесь соединенность данного опыта с аскезой, духовной практикой отнюдь не является случайной или частной чертой. В нашей трактовке, как опыт событий трансцендирования, мистический опыт существенно холистичен. Он относится к человеку в целом и в полноте своего выражения не может остаться чисто интеллектуальным, спекулятивным опытом, охватывая все уровни человеческой организации; вместе с тем, имея строго определенное бытийное содержание, он сам должен обладать известной организацией, выстроенностью – и за счет этих особенностей он естественно, органично сопрягается с целенаправленными холистическими практиками. Как и обратно, холистическая практика аскезы в своем сущностном ядре и своей имманентной телеологии всегда есть *практика трансформации*, в развитых целостных реализациях, как правило, мыслящейся онтологической трансформацией. – В итоге, не утверждая покуда жесткой, не знающей исключений связи, мы все же находим, что для обоих видов опыта, мистического и аскетического, зрелой развитой формой, доставляющей полноту их выраженности, является их соединенность – мистико-аскетическая традиция, или же школа духовной практики. В рамках такой традиции, оба вида не делаются, однако, вполне идентичны: хотя грань довольно условна (зависит от точных определений, каковые отсутствуют), можно все же сказать, что мистический опыт завершает аскетический, сообщая ему статус бытийного опыта, тогда как аскетический опыт - область которого в данном случае более обширна – служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающим средства его достижения и его поверки...»¹¹.

«Мы ставим широкую задачу – или скорее круг, комплекс задач: выявить и представить генеративные потенции исихастского опыта предметно-практически, в конкретном разворачиваемом из них содержании. Это означает, что мы должны эксплицировать, дешифровать антропологию, имплицитную исихастской практикой – после чего интерпретировать реконструированную антропологию в качестве своего рода мета-науки или же базового дискурса, которым генерируются основные дисциплинарные дискурсы, связанные с антропологической сферой»¹².

«Традиция включает не только опыт в его первичной форме («сырой», или «эмпирический» опыт), непосредственные данные аскетической практики. Исихазм – развитая традиция, где опыт определенным образом выверен и выстроен, организован и структурирован; он подчинен определенным критериям, и вербальной передаче его служит особый жанр, или же «аскетический дискурс», представленный в обширном корпусе текстов от IV в. до наших дней. Этот дискурс не ограничивается простой дескрипцией данных, но осуществляет и истолкование опыта, для чего в нем тоже созданы определенные принципы и правила.

Таким образом содержание Традиции составляет не просто «опыт», но опыт

проработанный; в нее входит и некоторый комплекс принципов, указаний и процедур, касающихся организации и истолкования опыта»¹³.

Мы же попытаемся представить как «внутренний», так и «участный» органон.

«Есть несколько общих отличий, в которых находит выражение различие позиций Внутреннего и Участного органона. Прежде всего, мы предполагаем, что оба они относятся к одному и тому же предмету – к Традиции, к исихастскому опыту; но это тождество предмета требует важной оговорки. Опыт не может быть в полном смысле одним и тем же для внутренней и для внешней, внеаходимой позиции. Как мы указывали, предмет Внутреннего органона – *живой опыт духовной практики*: именно он организуется, квалифицируется и истолковывается самой традицией внутри себя как самодостаточного Универсума Общения. Участному же органону дана, ближайшим образом, именно Традиция как исторический и культурный феномен, скорей чем опыт как таковой. Опыт, тем не менее, остается предметом органона, однако теперь он выступает как *содержание Традиции*, как опыт, письменно зафиксированный в корпусе текстов. (Прямые соприкосновения с живым опытом и непосредственной жизнью Традиции, конечно, не исключены, они происходят, и выше мы обращались однажды к их свидетельству; но для задач исследующего сознания их роль заведомо не является преобладающей.)

Далее, речь Участного органона, говоря о явлениях религиозного и мистического опыта, может лишь фиксировать их как феномены, однако не может включать в себя весь конфессионально-обусловленный (догматический, богословский, вероучительный) контекст, в какой вставляет и в каком толкует их Внутренний органон. Сознание традиции описывает мистический опыт в рамках конфессионального и теологического дискурса, включающего обширный круг понятий, положений и представлений, относящихся к горизонту Божественного бытия как такового (*ad intra, an sich*). В отличие от этого, внеаходимое сознание, строящее Участный органон, может говорить о Божественном бытии лишь в его отношении к здешней реальности, усматривая и описывая проявления, отпечатки этого отношения в исихастском опыте – но при этом не квалифицируя их как таковые, не утверждая их связи с иным онтологическим горизонтом»¹⁴.

