

С.С. Хоружий

ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В ИСИХАСТСКОМ ОПЫТЕ¹

Принципы и понятия общей герменевтики телесности

Роль тела в исихастском искусстве молитвы всегда была одной из самых обсуждаемых тем в работах по исихазму. Исихастский «психофизический метод» – яркая особенность исихастской практики, издавна привлекавшая внимание и порождавшая всевозможные гипотезы о ее происхождении и сопоставления ее с другими духовными практиками. Сегодня эта тема имеет вполне современное и основательное освещение в работе митроп. Каллиста (Уэра) «Молиться телом: исихастский метод и вне-христианские параллели»². В данном тексте мы тоже обращаемся к проблеме телесности в исихазме, но избираем несколько другие ее аспекты: мы хотели бы наметить общие принципы герменевтики телесности в исихастском опыте.

Современная культура – телесно ориентированная культура; дискурс тела и телесности, телесные практики господствуют в ней сегодня. Как результат столь возросшего внимания к телесной сфере, сам центральный концепт, тело, приобрел небывало расширившееся семантическое поле, с трудом обозримое множество очень разных значений. Поэтому, желая дать истолкование телесности в исихастском опыте, мы должны прежде всего указать, какое из этих значений или какой их ряд мы будем использовать. Если в 60-е гг. известная идея о том, что «у короля два тела», была воспринята как научная новация, то ныне считается очевидным, что у всякого смертного множество самых разных тел – сакральные, коллективные, «тело-для-другого», «тело наслаждения» и проч.; здесь же можно вспомнить и о разнообразных телах, что с древности сопоставлялись человеку в религиозно-мистических культах и учениях – как то, тело литургическое, духовное, «тело воскресения»... «Какое тело? их у нас много», – говорит Ролан Барт. Но все эти обобщенные тела разделяют одно общее свойство: говоря на современном языке, они виртуальны, т.е. не обладают всей полнотой измерений актуальной телесности. В частности, им не приписывается обычных полномерных связей со сферой сознания человека, психологической сферой. Меж тем, для нашей темы психологические аспекты крайне существенны – и по этой причине, мы ограничимся в данном тексте исключительно актуальной телесностью, и не будем рассматривать никаких обобщенных тел.

Определяя далее принципы нашего подхода, мы должны выбрать язык нашей герменевтики – знаковую систему, на базе которой будет толковаться, прочитываться

¹ Расширенный вариант доклада на Международной конференции «Христианская аскетика и мистика: западная и восточная традиция в сравнительном освещении» (Москва, 3-5 сентября 2012 г.)

² Символ (Москва – Париж), 2007. № 52. С.13-50. (Англ. оригинал опубл. в 1992 г.)

исихастская телесность. Здесь также множество вариантов выбора, но все они разделяются на две обширные группы:

а) телесные знаки (означающие) имеют субстанциальную, или же именную, в грамматике дискурса, природу;

б) телесные знаки (означающие) имеют энергийно-деятельностную, или же глагольную, в грамматике дискурса, природу.

В первом случае, тело трактуется как «имя», объект, и мы оказываемся в рамках герменевтики и антропологии старого образца, когда значащими, смыслоносными элементами телесности предполагались члены и органы человеческого тела. В современной мысли эта субстанциальная модель герменевтики телесности рассматривается уже как устаревшая и неадекватная. Решающим этапом в отказе от нее явился, вероятно, ее капитальный деконструирующий анализ в «Идеях-II» Гуссерля, созданных в 1912-28 и опубликованных в 1952 г.; один из выводов Гуссерля был, в частности, сформулирован Мерло-Понти так: «Тело принадлежит миру вещей только благодаря нечеткости своих границ, оно соприкасается с ним своей периферической сферой»³. Научный выбор был сделан определенно в пользу другой модели. В ней означающими могут служить движения, жесты, поведенческие и физиогномические паттерны, перцептивные и любые другие акты, а также начатки актов, едва уловимые побудительные движения и т.д. В качестве общего термина, мы будем называть все эти энергийно-деятельностные, «глагольные» телесные знаки *телесными проявлениями* человека.

Итак, герменевтика исихастской телесности может строиться как герменевтика телесных проявлений. Однако требуется еще зафиксировать и сферу означаемого: какие значения и смыслы несут телесные проявления? Здесь прочно доминирует один выбор: предполагается, как правило, что телесные проявления суть внешние выражения «внутренней жизни» человека, понимаемой как жизнь его сознания – так что означаемыми выступают содержания сознания, т.е. психические события, паттерны, закономерности. Естественно, что этот герменевтический постулат, отождествляющий сферу означаемого со сферой психического, принимается, в первую очередь, в психологии, в рамках которой обычно и развивается герменевтика телесности. Выбирая, далее, конкретные виды психических содержаний, различные направления и школы в психологии развивают собственные, весьма различные подходы к этой герменевтике. В итоге, данный постулат открывает довольно широкое концептуальное поле; но допущение, сводящее сферу означаемого лишь к психическим содержаниям, все же сужает общность всего этого русла.

Чтобы избежать такого сужения, мы примем более широкую *интегралистскую* позицию: будем полагать, что сферу означаемого для телесных знаков составляет вся область «внутренней жизни» цельного человека, которая охватывает, наряду с психическими содержаниями, внутренние события, паттерны, особенности структуры

³ М.Мерло-Понти. Знаки. М., 2001. С. 192.

и деятельности интеллектуальной сферы, а также и самой телесности, в ее внутренних механизмах. Заметим, что роль телесного элемента в сфере означаемого достаточно велика; к примеру, в медицинской диагностике, представляющей собой специфический род герменевтики телесности, означаемым для телесных проявлений служит, главным образом, телесное же. В духовных же практиках и, в частности, в исихазме, основной, опорный вид означаемых составляют именно интегральные содержания, включающие в себя и телесную, и психическую, и интеллектуальную компоненты и служащие конститутивными элементами духовно-антропологического процесса практики.

