

Хоружий С.С.

ГЕРМЕНЕВТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ И СОВРЕМЕННЫХ ПРАКТИКАХ СЕБЯ

0. Методологическая прерамбула.

Современная культура – телесно ориентированная культура. В программе международного проекта «Тело социальное и сакральное», инициированного одним из ведущих университетов Франции, центральный раздел открывается вопросом: «*Есть ли я мое тело или же у меня есть тело?*» Еще недавно такой вопрос едва ли мог ставиться всерьез, и тезис «Человек есть его тело» звучал как декларация вульгарного – и вполне маргинального в культуре – материализма (если не вспоминать древних стоиков, убежденных в телесности самого бытия как такового). Но сегодня дискурс тела и телесности, телесные практики господствуют на авансцене культуры, и утверждение полноты, достаточности этого дискурса в качестве речи о человеке воспринимается как совершенно возможная научная позиция. Как результат столь возросшего внимания к телесной сфере, сам центральный концепт, тело, приобрел необычайно расширившееся и многомерное семантическое поле, с трудом обозримое множество очень разных значений. Поэтому всякое обсуждение проблем герменевтики телесности сегодня должно начинаться с методологической прерамбулы: автору следует определить, каким понятием тела намерен он оперировать и какую герменевтику собирается развивать на базе этого понятия. Что касается трактовки тела, то здесь, в первую очередь, нужно указать, какое значение или какой спектр значений предполагается изучать. 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, и, в частности, им не приписывается полноценной психологической сферы. 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.

Подобный выбор упрощает герменевтическую ситуацию, однако еще отнюдь не делает ее совсем простой; герменевтика актуальной телесности также может пониматься и строиться очень по-разному. Став на путь герменевтики, мы трактуем телесность и тело человека как текст – и тут же должны задать начальный вопрос: какой знаковой системой порожден этот текст? Вариантов ответа множество, 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. При этом, герменевтическая модель еще, конечно, не до конца определена, ибо необходимо указать, зафиксировать также и род означаемого. Исторически, здесь были выдвинуты и разрабатывались опять-таки две основные версии:

а1) символическая герменевтика телесности – господствующий тип в культуре средневекового типа;

а2) механистически-телеологическая герменевтика телесности – господствующий тип в культуре Нового Времени и Просвещения.

Оба эти классических типа хорошо известны, и нам нет нужды останавливаться на них. В современной мысли субстанциальная модель герменевтики телесности воспринималась уже как устаревшая и неадекватная. Решающим рубежом явился, пожалуй, 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»¹. 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.

Герменевтика телесных проявлений также допускает множество версий – прежде всего, в зависимости от выбора сферы означаемого. В крупном, по природе содержаний этой сферы, здесь существует всего один доминирующий выбор: предполагается, что телесные проявления суть «внешние выражения внутренней жизни» человека, понимаемой как жизнь его сознания – так что, в итоге, означаемыми выступают содержания сознания, т.е. психические события и факты, паттерны и закономерности. Естественно, что этот герменевтический постулат, отождествляющий сферу означаемого со сферой психического, принимается, в первую очередь, в психологии – главной области, в рамках которой развивается герменевтика телесности. Выбирая, далее, конкретные виды и классы психических содержаний, различные направления и школы в психологии развивают собственные, весьма различные подходы к этой герменевтике. Т.о., этот постулат открывает довольно широкое концептуальное поле, однако, ограничивая сферу означаемого психическими содержаниями, он все же несет в себе допущение, сужающее общность всего данного направления. Чтобы избежать такого сужения, мы примем более широкую *интегралистскую* позицию: будем полагать, что сферу означаемого для телесных знаков составляет вся область «внутренней жизни» интегрального человека, охватывающая, наряду с психическими содержаниями, внутренние события,

¹ М.Мерло-Понти. Знаки. М., 2001. С. 192.

паттерны, особенности структуры и деятельности интеллектуальной сферы, а также и самой телесности. 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.

Данная герменевтическая позиция означает, что герменевтический акт, дающий истолкование некоторого телесного знака или (фрагмента) текста, включает в себя определение характера соответствующего означаемого. Для этой цели акт должен осуществляться в единой перспективе, вмещающей всю описанную сферу означаемого в многообразии ее содержаний. Конституция такой герменевтической перспективы подобна конституции субъектной перспективы в феноменологии; и в силу возникающего здесь структурного подобия герменевтического акта и феноменологического интенционального акта, эту интегралистскую, или холистическую герменевтическую позицию можно также называть феноменологической позицией.

1. Универсальные элементы герменевтики телесности.