«Следует отметить еще один герменевтический принцип, связанный с диалогической природой исихастской герменевтики и также заметно умеряющий степень невыразимости и несообщаемости исихастского опыта. Вот этот принцип: *условием, предпосылкой способности верного понимания опыта служит обладание некоторым сходным (близким, родственным) опытом*. Обычно это условие называют необходимым (ср. у Софрония: «Некоторая аналогия опыта должна наличествовать, иначе навсегда мы останемся вне истинного познания духовных реальностей»^{*}, но по контексту можно чаще всего увидеть, что его полагают и достаточным. Будучи в очевидном родстве с античным эпистемологическим принципом «подобное постигается подобным», этот «принцип общности опыта» всегда присутствовал в Традиции, и различные выражения его можно найти во все периоды и у многих авторов. Так, авва Софроний говорит, что нужно «быть поставленным в ту же духовную перспективу»: например, св. Силуан «говорил и писал о данных ему состояниях простыми словами, понятными, однако, только тем, кто и сам жил в той атмосфере, в какой и Силуан»^{**}.

В этом принципе – ничего странного или неожиданного, и тот же Софроний указывает на его естественность: «Если области науки или искусства, чтобы

* Архим. Софроний. О молитве. СПб. 1994. С. 81.

** Архим. Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 130.

достойно оценить гений артиста или ученого, нужно быть не слишком далеко от него, то то же самое и в сфере Духа»***.

Но при всем том, нельзя его относить в разряд универсальных и безусловно верных положений; скорей, это – допущение, постулат, принятие которого указывает на определенный тип и характер исихастской герменевтики. Чтобы увидеть это, достаточно вспомнить, что данный принцип отнюдь не свойствен естественному органону, где понимания достигают не «общностью опыта», а сугубо аналитическими методами. Нетрудно увидеть и то, к какому же типу герменевтики тяготеет принцип общности опыта. Исходная почва известной общности, разделенного опыта есть именно то, что требуется для *общения*; и то истолкование, что требует такой почвы и опирается на нее, – тоже оказывается, тем самым, сродни общению, строится в диалогической парадигме. Поэтому наиболее адекватно указанный принцип раскрывают понятия диалогизма. *Толкующее сознание* должно соучаствовать – не столько в самом толкуемом опыте, сколько в его «духовной перспективе», его ориентациях и бытийных установках - т. е. оно *должно обладать структурой участного сознания* (что в терминах дискурса энергии означает обладать «насколько-то сходным» строением энергийного образа). И мы естественно обнаруживаем, что принцип общности опыта есть, собственно, то же что принцип участности, участного мышления – выступающий в исихастском органоне многообразно, в том числе, в роли герменевтического принципа.

Данный принцип очерчивает не такие уж скудные положительные возможности для герменевтики мистического опыта. Участность отнюдь не требует иметь в точности тот же, полностью идентичный опыт: «стоять в той же духовной перспективе» можно и пребывая на более низких ступенях Духовного Процесса; вообще говоря, и полноценное прохождение этого процесса, всецелое погружение в сферу подвига не является абсолютной необходимостью. Однако точная мера, «количество» требуемой общности не определены ни- каким единым и общим образом, они конкретны и изменяются - в зависимости от толкуемого опыта. Опыт этот структурирован по ступеням Процесса – и так же структурируется необходимая для его понимания общность: она тем значительней, чем выше, трудно доступнее стоит опыт. Так отражается этот методологический принцип у Паламы: «О чем-то здесь знают только испытавшие, но другое явно и глядящим извне» *¹⁵ ...

ПАРАДИГМА ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ

«Универсальная природа Духовной практики, очевидная из нашего описания, заставляет ожидать, что, помимо православного исихазма, эта общеантропологическая парадигма должна иметь и другие исторические реализации. Разумеется, наш выбор термина не был случайным: “духовными практиками” издавна принято называть психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего, на Востоке. Самый известный пример их — йога, имеющая целый спектр разновидностей (как то классическая йога, тантрическая йога и др.); другие примеры доставляют дзэн, даосизм, суфизм... Как нетрудно увидеть, эти методики можно, действительно, считать реализациями парадигмы Духовной практики в нашем смысле; но при этом некоторые черты парадигмы требуют обобщения. Безусловно необходимой общей чертой следует считать тип явления в целом: любая реализация должна представлять собой холистическую практику Антропологической Границы, т.е.