Далее, выделим основные особенности общей герменевтики телесности. Главным источником таких особенностей служит некоторый фундаментальный предикат телесности и тела, что составляет специфическое отличие телесности и сказывается на всех явлениях с ее участием. Это отличие телесной стихии с древности видели в ее инертности, косности, «коснодвижности», «неудобопременчивости», в неподатливости и непослушности тела по отношению к внешним воздействиям и, прежде всего, воздействиям воли и разума самого хозяина тела, человека. Надо, однако, уточнить, что имеет в виду эта традиционная характеристика телесности. Отнюдь не только у тела, а и у всякого предмета, наряду с изменчивыми сторонами и свойствами, акциденциями, находят стороны и свойства устойчивые, неподатливые к переменам и воздействиям, субстанциальные. Телу же, что тоже признавалось всегда, присуща и немалая пластичность, гибкость, способность к совершенствованию, расширению своих возможностей. Поэтому главное значение обсуждаемого предиката – не метафизическое, а антропологическое: этот предикат характеризует, прежде всего, отношения уровней антропологической реальности и выражает неподвластность тела разуму и сознанию: непослушность и неподатливость тела не к изменениям вообще, а именно к тем, каких хотел бы или требовал от него разум. Рефлексия подобного предиката выводит к интуиции *неразумности тела*, конфликта телесного и разумного начал – т.е. внутреннего конфликта самой человеческой природы. Как мы увидим, исихастское отношение к телу углубляет эту интуицию, *онтологически корректируя* ее и одновременно давая ей отчетливое, заостренное выражение.

Таким образом, действительная специфика телесности – не метафизическая «косность как таковая», но косность антропологическая и относительная: наличие на телесном уровне неких жестких элементов, структур, что сопротивляются не столько изменениям вообще, сколько направленным воздействиям других уровней антропологической реальности. Поэтому точнее, налицо здесь не косность, а просто собственная, автономная динамика телесного уровня. Нам следует идентифицировать и описать эти жесткие структуры; и такая постановка задачи отчасти выводит из руслу философии, приближая к областям биологии и теории систем. Структуры жесткости, образующие в любой биосистеме некий ее жесткий каркас, – обширный класс структурных элементов таких систем. Они существуют на всех масштабах биологической реальности и связаны с детерминистским характером динамики большинства ведущих биопроцессов, а в конечном итоге, с наличием генетических программ.

Однако, наряду с принципами жесткости, детерминизма, необходимости, в биосистемах действуют и прямо противоположные принципы случайности, хаотичности, непредсказуемости. К появлению их ведут два главных фактора: во-первых, неизбежность какой-то доли дефектов, нарушений, сбоев детерминистских биомеханизмов; во-вторых, зависимость от окружающей среды с ее всевозможными (в том числе, катастрофическими) воздействиями, колебаниями условий, ресурсных фондов и т.д. Современная наука в особенности подчеркивает их роль, находя ее столь же значительной, как и роль детерминистских факторов и характеризуя биологическую реальность – живую природу, «Жизнь», – как фактуру, равно формируемую началами Необходимости и Случайности.

Для нашей темы следует, однако, учесть, что роль факторов случайности и среды наиболее существенна на крайних полюсах Жизни: в сверхмалом, на генетическом уровне, и в сверхбольшом, в процессах генезиса, эволюции и гибели видов. Проблематика же телесности человека относится к средним уровням, срединному царству Жизни, и можно считать поэтому, что для герменевтики телесности случайные факторы, входящие в фактуру Жизни, не принадлежат к разряду решающих. Соответственно, в качестве универсальной черты герменевтики телесности можно рассматривать лишь наличие структур жесткости, и мы возвращаемся к задаче их описания. При этом, в согласии с выбранным нами языком, описывать их следует в терминах антропологических проявлений.

Итак, первая универсальная черта герменевтики телесности такова: тело человека, его телесность, обнаруживают предзаданность, жесткость, которые выражаются в существовании определенных видов антропологических проявлений – проявлений устойчивых, инвариантных, имеющих свои законы и свойства и существенно не меняющихся от окружающих условий и внешних воздействий. Подобные проявления продуцируются всеми уровнями антропологической реальности и, в соответствии с их порождающим уровнем, можно выделить следующие основные виды их: *генетические – физиологические (и нейрофизиологические) – жизнеобеспечительные (связанные с системами дыхания, питания, выделения) – репродуктивные (сексуальные) – этнологические (поведенческие паттерны) – возрастные (включая биологическую смерть)*. Общим истоком, фундаментальным порождающим фактором всех этих видов и самой конституции телесности, является генетическая программа организма, его **Код**. По отношению к горизонту чисто телесного существования и опыта, Код – за пределами этого горизонта; он выступает Внеположным Истоком и конститутивным действующим началом телесности как таковой.

Наличие Кода – важнейшее специфическое отличие, выделяющее сферу телесных проявлений в общем ансамбле антропологических проявлений. В целом, во всем этом ансамбле роль интегрирующего начала и управляющей инстанции берет на себя сознание. Однако такую роль ему удастся исполнять лишь до известной степени; и если в сфере психических проявлений интегрирующие и управляющие возможности сознания ограничивает бессознательное, то в сфере соматики, в ансамбле телесных

проявлений, соотношение факторов обратное: здесь именно Код – интегрирующая и управляющая инстанция, тогда как сознание лишь в некой мере (правда, активно растущей сегодня) составляет конкуренцию власти Кода. За счет Кода, телесность человека, его биология обладает хотя и не безграничной, но весьма значительной автономией от сознания. В частности, Код имплицитно специфическую фактуру соматики, наделяя последнюю внутренней природой системы саморепродуцирующихся автоматов («клеточных автоматов»), и он же – что для нашей темы более важно – имплицитно определяет определенную структуру ансамбля телесных проявлений.

Используя понятия синергийной антропологии, мы говорим, что конституция человека определяется его *предельными проявлениями*, совокупность которых образует *Антропологическую Границу*, состоящую из трех основных областей, топик – онтологической, онтической и виртуальной. Нетрудно видеть, что телесный опыт человека также включает в себя предельные проявления – так что, наряду с Антропологической Границей, можно говорить и о *Соматической Границе* Человека. Она определяется теми же общими предикатами концепта границы, с помощью понятий «инога» и размыкания; и понятно, что, прилагаясь к чисто телесному существу, особи, эти понятия определяют уже не Антропологическую Границу, а совсем другой класс проявлений. Для биологической особи ее Код, генетическая программа, предусматривает два различных рода размыкания: в иную особь (репродукция, а в онтологическом дискурсе – (био)трансцендирование), либо вовне, за пределы биосферы (уничтожение особи, биологическая смерть). Соответственно, Соматическая Граница Человека составляется из двух топик – топик репродукции и топик (био)смерти, которую можно также называть топикой (био)конечности человека. Именно в них выражается суть телесности как агента Кода в человеческом существовании.

Эти выводы весьма значимы для построения герменевтики телесности. Рассматривая телесность и ее роль в различных антропологических и философских контекстах, мы, в первую очередь, должны проследить роль Соматической Границы, т.е. топик репродукции и топик смерти. Каждая из этих топик порождает обширную икономию, многомерную сферу имплицитных ею, примыкающих к ней антропологических проявлений, уже отнюдь не только телесных. Все выделенные выше виды проявлений, выражающих жесткость фактур телесности, так или иначе восходят к ним.