Прежде чем перейти к рассмотрению герменевтики телесности в намеченных видах антропологических практик, стоит выделить общие, универсальные для всей антропологической реальности элементы этой герменевтики. В наиболее важной для нас части, такие элементы порождаются наличием определенного фундаментального предиката телесности и тела, который служит ее специфическим отличием и налагает свою печать на все сферы антропологической реальности. Это отличие телесной стихии с древности видели в ее инертности, косности, «коснодвижности», «неудобременчивости», 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, выделяют стороны и свойства устойчивые, неподатливые к переменам и воздействиям, сущностные. Телу же, что также всегда признавалось, присуща и немалая пластичность, гибкость, способность к совершенствованию, расширению своих возможностей. Суть же и главный акцент фундаментального предиката телесности – не метафизические, а антропологические: этот предикат характеризует, прежде всего, отношения уровней антропологической реальности и выражает, прежде всего, неподвластность тела разуму и сознанию – его непослушность и неподатливость не к изменениям вообще, а именно к тем, каких хотел бы или требовал от него разум. За утверждением фундаментального предиката уловима интуиция *неразумности тела*, конфликта телесного и разумного начал – т.е. внутреннего конфликта самой человеческой природы. Ниже мы увидим, что трактовка телесности в духовных практиках углубляет и модифицирует, *онтологически корректирует* эту интуицию, одновременно давая ей отчетливое и 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. (Соответственно, было бы точнее говорить не о косности, а попросту о наличии собственной, автономной динамики телесного уровня). Нам следует идентифицировать и описать эти жесткие структуры; и такая постановка задачи отчасти выводит нас из руслу философии, приближая к областям биологии и теории систем. Структуры жесткости – обширный класс структурных элементов биосистем; они существуют на всех масштабах биологической реальности и связаны с детерминистским характером динамики большинства ведущих биопроцессов и, в конечном итоге, с наличием генетических программ. Однако, затронув наиболее общие свойства биосистем, мы вспоминаем, что, наряду с принципами жесткости, детерминизма, необходимости, в этих системах действуют и прямо противоположные принципы случайности, хаотичности, непредсказуемости. Их действие привносится, прежде всего, двоякими факторами: неустранимостью той или иной доли дефектов, нарушений, сбоев детерминистских биомеханизмов, а также, что не менее важно, зависимостью от окружающей среды с ее всевозможными (в том числе, и 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 этой герменевтики сказываются лишь противоположные им факторы необходимости, жесткости – и мы возвращаемся к задаче их описания. При этом, избрав типом герменевтического дискурса «герменевтику проявлений», мы должны описывать эти факторы – т.е. воплощающие их структуры жесткости – также в терминах антропологических проявлений.

Итак, первая и главная 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 генезисом, порождающим уровнем, можно выделить следующие основные виды их: генетические – физиологические (и нейрофизиологические) – жизнеобеспечительные (связанные с системами дыхания, питания, выделения) – репродуктивные (сексуальные) – этологические (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 составе или ансамбле антропологических проявлений. В целом, во всем этом ансамбле роль интегрирующего начала и управляющей инстанции берет на себя сознание. Однако такую роль ему удается исполнять лишь до известной степени; и если в сфере психических проявлений интегрирующие и управляющие возможности сознания ограничивает Бессознательное, то в сфере соматики, в (суб-)ансамбле телесных проявлений соотношение факторов обратное: здесь именно Код – интегрирующая и управляющая инстанция, тогда как сознание лишь в некоей 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, и он же – что для нашей темы более важно – имплицитно определяет определенную структуру ансамбля телесных проявлений.

Как мы показываем в начальной статье этой книги, для человека в целом, определяющую роль играют его предельные проявления, совокупность которых образует Антропологическую Границу – в свою очередь, состоящую из трех основных областей, топик (онтологической, онтической и виртуальной). Нетрудно видеть, что в ансамбле телесных проявлений также существуют 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 посредствующих понятий «иного» и размыкания; и понятно, что, прилагаясь к 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 – топика репродукции и топика (био)смерти. Именно в них концентрированно выражается суть телесности как агента Кода в человеческом существовании.

Эти выводы весьма значимы для построения герменевтики телесности. Рассматривая и интерпретируя телесность и ее роль в различных антропологических и философских контекстах, мы, в первую очередь, должны проследить роль Соматической Границы, т.е. топика репродукции и топика смерти. Каждая из этих топик порождает обширную иконономию, многомерную сферу имплицитных ей, примыкающих к ней антропологических проявлений, уже отнюдь не только телесных. В частности, тем или иным образом к ним восходят и все выделенные выше виды проявлений, выражающих «неудобопременчивость», жесткость фактур телесности.

Фундаментальный предикат жесткости, устанавливающий пределы пластичности, трансформируемости телесной конституции человека, есть главное отличие герменевтики телесности от герменевтики других уровней

организации человека. Разумеется, он играет решающую роль в сфере собственно телесных практик; но он также имеет значение, косвенное или прямое, и для подавляющего большинства других практик человека. В частности, в духовных практиках его наличие сказывается, как мы увидим, самым глубоким образом. Помимо того, он имплицитно определяет определенное структурирование герменевтики телесности по ее предметному содержанию. Каждый из выделенных выше видов неотменимых телесных проявлений порождает свою частную герменевтику, так что возникают герменевтика питания, сексуальности, жестов и поведения человека и т.д.