*** Там же.

* Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. I 3, 33. С. 95.

процесс, ориентированный к Границе и затрагивающий все уровни организации человеческого существа. Далее, путь восхождения к Границе всегда структурирован, пролегая от исходного этапа вхождения в процесс — резкого рубежа, “духовных врат”, — до некоторого телоса, “высшего духовного состояния”, не принадлежащего уже горизонту наличного бытия человека. Наконец, столь же не переменным элементом надо считать создание в центральной части процесса специфической динамики восхождения, включающей одновременные фокусирование внимания и концентрацию энергии (“структура токамака”), причем ведущую роль в концентрации должна играть спонтанная энергия, исток которой вне горизонта опыта человека.

С другой стороны, во многих существенных аспектах духовные практики могут иметь глубокие различия меж собой. Важнейшее из всех разделений — альтернатива, касающаяся природы “высшего духовного состояния”: тот иной (по отношению к наличному бытию) онтологический горизонт, которому оно принадлежит, может иметь природу бытия личного или же безличного, имперсонального. Любая христианская практика должна, очевидно, отвечать первому из полюсов этой альтернативы, и в опыте исихазма телос его практики, обожение, раскрывается, в полном соответствии с тринитарным богословием, как вхождение в план личного (ипостасного) бытия-общения. Другой же полюс реализуют восточные практики, где телос представляется как растворение и утрата идентичности, достигнутость имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия (нирвана, Великая Пустота и т.п.). Это радикальное различие телоса необходимо сказывается на многих сторонах пути восхождения. Укажем всего один, но важный пример. Путь исихастского “умного делания” разворачивается в диалогической парадигме как *возведение себя* (к Личности, Ипостаси); в соответствии с этим, требуется устранять из сознания все образы, лишь отвлекающие от диалога, однако культивировать, “возгревать” чувства, нравственно-эмоциональные реакции: они в диалоге органичны. Напротив, в восточных практиках путь разворачивается в элементе отрешенного созерцания как *разравнивание себя* (к Нирване, Пустоте); в соответствии с этим, требуется устранять все эмоции, однако культивировать образную медитацию, которая содействует отрешенности, но с приближением к телосу должна прекращаться, так же как вообще все виды активности»¹⁶.

«С умеренным упрощением и огрублением, можно считать, что все рассмотренные покуда явления соответствовали некоей обобщенной «парадигме духовной практики», которая может быть определена следующими главными чертами:

А. Общий тип явления в целом — «духовный процесс на антропологической границе», носящий холистический характер (т. е. задействующий все уровни организации человека, физические, психические и интеллектуальные), осуществляемый сознательно и активно и ставящий онтологически значимую цель (т. е. затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека).

В. Духовный процесс (правильней, антропологический процесс) имеет восходящую природу, обладая членением на выраженные ступени, ведущие от начально-предварительных состояний — точнее же, не статичных «состояний», но активностей, энергичных конфигураций — к некоторому «высшему духовному состоянию», несущему в себе смысл, телос всего процесса и отражающему специфику данной традиции, ее уникальность.

Г. В духовном процессе выделяется начальная часть, содержание которой в той или иной форме носит характер *приуготовляющего очищения*. Последнее

также холистично, включая элементы телесного воздержания, душевного отрешения и духовной решимости.

Д. Ядром своим духовный процесс имеет некоторую «практику», систему медитации и (или) молитвы как своего рода «онтологический аутотренинг», основанный на той или иной методике одновременной, параллельной *концентрации внимания и фокусирования энергии*, носящий кумулятивный (накопительно-поступательный), углубляющийся и интенсифицирующий характер и содействующий продвижению к «высшему духовному состоянию»^{*}.

Е. Сама по себе «практика» неспособна обеспечить полноту достижения «высшего духовного состояния», и эта полнота обретается лишь действием некоторых факторов, не доставляемых и не управляемых человеком. При отсутствии этого условия, духовная практика теряет онтологическое содержание (см. условие А) и принимает редуцированную форму *психотехники*¹⁷.