Фундаментальный предикат жесткости, устанавливающий пределы пластичности, трансформируемости телесной конституции человека, – главное отличие герменевтики телесности от герменевтики других антропоуровней. Разумеется, он играет решающую роль в сфере собственно телесных практик; но он также сказывается, косвенно или прямо, и в подавляющем большинстве других практик человека – в частности, как мы увидим, и в исихазме. Помимо того, на его основе возникает ряд частных видов герменевтики телесности, ибо своя герменевтика связывается с каждым из вышеназванных видов неотменимых телесных проявлений: появляются герменевтика

питания, сексуальности, жестов и поведения человека и т.д. Их реконструкция входила в задачу теории «практик себя» М.Фуко, к сожалению, не завершенной им; в качестве главных, у Фуко выделялись «диететика, экономика, эротика».

Другой фундаментальный предикат телесности – пространственность. Понятно, что наиболее простое описание пространственные свойства получают в субстанциальной парадигме, как свойства тела-объекта; однако их можно вполне адекватно описать и в энергийной парадигме. Здесь пространственные аспекты возникают тем же путем, как в классическом фрейдизме, который наделял влечения четырема характеристиками: источник, объект, цель, сила. В герменевтике телесных проявлений также возможно говорить об энергийном источнике каждого подобного проявления, и такой источник – в пространстве. Соответственно, каждой совокупности, конфигурации телесных проявлений отвечает некоторая пространственная топика, располагающаяся в физических, пространственных очертаниях тела. Элементами этой топика служат, например, энергийные источники перцептивных актов, локализация которых определяется нейрофизиологией перцептивных модальностей. Весьма пристальное исследование данной топика проводилось в восточных духовных и целительских практиках, и на базе их опыта можно предполагать, что пространственная топика телесных проявлений имеет сетевую структуру: это – топика узлов-энергоцентров в физических контурах тела, между которыми существуют некоторые связи, «каналы». Типичными образцами таких структур являются топика акупунктуры. Наряду с этой внутренней пространственностью, телесное существование человека характеризуется и пространственностью внешней, в которой реализуются его отношения с ближними. Способ существования телесности сопрягает эти два рода пространственности, которые обладают разными свойствами, разной топологией. Отсюда явствует, что проблематика телесности (и герменевтики телесности) естественно выводит к топологическому языку описания; и, действительно, этот язык широко используется в ее современных разработках – к примеру, у Лакана, Делеза. Мы, однако, не будем входить в эту тему, ибо затрагивать предикат пространственности нам не потребуется.

Из прочих особенностей герменевтики телесности, не связанных с двумя фундаментальными предикатами, отметим всего одну: теснейшую, интимную связь этой герменевтики с психической сферой. Занимая центральное, срединное положение в конституции человека, эта сфера не просто связана, но сращена как с телесной, так и с разумной сферами, так что, к примеру, антропологические проявления, генерируемые на нейрофизиологическом уровне, равно являются телесными и психическими. Характер психосоматической связи близок к иерархическому подчинению, и психический уровень наделен механизмами, управляющими соматикой. Такое отношение уровней имеет очевидный герменевтический смысл: когда телесные проявления управляемы сознанием, содержания сознания служат означаемым для них как для означающих. Разумеется, управляющие соматикой механизмы эксплуатируются едва ли не во всех антропологических практиках, и в исихазме мы встретим многие и разнообразные примеры подобной эксплуатации.

Исихастская Лествица в телесном аспекте

Сначала – несколько слов об общих позициях исихазма по отношению к телесности человека. Исихастская практика – «онтологическая практика себя», практика всецелого преобразования человеческого существа, направляющаяся, при совершающей силе благодати, к мета-антропологической цели (телосу) обожения, актуального энергийного соединения человека с Богом. Но, как только что мы отметили, телесная конституция человека включает структуры жесткости, которые заложены в генетической программе, иными словами, в самом определении человека как живого существа, и не поддаются никаким, ни внешним, ни внутренним, воздействиям. Основные телесные проявления, отвечающие им, мы свели в понятие Соматической Границы, состоящей из топики (половой) репродукции и топики (био)конечности. Обе эти топики заведомо не соответствуют человеческому существу в обожении. Возникает вопрос: содержат ли установки исихазма какие-либо исключения, оговорки для телесности человека, учитывающие эти структуры? – Ответ безусловно отрицателен. Никаких исключений нет, задание обожения относится, действительно, к всецелому человеческому существу, со всеми уровнями его организации. И это значит, что *исихастская политика тела – самая необычная, предельно максималистская политика: она всерьез направляется к снятию Соматической Границы человека, к уничтожению ее обеих топик!*

Отсюда, если рассматривать исихастскую практику как своего рода антропологический проект (что допустимо, пускай лишь в определенном узком контексте), то можно сказать, что в рамках этого проекта обожения, как самая радикальная и самая проблематичная его часть, строится проект новой, преображенной телесности человека. Так говорит капитальный труд Питера Брауна: «Редко найдешь в античности, чтобы тело глубже бы вовлекалось в преобразование души, и никогда на него не возлагалось столь тяжкого бремени. Для Отцов-пустынников тело не было незначущей частью личности, которую можно “вынести за скобки”. Оно не могло рассчитывать на ту отчужденную терпимость, какую готовы были ему уделить Плотин и многие языческие мудрецы – как некому случайному и преходящему придатку к самости человека (the self). Оно было для аскета действительно присутствующим, и он должен был говорить о нем как об “этом вот теле, которое Бог дал мне как поле для возделывания, где надлежит мне трудиться и обрести богатство”»⁴.

Главные основания исихастского проекта новой телесности заложены, разумеется, уже в Новом Завете, в учениях Павла о воскресении во плоти и о теле духовном. Продвигаясь от них к воплощению проекта, исихазм вырабатывает ряд принципов и установок об отношении к телу. Прежде всего, исихазм в полной мере применяет к телу один из универсальных принципов патристического и аскетического отношения к тварной реальности, выражаемый оппозицией пользование –

⁴ P. Brown. The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity. Columbia University Press, 1988. P.235-236. Цитата в цитате – из поучений аввы Орсия.

злоупотребление, *chresis – parachresis*. Этот принцип (на нем, в частности, основана концепция преложения страстей у Максима Исповедника) утверждает, что в человеке и тварном мире ничто не является дурным или же благим само по себе, но все может быть использовано как во благо, так и во зло. Затем, не меньшую важность имеет утверждение неразрывного единства и связи тела с душой, причем на всех уровнях, и в практиках обыденного существования, и в бытийном назначении, в икономии отношений Бога и человека. Вновь процитируем П.Брауна: «Почти триста лет прошло от первого удаления Антония в пустыню (ок. 270 г.) до смерти аввы Дорофея из Газы (ок. 560 г.) ... За это долгое время мысль аскетов испытала многие изменения... Но одна черта оставалась удивительно постоянной: чувство единого устремления (*shared momentum*) тела и души»⁵. Надо добавить, что эта черта оставалась постоянной и во всей дальнейшей истории исихазма, и при этом получала все более глубокое и насыщенное содержание.

В самом деле, мы видим, как общее положение о связи неуклонно обогащается и конкретизируется. Исихастская антропология замечает, что между энергиями телесных и душевно-духовных уровней человека существуют, как говорит Палама, «сцепления и расцепления», особая подвижная икономия. Человек способен воздействовать на нее, разрывая одни сцепления и устраивая другие, – и такое воздействие, или же *методика сцеплений-расцеплений*, применяется на всех этапах исихастской практики, служа одним из ее основных операционных приемов. Палама в «Триадах» детально разбирается с такими сцеплениями, формулируя общие принципы, которыми выделяются сцепления, вредные и полезные в деле аскезы. Главный принцип различения – это направленность сцепления, исходит ли оно от тела к уму или же от ума к телу. «Наслаждение, идущее от тела к уму, делает весь ум телесным, несколько не освящаясь от слияния с высшим, а наоборот, передавая уму свою низменность ... [Напротив,] духовная сладость, переходящая от ума на тело, ... несколько не ухудшается от общения с телом и тело преобразует, делая его духовным, так что оно ... уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней»⁶. – Здесь, как видим, к тезису о связи уровней присоединяется убеждение в примате, первенстве душевно-духовного уровня. Отсюда явствует тесная взаимосвязь всех отмеченных особенностей: в силу неразрывной цельности человека, назначение тела не может не быть тем же, что назначение души, и в исполнении их общего назначения первенство и ведущая роль принадлежат душе или (что в данном контексте то же) духу, который стяжает благодать и ее совершающею силой преобразует тело. Убеждение в неразрывном единстве человеческого существа и примате духа в этом единстве – бесспорно, одна из главнейших нитей, питающих проект новой телесности.

Обращаясь же к последовательному прочтению «исихастского тела», мы, прежде всего, должны конкретизировать систему означаемых, язык этого прочтения. По нашим принципам, сфера означаемого для телесных проявлений – это, вообще говоря, вся область внутренней жизни цельного существа человека. Однако, если данные

⁵ Иб. P.235.

⁶ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II,2,9. М., 1995. С.166.

проявления берутся из опыта исихастской практики, эта обширнейшая сфера очень сужается. Исихастская практика – единый, связный процесс самопреобразования человека, направляющийся к актуальному претворению его способа бытия, Смысл и значение любого элемента такого процесса, любого феномена исихастского опыта полностью определяются тем, какое место он занимает в данном процессе. Эта формула и есть искомый герменевтический принцип: *истолковать, наделить значением произвольный элемент или феномен исихастского опыта значит точно указать его местоположение, локализовать его в процессе практики.*

Чтобы локализация была возможна, описание пути практики должно включать в себя некоторое структурирование этого пути – его разметку, систему координат. Роль такой разметки успешно выполняет с древности подмеченная ступенчатая структура пути духовного восхождения (она известна и в других духовных практиках): этот путь членится на отчетливо отличающиеся друг от друга ступени и благодаря этому представляется как своего рода подъем по лестнице. «Лестница» – главная парадигма духовной практики, и «Райская Лествица» было название первого трактата с систематическим изложением исихастской практики, в VII в. Поскольку мы описываем духовную практику в энергийно-деятельностном дискурсе, как трансформацию всего множества человеческих энергий (духовных, психических и телесных), то каждая из ее ступеней рассматривается нами как определенная конфигурация данного множества – определенный тип «энергийного образа» человека. Энергийный образ наделяется различными характеристиками, описывающими его строение: куда направлены энергии разных уровней, какие из них доминируют и т.д. Так возникает описание процесса практики как восхождения по ступеням, каждая из которых – это определенный тип энергийного образа человека. В итоге, в качестве локализации произвольного элемента исихастского опыта, доставляющей его искомое истолкование, может служить его размещение на Лестнице, отнесение данного элемента к определенной ее ступени.

Эта герменевтическая методика очевидным образом применима и к телесному аспекту исихастской практики. Каждая ступень практики – особый тип энергийного образа и, в частности, особый тип телесных проявлений человека; на каждой ступени телесность имеет некий облик, испытывает некие воздействия и несет некие функции: и, вообще говоря, для каждой ступени эти функции, воздействия, облик – иные, новые. Отсюда, проблема герменевтики телесности требует проследить ступенчатый процесс в его телесном содержании, увидев восхождение по Исихастской Лестнице как путь «исихастского тела». Иначе говоря, требуется составить *соматическую карту* Лествицы, где было бы последовательно описано соматическое содержание каждой ступени. (В литературе предлагался также термин «соматоп», по аналогии с хронотопом.) Аналогичную методику мы реализовали в «Феноменологии аскезы», представив в конце этой книги *лингвистическую карту* Исихастской Лествицы. Сейчас мы представим лишь краткий набросок соматической карты, не для отдельных ступеней Лествицы, но только для ее крупных разделов, блоков. Подчеркнем при этом – продолжая замечания об исихастской политике тела – что важной особенностью исихастской практики (как и других духовных практик) является уже сама

содержательность ее соматической карты: многие духовные течения – в том числе, и следующие парадигме восхождения, как неоплатонизм – исключают телесность из своего поля зрения, считая ее целиком непричастной духовным задачам и духовному процессу. В противоположность этому, духовная практика пристально и углубленно работает с телесностью. Путь тела в духовной практике – не отсечение, а преобразование, претворение телесности: это – универсальная установка, которая четко выражалась Максимом Исповедником и Паламой: «Тело вместе с душой проходит духовное поприще».