КОНЦЕПТ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ГРАНИЦЫ: ОТ АНАЛИЗА ДУХОВНЫХ ПРАКТИК – К ПОЛНООХВАТНОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ

Дальнейшее философское продумывание феномена духовной практики выводит к необходимости нового важного понятия антропологии: понятия *Антропологической Границы*. Введение этого понятия – шаг научного обобщения, дающий возможность перейти от описания некоторого класса предельных антропологических стратегий к описанию *достаточного набора* таких стратегий: достаточного в том отношении, что он доставляет полную, в определенном смысле, характеризацию феномена человека.

«Классическая европейская антропология, идущая от Аристотеля, есть эссенциалистская метафизика, рассматривающая человека как сущность и систему разнообразных сущностей и стремящаяся выделить из них некие основополагающие начала или же базовые элементы человеческой природы – своего рода неизменное порождающее ядро, которое определяет собой сложное многообразие человеческого существа во всех его проявлениях. Такой подход к человеку естественно соотносится с интуицией центра, он предполагает наличие некоего сущностного ядра, центра человеческого существа и ориентирован на его отыскание и изучение. Как мы видели, опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает это наличие неизменного сущностного центра – и проблема человека не может более ставиться как проблема отыскания и изучения такого центра. Однако интуиция «центра человека» сразу же подсказывает и альтернативу себе. Если человека нельзя более характеризовать «центром» – его остается характеризовать «периферией», а точнее – *границей*. Такая характеристика уже не может отсутствовать и, кроме того, она заведомо является

^{*} К этому пункту можно сделать два замечания. Во-первых, термин «тренинг» не вполне адекватен, ибо по своей семантике обозначает скорей подготовительную, служебно-техническую деятельность: тренинг не самоцелен, но совершается ради применения его результатов в некой иной деятельности, которая есть истинная самореализация человека. Разумеется, этой служебности нет и не может быть в «онтологическом аутотренинге», и в свете сказанного, само сочетание «онтологический тренинг» есть, строго говоря, *contradictio in adjecto*. Тем не менее, мы прибегли к этому термину как хорошо передающему необходимые в «практике» моменты *навыка* и *метода*. — Во-вторых, можно провести структурную параллель с процессом в «токамаке», осуществлением управляемой термоядерной реакции в камере с магнитными стенками. В обоих случаях налицо те же две компоненты процесса: искомое — «трансцендирование», достигаемое путем кумулятивного фокусирования энергии; необходимое условие искомого — создание и энергичное (а не вещественно-субстанциальное) хранение-ограждение особого процессуального пространства: «магнитные стенки» в токамаке, стража внимания — в «практике». Параллель, конечно, чисто формальна и не должна выводиться за пределы общих элементов структуры.

не менее определяющей, нежели «центр». По классической философской логике, общий способ определения предмета состоит в указании его Иного, того, что отлично от него и тем самым, конституирует его предел, границу; определить предмет равносильно тому, чтобы описать его границу. Соответственно, антропология может развиваться как описание «антропологической границы» – границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования.

Подобная переориентация антропологии, от сущностного центра, который оказался фикцией, – к Границе Человека, – есть не просто возможность, допускаемая общей логикой; она настойчиво диктуется современным опытом».

«Признавая несостоятельность старой эссенциалистской антропологии, строящей описание человека в терминах сущностей, принципов, составляющих субстанциальных элементов, мы не должны мыслить Границу Человека как сущностную концепцию или конструкцию. Начинать следует с начала, *ab ovo*, на чистом месте, вводя на каждом этапе лишь минимум заведомо необходимых понятий.

По обычным представлениям, Граница есть нечто, сопоставляемое предмету и отделяющее его от всего окружающего, внешнего, «иного» этому предмету. Тем самым, в своей семантической структуре, Граница есть некое «Третье», по отношению к Предмету и его Иному, которое служит для этой диады промежуточным, посредствующим, разделяющим. Говоря об Антропологической Границе, следует обобщить эти представления. Прежде всего, нежелательно с самого начала характеризовать Человека, философские очертания и философский статус которого нам еще долго предстоит выяснять, старым метафизическим понятием предмета; речь о Человеке, развиваемая как речь о Предмете, рискует оказаться неоправданным сужением антропологического дискурса. Кроме того, предметный дискурс тяготеет к статичности и потому плохо пригоден для передачи современной антропологической реальности, главные особенности которой – резкая динамика, радикальные изменения. Современный антропологический опыт фиксирует многообразные проявления человека и ставит на первый план, как наиболее важный и характерный, определенный род этих проявлений, которые называются обычно «предельными проявлениями», «феноменами Границы», «феноменами трансгрессии» и т.п. Основания и критерии, по которым выделяются эти проявления, точно не формулируются, они, как правило, довольно размыты, полуинтуитивны – и тем не менее, в них есть своя последовательность и обязательность: как нетрудно увидеть, «предельность», «принадлежность Границе» проявлений человека всегда понимается как выход за рамки горизонта «обычного», «нормального» эмпирического человеческого существования – к таким проявлениям, в которых исчезают или меняются те или иные определяющие признаки, предикаты этого существования.