Исихастская Лествица ведет от исходного типа энергийного образа, который присущ человеку в обыденной жизни, через ряд промежуточных энергийных конфигураций, – к типу финальному, который отвечает мета-антропологическому телосу практики – актуальной онтологической трансформации человеческого бытия. Как сказано выше, в исихазме в качестве телоса выступает обожение, *theosis*, трактуемое православным вероучением как совершенное соединение всех энергий человека с энергией Божественной, благодатью, принадлежащей иному бытийному горизонту, Богу. Число и конкретная номенклатура ступеней Лествицы не фиксируются вполне строго, но могут расходиться между собой в описаниях аскетического пути у разных учителей или систематизаторов исихазма. Но есть и существенная универсальная черта: как показывает наш анализ⁷, исихастское восхождение к онтологическому претворению можно разбить на три крупных блока, которые мы охарактеризуем по их роли в динамике восхождения:

БЛОК ОТРЫВА – БЛОК (ОНТО)ДВИЖИТЕЛЯ – БЛОК ТЕЛОСА.

Первый из этих блоков охватывает ступени, на которых происходит становление духовной практики как антропологической стратегии, альтернативной обычному порядку существования, *отрывающейся* от него. Следующий блок – ядро практики, которое должно обеспечить саму возможность восхождения, продвижения от одной ступени к следующей. Блок заключительный – высшие ступени, на которых человек входит в область Антропологической Границы, и каждая ступень несет уже определяющее влияние Божественных энергий – влияние, сказывающееся в начатках претворения самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования.

В Блоке Отрыва внимание и усилия человека, его энергии еще направляются к покидаемому им мирскому, обыденному существованию. Для практик себя, реализующихся в рамках этого существования, их телесные проявления, согласно

Фуко, разделяются на три главные категории, уже нами упоминавшиеся: диететика, экономика, эротика. Можно считать, что эта классификация сохраняет справедливость и для исихастской практики в Блоке Отрыва, однако каждая из ее категорий здесь кардинально изменяется, принимая весьма специфическую форму, определяемую заданиями духовного процесса: диететика целиком подчиняется воздержанию, экономика сводится к малому зачатку, необходимому для поддержания жизненных сил аскета, эротика же уступает место своей противоположности, радикальной борьбе с сексуальностью человека. И это значит, что классификация Фуко здесь уже не является достаточно адекватным принципом герменевтики телесности. Наш принцип, классифицирующий телесные проявления по ступеням Лествицы, явно более адекватен, и мы будем ему следовать.

Начальная ступень Лествицы, носящая название Духовных Врат и реализующаяся как тройственное событие: *обращение – метанойя – покаяние*, подробно обсуждается нами в этом томе⁸. Как мы показываем, динамика Духовных Врат носит выраженный синергетический характер: чтобы в антропологической реальности началось выстраивание ступеней Лествицы, которые должны представлять собой иерархию динамических структур, оказывается необходим антропологический механизм, подобный синергетическим процессам в физике, «раскачка» – радикальное выведение из равновесия, удаление от всей области стабильных режимов. Цель этой начальной стадии – прежде всего, психологическая, заключающаяся в формировании твердой альтернативной установки; но тем не менее, практика и здесь, как на всех своих стадиях, является холистической и включает определенные соматические аспекты.

Особенно богата, ярка соматика покаяния. Как указывает преп. Иоанн Лествичник, покаянные труды вообще требуются, в первую очередь, оттого, что на путь, альтернативный мирской жизни, должны вступить не только удобопременчивый разум, но и неподатливое тело: «Вознамерившиеся с телом восходить на небо подлинно имеют нужду в усилении и в непрестанных скорбях, особенно при самом начале отречения»⁹. Эту же логику усматривает в исихастских испытаниях телесности и современная наука: «Аскеты подвергали тела свои суровейшим ограничениям, ибо были убеждены, что таким путем они смогут заставить тело пуститься в отчаянное предприятие»¹⁰. Начиная с «Апофтегм», а затем – знаменитого описания «темницы кающихся» в Слове 5-м «Лествицы», в исихастской литературе разворачивается богатый репертуар покаянных телесных практик и паттернов, носящих общий характер самонаказания, самобичевания: плач, или «дар слезный», особые жесты типа «биения себя в грудь», молитвы в особых телесных позициях и режимах, суровые посты и иные

⁷ См. напр.: С.С.Хоружий. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // Он же. Очерки синергетической антропологии. М., 2005. С.193-207.

⁸ См. выше статью «Православное покаяние как антропологический феномен».

⁹ Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Слово 1,8. Сергиев Посад, 1894. С.22.

¹⁰ P.Brown. Loc. cit. P.222.

самоограничения, самолишения¹¹... В целом, эта покаянная соматика получала большее развитие в восточных монашеских школах, в частности, в Древней Сирии.

Далее, в Блок Отрыва включаются и ступени, отвечающие искоренению страстей, «Невидимой Брани» подвижника. Главное место здесь снова занимают психологические задания и практики, однако и соматическая карта этих ступеней далеко не пуста. Аскетические техники борьбы со страстями активно используют сцепления, корреляции душевных и телесных энергий, открывая отвлекающее или даже убивающее действие на ту или иную страсть определенных телесных практик. Особенно часто привлекаются бдение и труд. Так учит, к примеру, авва Дорофей: «Телесные труды делаются душевными добродетелями... Какое отношение имеют телесные труды к расположению души? Я объясню всем это... Бедная душа как бы состраждет телу и сочувствует во всем, что делается с телом... Иное расположение души у человека здорового, и иное у больного, иное у алчущего и иное у насытившегося. Итак, труд смиряет тело, а когда тело смиряется, то вместе с ним смиряется и душа»¹². Смирение же и смиренномудрие всего успешнее продвигают к освобождению от страстей.

Еще более существенно, что имеются и «плотские страсти», исток которых в самой телесности. Две из них входят в список «восьми главных помыслов», лежащий в основе аскетического учения о страстях: это – чревоугодие и блуд (сластолюбие, похоть). Аскетика проводит разницу между ними. Борьба с чревоугодием – пост, воздержание от пищи, и оно имеет предел, полагаемый необходимостью поддержания жизни в теле. Однако для сексуального воздержания такого предела нет; сексуальную потребность человека, в отличие от потребности в пище, возможно отбросить, исключить и даже искоренить целиком без угрозы для жизни. Именно такую цель преследует описываемая св. Иоанном Кассианом «битва за целомудрие», которая состоит в восхождении по «лестнице совершенства целомудрия». На этой лестнице шесть «степеней», и последняя, высшая из них «состоит в том, чтобы даже и во сне не было соблазнительных мечтаний о женщинах»¹³. Такая степень, говорит Кассиан, обретается не столько собственными усилиями, сколько лишь «по особенному дару Божию»; и эту необходимость действия благодати поясняет М.Фуко в своем анализе текста Кассиана: «Поскольку здесь [в сонных грезях] лишь напрямик чистый феномен природы, то одна только сила, которая превышает природу, может нас от него избавить: и это – благодать. Поэтому свобода от поллюций есть знак святости, печать высшего возможного целомудрия, благо, на которое можно уповать, но нельзя достичь собственными силами»¹⁴.