Эти опытные ориентиры ценны для нас. Они говорят, что в диаде «Человек и его Иное» человек может выступать не как «предмет», но как «горизонт существования», характеризуемый определенным набором основных признаков, предикатов (как, скажем, обладание сознанием, конечность, смертность...); Иное же, в свою очередь, определяется по отношению к этому набору. Граница Человека – «Третье», «промежуточное и разделяющее» для этой диады – тогда будет пониматься в терминах проявлений человека, складываясь из тех самых «предельных проявлений», о которых говорит современный опыт, и из подобных им, т.е. из таких проявлений Человека, в которых исчезают или меняются

определяющие признаки и предикаты человеческого существования, и которые поэтому могут уже рассматриваться как проявления не только Человека как такового, но и его Иного. Так возникает предварительное рабочее понятие Границы Человека: *Граница Человека (Антропологическая Граница) есть полная совокупность его предельных проявлений.*

Ясно, что в таком понимании Антропологическая Граница трактуется не эссенциально (и тем более, не субстанциально-вещественно), не отвлеченно-метафизически; ее составляют определенные человеческие проявления. Соответственно, именно «человеческие проявления» оказываются исходным понятием для развития антропологии Границы. Чтобы избежать всех редукиций, произвольных постулатов, ограничений старой антропологии, это должно быть максимально общее и широкое понятие. Мы нисколько не предопределяем, какой облик Человека должен возникнуть из наших рассмотрений, но мы заведомо знаем, что человек сложен, многомерен, полифоничен, и его проявления – необычайно разнообразная, богатая и подвижная стихия. Мы знаем, в частности, что для антропологической реальности характерны тонкие эффекты типа «взмаха крыла бабочки» в синергетике, когда самые незначительные, неуловимые проявления могут приводить к важнейшим последствиям, в том числе, и к феноменам Границы. И это значит, что к «человеческим проявлениям» следует относить не только законченные, выполненные акты и действия человека, но также и всевозможные *зачаточные явления* – побуждения, помыслы, внутренние движения, которые представляют собой всего лишь зарождения, начатки, «ростки» актов, возможно, так и не вызревающие до актов в полном смысле. Если старое метафизическое понимание человека в терминах субстанций и сущностей попросту неверно, то понимание его в терминах актов недостаточно, грубо. Нельзя понять человека, рассматривая одни его акты; необходимо уметь видеть и анализировать «пред-акты», ту тонкую, сокровенную стихию, в которой акты зарождаются».

«Принятие языка энергий для описания Человека, в том числе, и для его предельных проявлений, образующих Антропологическую Границу, влечет многие следствия. Прежде всего, если феномены Границы, как мы говорили, могут рассматриваться как проявления не только Человека, но также и Иного, то энергийный язык должен переноситься и на эти проявления Иного; и отношение Человека и Иного должно описываться в энергийном дискурсе*».

«Горизонт человеческого существования – разнородная, многомерная, многоаспектная реальность. Поэтому Иное Человека также многообразно; по отношению к различным определяющим предикатам и признакам горизонта человеческого существования конституируются различные роды Иного. Так, по самому определению, Бессознательное есть Иное сознания; и если обладание сознанием мы (как это твердо принято) включаем в круг определяющих предикатов Человека, то Бессознательное есть и Иное Человека – определенный род Иного, не исчерпывающий собою его многообразия. Отсюда явствует, что Антропологическая Граница, как Третье, разделяющее-соединяющее по отношению к диаде Человек – Иное, есть сложное образование: каждый род Иного Человеку конституирует и определенный род Границы или точнее – чтобы сохранять понятие Границы в топологическом дискурсе – определенный участок, ареал Границы. Граница же в целом обладает, таким образом, некоторым строением, некоторой топикой; и первая большая задача антропологии Границы заключается в полном описании, реконструкции этой топики.

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

Как следует из сказанного, один из ареалов Границы Человека порождается Бессознательным: это – те проявления Человека, в которых обнаруживается воздействие Бессознательного и энергии человека взаимодействуют с энергией Бессознательного; иными словами, данный ареал составляют антропологические процессы или паттерны, которые индуцированы присутствием Бессознательного, его энергиями. Но сразу же очевидно и наличие, по меньшей мере, еще одного ареала, который более важен для философского понимания Человека, ибо прямо связан с его онтологическим статусом. В онтологическом подходе к феномену человека, Человек рассматривается как определенный род или горизонт бытия. Классический современный пример – философия Хайдеггера, где Человек представляется как «бытие-присутствие», *Dasein*; классический древний пример – христианская мысль, для которой Человек как «микрокосм» есть «тварь», бытие, сотворенное из Ничто. Ясно, что в таком случае Иное Человека – иной образ или горизонт бытия, Инобытие (*Sein* – у Хайдеггера, Бог как Пресвятая Троица – в христианстве). Граница же Человека, определяемая как энергийное Третье, промежуточное для этой диады, есть совокупность таких проявлений Человека, в которых совершается его претворение в Инобытие – онтологическое трансцендирование, означающее актуальное изменение, преодоление, трансформацию именно *онтологических* характеристик Человека, то есть, прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности. Так, в Православии назначение Человека определяется как обожение, энергийное соединение с Богом, достигаемое на вершине пути духовного восхождения; и мы можем сказать, что с позиций антропологии Границы, Православие утверждает в качестве Антропологической Границы онтологическое трансцендирование, тематизируя его в формах аскетической практики и богословия обожения). Данный ареал Границы принципиально отличен от ареала, определяемого Бессознательным («топики Бессознательного»). За Бессознательным не утверждается статуса Инобытия, и граница Человека, конституируемая им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование. Обычно этот горизонт называют горизонтом наличного бытия или же сферой сущего; и, следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия как, соответственно, онтических и онтологических категорий, мы будем называть топику Бессознательного *онтической* Антропологической Границей. Граница же, конституируемая Инобытием, есть, очевидно, *онтологическая* Антропологическая Граница. Как мы ниже увидим, каноническая диада онтологическое – онтическое должна быть дополнена: существует – и притом, очень важен для современного опыта – такой вид реальности, который нельзя отождествить ни с бытием, ни с сущим; это – виртуальная реальность, представляющая собой недоволенное, не полностью актуализовавшееся сущее. Существует и обширный класс человеческих проявлений, в которых осуществляются выходы в виртуальную реальность; по отношению к горизонту человеческого существования, они представляют собой предельные проявления – и поэтому виртуальная реальность также порождает определенный ареал Границы, или же *топику виртуальности*. Мы также убедимся, на основании энергийной интерпретации Границы, что Граница Человека исчерпывается этими тремя ареалами (включая при этом также их сочетания, или «гибридные топики»).

Структура всего из трех ареалов не кажется на первый взгляд особо разнообразной и сложной. Но это – лишь на самый поверхностный взгляд. В действительности, возникающая модель описывает Человека как предельно полифоническое существо, способное меняться в поразительном диапазоне, быть

совершенно разным во всех мыслимых отношениях. Надо учитывать, что прежние антропологические концепции, когда они занимались Границей Человека, практически всегда предполагали в ней лишь какую-либо одну топику. Различия же между топиками радикальны. Именно отношения с Границей конституируют (само)идентичность человека, и поэтому каждая топка порождает свой тип, свою модель идентичности¹⁸. Анализ этих типов идентичности, их способов конституции – наиболее систематичный путь поиска альтернативы давно критикуемой декартовой концепции субъекта, путь к ответу на остро стоящий в современной мысли вопрос: *Кто приходит после субъекта?*¹⁹. Подобно идентичности, многие базовые предикаты существования человека также глубоко различны в разных топиках. В каждой из них свой тип темпоральности: как следует ожидать, топике духовных практик должна соответствовать стрела времени, топике бессознательного – время циклическое, а виртуальной топике – «недо-время», недоформировавшаяся темпоральность, не имеющая некоторых конститутивных элементов непрерывной длительности. В каждой топике также и своя икономия смерти: в топике духовных практик, как мы ниже увидим, разворачивается «первоимпульс неприятия смерти»; для топки бессознательного, напротив, характерно влечение к смерти (согласно Фрейдю), а в топике виртуальности, как мы разбирали в цикле «Шесть интенций», возникает икономия эвтанасии, имплицитного согласия на приятную смерть со скрытым от сознания приближением. Уже из этих примеров возникает изумленный вопрос: как единое существо способно объять все эти модусы существования? какое единство оно может при этом сохранять? Требуется долгое рассмотрение, чтобы отчетливо увидеть, что же за облик Человека рисуется в намечаемой *энергийной предельной антропологии*²⁰.