¹¹ Отошлем к нашей «Феноменологии аскезы» за демонстрацией принципиального отличия этих методик, порой достигающих настоящей жестокости к себе, от психопатологических явлений, внешне иногда сходных.

¹² Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. Тула, 1991. С.47-48.

¹³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования, 12, 7 // Он же. Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С.390.

¹⁴ M.Foucault. Le combat de la chasteté // Dits et écrits. II, 1976-1988. Paris, 2001. P.1124.

При всех недостатках в освещении исихазма у Фуко (см. о них наш «Фонарь Диогена»), здесь верно передается аскетический взгляд на обретение «совершенства целомудрия». Аскетика придает достижению этого рубежа самое принципиальное значение, ибо она отлично видит в сексуальности то, что мы называем принадлежностью к Соматической Границе. Сексуальность *конститутивна* для эмпирического, падшего человека; и если она полностью устранена из его природы, то это – реальное и крупное продвижение к осуществлению проекта новой телесности. В наших терминах, это значит, что в Соматической Границе успешно удаляется одна из ее двух топик, топика репродукции; на языке же аскезы, этот рубеж характеризуется с помощью различения между «телом» и «плотью», как освобождение тела из-под власти плоти: «Плотяные люди никакую добродетелью так близко не уподобляются небесным ангелам... как заслугою и благодатию целомудрия... Не чувствовать жала (похоти) плоти некоторым образом значило бы пребывающему в теле выйти из плоти, и облеченному брэнною плотию стать выше природы»¹⁵.

Итак, «битва за целомудрие», принадлежащая главной частью к соматической карте Невидимой Брани, занимает в этой Брани свое особое место. Не оспаривая у гордости ее статуса худшей и опаснейшей из страстей, блудная страсть, сексуальность, исходит зато от самых корней падшего человеческого естества, и ее одоление – существенный начаток «превосхождения естества». В нашей же герменевтике «исихастского тела» мы заключаем, что на ступенях Невидимой Брани исихастская практика выстраивает перспективу полного устранения топика репродукции Соматической Границы, хотя, однако, не ставит прямой задачи подобного устранения, полагая последнее даром благодати. И наконец, стоит еще напомнить, что антропологические проявления из топика репродукции, выражая действие либидо, тесно связаны с паттернами бессознательного, которые порождают целую обширную область и собственно психических, и психосоматических явлений. Здесь есть богатые связи с телесностью, есть и своя особая герменевтика желаний, говорящая об этих связях. Но это – классическая проблематика психоанализа, в которой на первом месте все же сфера психического, а не телесного, и которая выходит далеко за рамки темы о телесности человека, тем паче – нашей темы об исихастской телесности.

Следующий, центральный блок исихастской практики должен создать уникальную динамику, способную осуществлять продвижение, восхождение к целостному претворению человека. Это претворение онтологично, изменяет образ бытия человека, и поэтому собственные человеческие энергии, замкнутые в горизонте здешнего бытия, не могут осуществлять его. Ключевая черта потребной здесь онтологической и мета-антропологической динамики в том, что она может осуществляться лишь некоторой такой энергией, которая действует в антропологической реальности, однако имеет источник внешний – причем *онтологически* внешний, «внеположный» по отношению к этой реальности и здешнему бытию как таковому. Этот Внеположный Исток совершающей энергии онтологического претворения отождествляется с телосом практики. Дело же

¹⁵ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях киновитян. VI, 6 // Он же. Цит. изд. С.76.

человеческих энергий – предоставить энергиям Внеположного Истока возможность действия в человеке: сделать антропологическую реальность (онтологически) разомкнутой, открытой для этих энергий. Это значит, что энергии человека во всей своей целокупности должны действовать сообразно, согласно с иноисточной и иноприродной энергией Внеположного Истока. Подобный строй согласия, соработничества, «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий в исихазме передается древним византийским понятием *синергии*.

Для продвижения к синергии и был создан психофизический метод исихастов. Это – главный элемент соматической карты данного блока практики. Его задания предполагают осуществление двух ключевых преобразований человеческих энергий:

1) сведение ума в сердце;

2) соединение внимания и молитвы, обеспечивающее установление непрестанной молитвы.

Видно, что сами эти задания не связаны с телесностью; однако, как на опыте было найдено, их выполнению содействует привлечение определенных телесных средств, касающихся дыхания и положения тела при молитве. Эти-то вспомогательные (как подчеркивают все учителя исихазма) средства и вызывали все многовековые дискуссии. И в аскетической, и в научной литературе они описывались многократно, и мы не будем повторять этих описаний, отсылая, прежде всего, к вышеуказанной работе митроп. Каллиста, а также к нашим работам¹⁶. Приведем лишь одну краткую цитату, сыгравшую особую роль в отечественной рецепции психофизического метода. Эта цитата, всего в одну фразу, из знаменитого трактата «Метод священной молитвы и внимания» была удалена преп. Феофаном Затворником при публикации его перевода трактата в «Добротолубии»; и оставленное им сообщение об удалении породило у многих поколений читателей беспокойные догадки о том, какие же «приемы, что могут сопровождаться недобрыми последствиями»¹⁷, скрывались в трактате. Но вот пресловутая цитата, в недавнем полном переводе А.Г.Дунаева:

«Упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»¹⁸.

Согласимся, что тут предписаны лишь вполне понятные, прозрачные средства, содействующие концентрации внимания и усилению способности интроспекции. Они отнюдь не превращают исихастскую молитву в физическое упражнение, но соблюдают

¹⁶ См., напр. о сведении ума в сердце: К феноменологии аскезы. С.105-109; о соединении внимания и молитвы: Там же. С.109-112; в целом, о соматике Умного Делания: Там же. С.119-126. См. также: Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. С.195-205.

¹⁷ Добротолубие. Т.5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С.469.

¹⁸ Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-исихастов. Сост., общая редакция, предисловие и примечания А.Г.Дунаева. М., 1999. С.23.

примат ее духовных заданий. Перед нами еще один типичный пример исихастской методологии «сцеплений и расцеплений», устраиваемых между энергиями различных уровней организации человека для восхождения по Лествице. Жан-Клод Ларше, современный православный богослов, резюмирует назначение Метода весьма просто: «Психофизический метод преследует три главные цели: во-первых, привлечь тело к соучастию в молитве и дать ему возможность воспользоваться ее благими плодами, вместе с душой; во-вторых, содействовать непрерывности молитвы ... в-третьих, содействовать собиранию внимания»¹⁹. Ларше также указывает, что в таком соучастии «тело глубоко умиротворяется и гармонизируется».

Можно конкретизировать это суждение. В исихастской практике, устроение телесных энергий должно постепенно достигать сообразования с устроением энергий духовных, устремляемых к Богу в молитвенном делании. Это сообразие начинается с самых крупных, общих элементов энергийной конфигурации, которыми служат – *ритмы*. Вся совокупность телесных энергий подчинена двум фундаментальным ритмам жизни тела: ритму дыхания и ритму сердца. Молитвенное же делание в Блоке Онтодвигателя, становясь исихастской непрестанной молитвой, также обретает свой ритм. Ясно отсюда, что достижение искомого Богоустремленного единства энергийного образа человека предполагает, в первую очередь, вбирание телесных ритмов в духовный процесс. Понятно также, что это вбирание не может быть простым жестким подчинением, коль скоро у тела – свои структуры жесткости. Ergo, то, что должно происходить, – это своего рода согласование-приноравливание телесных ритмов к духовным задачам, в рамках, определяемых структурами жесткости, – так, чтобы в итоге установилось тройственное согласие ритмов, *согласное троеритмие*. Оно-то и несет в себе умиротворение и гармонизацию. В нем ключевая цель психофизического метода и основа для дальнейшего выстраивания «исихастского тела».

Как видим, в Блоке Онтодвигателя телесность человека, как и говорит Палама, «также проходит духовное поприще», приуготовливается к встрече с Божественными энергиями. Этот блок выполняет претворение энергийного образа человека в строй синергии: все многообразие человеческих энергий, телесных, психических и духовных, должно принять устроение единого целого, устремленного к встрече с энергией иного образа бытия. Как бегло отмечалось в «Феноменологии аскезы», подобная задача интеграции различных уровней и функций человеческого существа в одно целое, единоуправляемое и единоподчиненное, рассматривалась в психологии Л.С.Выготским, причем возникающему целому он сопоставлял понятие «психологической системы»: «Человек может привести в систему не только отдельные функции, но и создать единый центр для всей системы... может возникнуть система с единым центром, максимальная собранность человеческого поведения... В самых высших случаях, там, где мы имеем этически наиболее совершенные человеческие личности с наиболее красивой духовной жизнью, мы имеем дело с возникновением

¹⁹ J.-Cl.Larchet. Théologie du corps. Paris, 2009. P.82.

такой системы, где всё соотнесено к одному... Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы»²⁰.

Привлечь идеи Выготского полезно: задача духовной практики в ее центральном блоке также может рассматриваться как создание «системы с единым центром»; однако у нас задача имеет и кардинальные отличия. Важнейших из них два: во-первых, устрояемая система должна быть не только психологической, но холистической, охватывающей всего человека в его энергийном образе; во-вторых – и это главное – сам центр, интегрирующая инстанция, или же то «одно, с которым соотнесено всё», есть в данном случае не что иное как Внеположный Исток, телос практики, лежащий вне горизонта существования и опыта человека. Обобщая формулировки Выготского, можно сказать, что в духовной практике формируется *единая холистическая система с внеположным интегрирующим источником*. Подобное понимание духовной практики было издавна близко самому аскетическому сознанию: в «Феноменологии аскезы» мы показываем значительное сходство идеи Выготского с концепцией «ума-епископа» св. Григория Паламы. Палама говорил в точности о том, что в духовной практике создается, силою благодати, единый координационно-управляющий центр для всего энергийного человека, чрез который «полагаются законы каждой силе души и каждому из членов тела». Этому центру святитель и дал имя «ума-епископа» (греч. епископос – надзирающий)²¹.

Достигнув, действием онтодвижителя, встречи с Божественными энергиями, исихастская практика вступает в завершающий Блок Телоса. В аспекте телесности, процессы в этом блоке приобретают две главные новые черты. Во-первых, здесь образуются еще новые «сцепления» разных уровней человеческого существа, более радикальные, чем все прежние. Сведение, по благодати, энергийного человека в «единую систему» означает формирование интегральной энергийной икономии или динамики, в которой энергии отдельных уровней связываются в новое и нераздельное единство – так что, в частности, уже нельзя вычленивать отдельно происходящее с телесностью. Телесный уровень все больше утрачивает свою прежнюю, пусть относительную, автономию, свою отдельную процессуальность. Стоит при этом указать, что в формировании такой интегральной, нерасчленимой динамики есть своя последовательность: сцепление воедино умственных и душевных энергий человека совершается уже на ступени сведения ума в сердце и служит необходимою предпосылкой синергии; и только вслед за образованием этой ключевой умственно-душевной конфигурации происходит интеграция в нее также и телесных энергий. Разумеется, это – проявление предиката неподатливости тела, напоминание о его структурах жесткости.

Однако – и это вторая главная черта телесности в Блоке Телоса – новая антроподинамика, интегральная и «самодвижная» (исихастский термин), предполагающая синергию и отвечающая предельному опыту человека, несет уже и начинательное претворение телесности. Здесь, на подступах к телосу, уже возникают

²⁰ Л.С.Выготский. О психологических системах // Он же. Собр. соч. Т.1. М., 1982. С.131.

«здатки обожения», начатки фундаментальной трансформации человеческого существа. В отличие от предшествующих блоков, телесные проявления играют здесь ведущую роль: именно они служат верными знаками таких начатков. «Когда уже весь человек как бы срастворен Божией любовью, тогда и наружность его в теле, как бы в зеркале каком, показывает светлость души»²². По свидетельствам опыта, телесные «здатки обожения» обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей человека. Это достаточно понятно: формирование синергичного устройства человеческих энергий естественно трактовать именно в перцептивных терминах, как переориентацию восприятий человека от «дольного» к «горнему», от здешнего, эмпирического – к мета-эмпирическому или, иными словами, как развитие новой, мета-антропологической перцептивной модальности – способности воспринимать Божественные энергии, быть «прозрачным для благодати», по аскетической формуле. При этом, поскольку в новое синергичное устройство вовлекаются все энергии человека, старые способности восприятия должны соотнобразываться с новой «синергичной перцептивностью», подчиняясь ей или вбираясь в нее.