С введением круга понятий Антропологической Границы, ее основных и гибридных топик, синергийная антропология обретает концептуальную завершенность, включая в свою орбиту весь комплекс отношений человека с его Границей и складываясь в полноохватную концепцию человека.

Библиография

Ахутин А.В. По поводу Третьей интенции. Продолжение диалога // Журнал наблюдений. М. 2001. 1. 73-92.

Василук Ф.Е. На подступах к синергийной психотерапии // Моск. психотерап. ж-л. 1997. 2. 5—24.

Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богосл. труды. 1972. 8. (И др. изд.).

Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes. N. Y. 1974. Рус. пер.: Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие: исторические направления и вероучение. М. 2001.

Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия / Ред. Хоружий С. С. М. 1995.

Хоружий С. С. Исихазм, Богочеловечество, ноогенез — и немного о нашем обществе // Русский космизм и ноосфера. М. 1989. 1. 152—162.

Хоружий С. С. Диптих безмолвия (Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении). М. 1991. 136.

Хоружий С. С. Исихазм и история // Человек. 1991. 4; 5. 74—83; 71—78.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994. 447.

Хоружий С. С. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный Человек. Теология и философия образа / Ред. Шукуров Ш. М. М. 1997. 41—71.

Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М. 1998. 352.

Хоружий С. С. Философия и аскеза. Lewiston, etc. 1999. 490. (Российские исследования в гуманитарных науках. Russian Studies in the Humanities. 9).

Хоружий С. С. О старом и новом. СПб. 2000. 475.

Хоружий С. С. К антропологической модели III-го тысячелетия // Вестник РГНФ. 2000. 3. 18—36.

Хоружий С. С. Практика себя // Искусство кино. 2000. 12. 148—157.

Хоружий С. С. Глобальная динамика Универсума и духовная практика человека // Связь времен. Историко-философский альманах. М. 2001. 41—58.

Хоружий С. С. Шесть интенций на бытийную альтернативу // Журнал наблюдений. М. 2001. 1. 58—107.

Хоружий С. С. Ницше и Соловьев в кризисе современного человека // Вопросы философии. 2002.2.52-68.

Хоружий С. С. Православное покаяние как антропологический феномен // Сборник радова петог, шестог, седмог философско-богословског симпозиона у дане светих Кирила и Методија (1999, 2000, 2001) / Приред. еп. Јоаникије (Мићовић), С. Лаушевић, јеромонах Јован (Ђулибрк), ђакон Борис Брајовић. Никшић; Цетиње 2002. 86—94.

Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела: Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. 1. 38—62.

¹ Этот текст, представляющий собой краткую хрестоматию по синергийной антропологии, был подготовлен С.С. Хоружим специально для настоящего издания. Авторские сноски, относящиеся к цитируемым фрагментам, отмечены звездочками.— *Прим. сост.*

² С.С. Хоружий После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994.. С. 277-278.

³ Там же. С. 281-283.

⁴ Там же. С. 284-285.

⁵ Там же. С. 287-289.

⁶ Там же. С. 290-291.

⁷ Там же. С. 292-293.

⁸ С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000. С. 318-324.

⁹ С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М. 1998. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 6-7.

¹¹ Там же. С. 8-9.

¹² Там же. С. 11-12.

¹³ Там же. С. 191.

¹⁴ Там же. С. 265-266.

¹⁵ Там же. С. 259-261.

¹⁶ С.С. Хоружий. К антропологической модели Третьего тысячелетия // Вестник РГНФ. 2000. 3. С. 18-36.

¹⁷ С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000. С. 382-384.

¹⁸ Модели идентичности, отвечающие разным топикам границы, обсуждаются нами в цикле «Шесть интенций на бытийную альтернативу» (Журнал наблюдений, № 1, 2001. С.57-108).

¹⁹ См. сборник: Who comes after the Subject? Ed. by E.Cadava, P.O'Connor, J.-L.Nancy. N.-Y.,1991.

²⁰ С.С. Хоружий. Человек и три дальних его удела Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. 1.