Трансформация перцептивной сферы и формирование новых перцепций на высших стадиях мистического опыта – феномены, зафиксированные в опыте многих духовных школ и традиций. В исихастской практике они носят название «отверзания чувств», а возникающие новые способности восприятия именуются «умными чувствами». Именно умными чувствами совершается достигаемое на высших ступенях Лествицы созерцание Фаворского Света, что осиял апостолов в событии Христова Преображения. Исихастский дискурс умных чувств чрезвычайно богат, но уже подробно описывался нами²³, и сейчас мы не будем повторяться. Укажем лишь, что часто действие «умных чувств» характеризуют как экстатическое (сверхприродное и т.п.) созерцание, но эта обычная характеристика неточна. Внимательное обращение к первоисточникам говорит, что характер новой перцепции более адекватно передают два термина древней мистики, *синэстезис* и *панэстезис*. Здесь первый термин означает, что новая перцепция может рассматриваться как синтез, соединение воедино всех прежних, «ветхих». Второй же означает, что этой единой перцепции уже не отвечает никакого выделенного перцептивного органа, ибо на вершине духовной практики способность восприятия обретает все тело человека: как выражаются мистические тексты, человек «становится весь – оком».

Рассмотрение финального блока Лествицы, вплотную подводящего к Антропологической Границе, должно дать ответ и о финальной судьбе Соматической Границы в исихастской практике. Как мы видели, в Блоке Телоса телесность уже испытывает весьма существенные трансформации: она интегрируется в благодатную «самодвижную» динамику цельного человеческого существа и достигает «отверзания чувств» – актуальных начатков своего фундаментального претворения. Мы

²¹ См.: Св. Григорий Палама. Цит. соч. I.2,2. С.42; С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. С.117-119.

²² Преп. Иоанн Синайский. Цит. соч. 30, 18. С.260.

²³ См. прежде всего: С.С.Хоружий. Концепты духовной практики и отверзания чувств // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С.353-420. Также: К феноменологии аскезы. С.162-172, 298-302.

обнаружили также, что уже в Блоке Отрыва, в Невидимой Брани, аскеты видят возможность полного, по благодати, устранения телесных проявлений из топики репродукции, одной из двух топик Соматической Границы. Но все эти трансформации еще не значат полного включения телесности в парадигму духовной практики. В целом, *духовная практика не снимает Соматической Границы Человека*, хотя она способна в известной мере модифицировать и трансформировать ее проявления. Можно заметить, что на всем пути практики телесность стойко обнаруживала свой предикат неподатливости, будучи «неудобопримчива» несравненно более, нежели душевная или умственная стихии человека.

При этом, две топики Соматической Границы находятся в разном отношении к практике: если топики репродукции делается предметом практики и оказывается доступна ее воздействию, даже, по благодати, подвластна ей, то топики (био)смерти, или конечности человека, остается в существенном вне практики, не затрагиваясь ею. Как ясно показывает наш анализ, во всех блоках исихастской практики развиваются новые телесные практики, открываются и эксплуатируются новые телесные паттерны, механизмы – но все они, включая и трансформации в Блоке Телоса, не являются альтернативными к проявлениям топики конечности, согласуясь с формирующими эту топику структурами жесткости. Полученную соматическую карту можно рассматривать как раскрытие некоторых новых возможностей и ресурсов соматики. Эти возможности продвигают направленную трансформацию телесности человека заведомо далее того, куда можно достичь посредством обычных тренингов и практик телесности. Но здесь еще отнюдь не достигается ее фундаментальное претворение.

Подобного претворения и не будет достигнуто; в границы человеческой жизни вмещаются лишь его предвестья, начатки. Духовная практика ориентирована к иному онтологическому горизонту, однако фундаментальный предикат телесности – прямо связанный с фундаментальным предикатом конечности здешнего бытия – лишь в малой мере, в частных отдельных проявлениях, совместим с этой ориентацией. С вхождением в предельную сферу человеческого существования, действие предиката конечности начинает расходиться радикально с парадигмой духовной практики – и последнее слово остается за ним. На пути к достижению Антропологической Границы встает Соматическая Граница, топики (био)конечности человека, – и духовная практика, как уже подчеркнута, не снимает ее. Управлять телесностью человека продолжает его генетика, Код; и финалом духовного восхождения становится трагический конфликт. На высших и решающих ступенях духовной практики, генетическая программа, программа тела, выступает контр-программой к пути практики, и прежде достижения финальной цели практики, обожения, приходит исполнение Кода: смерть. «Тело – трагический инструмент», – сказал митрополит Иоанн Зезюлас, православный богослов наших дней.

Однако духовная традиция, хранящая практику, включает в свои вероучительные послышки и речь о «последних вещах», эсхатологию. Это уже не речь опыта, и мы не входим здесь в ее обсуждение. Напомним только: эсхатологический дискурс утверждает, что «последнее слово» телесности – в конечном итоге, лишь

предпоследнее; по Новому Завету, в эсхатологическом измерении даже и «последний враг истребится – смерть» (1 Кор. 15, 26). Трагическому конфликту тела и телоса парадигма Спасения сопоставляет эсхатологический (мета-эмпирический) катарсис.

Для нашей темы существенно, что эта краеугольная парадигма христианства говорит нечто и о судьбе телесности: она включает в себя вероучительное положение о *воскресении во плоти*. Это знаменитое положение – одно из главных отличий христианства в широком спектре позднеантичных религиозных течений и доктрин, идущее вразрез с магистральным дуалистическим руслом, где тело, резко противопоставляемое духу, третировалось как лишенное всякой ценности. К подобным положениям необходимо подходить с особою герменевтикой, и эта «эсхатологическая герменевтика» должна иметь существенные отличия от герменевтики исихастского опыта, на которую мы опирались. Поэтому, завершая обсуждение «исихастского тела», мы ограничимся только ссылкой на раздел «Эсхатология» нашего Словаря (см. «Феноменология аскезы», с.172-182). Да, по новозаветному обетованию тело человека перестанет быть «телом смерти» (Рим. 7,24); однако знание об этом доступно нам лишь в эсхатологическом дискурсе: *зерцалом в гадании*.

Взглянув же в целом на возникший набросок соматической карты Лествицы, мы заключаем: отнюдь нельзя сказать, чтобы в исихастской практике телесный аспект был главным. Он присутствует всюду, на всех ступенях, выстраивается тщательно и изобретательно, включает ценные открытия и оригинальные решения – но при этом он всюду подчинен заданию целостного, холистического претворения человеческого существа в иной образ бытия. Ведущая же роль в этом претворении принадлежит, безусловно, духовно-душевному энергиям, которыми совершается стяжание Духа Святого.

2003/2012