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 пространствен. 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. Входить в эту тему мы, однако, не будем, поскольку ниже нам не потребуется затрагивать предикат пространственности.

Что же касается общих особенностей герменевтики телесности, не связанных с фундаментальными предикатами, то мы отметим здесь всего лишь одну из них: а именно, ближайшую 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 в известной мере оправдывает вышеупомянутую герменевтическую позицию психологии и психоанализа, которая соотносит телесное и психическое как означающее и означаемое – ибо этот характер, как замечалось с древности, близок к иерархическому подчинению, и психический уровень наделен механизмами, управляющими соматикой. Разумеется, эти управляющие механизмы эксплуатируются едва ли не во всех антропологических практиках, и ниже мы встретим некоторые не совсем обычные примеры этой эксплуатации.

2. «Тело – трагический инструмент»: Герменевтика телесности в духовных традициях

В нашей трактовке феномена духовной традиции², всякая такая традиция образует единое целое с некоторой духовной практикой. Духовная же практика – холистическая практика себя, со строгой организацией и ступенчатой структурой, выстроенной как последовательная аутотрансформация человека во всем многообразии его энергий, духовных, психических и телесных. Эта ступенчатая аутотрансформация ориентирована к определенной финальной цели данной практики – но цель эта очень специфична, ибо не лежит в горизонте здешнего бытия и эмпирического опыта человека; она именуется «транс-целью» или же «телосом». В силу мета-эмпирической природы телоса, продвижение к нему есть не только антропологическая, но также и мета-антропологическая стратегия, в которой энергийная аутотрансформация человека выводит его в область, где начинают меняться фундаментальные предикаты способа человеческого существования (область «Антропологической Границы»). При выстраивании пути к телосу, ввиду отсутствия телоса в горизонте эмпирического опыта человека, задачи организации, истолкования и проверки опыта ставятся совершенно по-особому. Их решение принципиально не достижимо в границах лишь индивидуальной практики: такие задачи решаются посредством создания «органона» опыта данной практики, т.е. полного практико-теоретического канона, всецело раскрывающего этот род опыта не просто в его осуществлении, но и в его природе, – и это создание органона, равно как его дальнейшее хранение, трансляция, есть дело некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Это сообщество мы и называем духовной традицией. В таком понимании, духовная традиция – особая личностная среда, где созданы, поддерживаются и транслируются во времени необходимые условия для прохождения духовной практики.

Понятно, что в диаде «духовная традиция – духовная практика», вся проблематика телесности относится к индивидуальному полюсу, практике. На примере исихазма, духовной практики Восточного христианства, общие основания герменевтики духовной практики были разработаны нами – но без систематического внимания к телесным аспектам – в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998). Большой частью, представленный здесь герменевтический каркас приложим и к духовной практике как таковой – к «парадигме духовной практики», реконструированной нами в следующей книге, «О старом и новом» (СПб., 2000). Аналогично, наше изложение ниже будет непосредственно иметь в виду исихастскую практику, однако большинство утверждений будет сохранять справедливость и для произвольной духовной практики. В соответствии с намеченной герменевтической позицией, мы будем считать сферой означающего совокупность всех телесных проявлений человека в осуществляемой им практике, сферой же означаемого – интегральную антропологическую реальность, опять-таки в ее энергийно-деятельностных, «глагольных» содержаниях (и с некоторыми уточнениями, связанными с мета-антропологическими аспектами практики, см. ниже).

Отправной факт, определяющий ход решения поставленной герменевтической задачи, – *ступенчатое строение* духовной практики. Как

² См., например: С.С.Хоружий. О духовной традиции вообще и о русской в частности // Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2004.

сказано выше, путь практики есть последовательное преобразование человеком всего многообразия его собственных энергий – многообразия, которое естественно называть энергийной проекцией, или энергийным образом человека. На опыте найдено, что во всех практиках этот путь членится на отчетливые ступени, каждая из которых характеризуется определенным строением, типом энергийного образа; так что он представляет собой своего рода восхождение по лестнице («Лестница» – главная парадигма духовной практики и название первого трактата с систематическим изложением исихастской практики, в VII в.). «Духовная лестница» 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; 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 – Инобытию, Богу.

Число и конкретная номенклатура ступеней «духовной лестницы» не только разнятся для разных практик, но могут расходиться между собой и в разных дескрипциях той же практики. Но есть и существенная универсальная черта: как показывает наш анализ³, осуществляемое восхождение к онтологическому претворению можно разбить на три крупных блока, которые мы охарактеризуем с позиций теории систем, 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 инобытийного телоса – влияние, сказывающееся в начатках претворения самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования.

Описанная ступенчатая структура указывает естественную методику герменевтического анализа телесности (а равно и других аспектов духовной практики). Каждая ступень практики – особый тип энергийного образа человека и, в частности, особый тип телесных проявлений; 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 «духовной лестнице» как путь тела. Иначе говоря, требуется составить

³ См. выше в этой книге текст «Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема».

соматическую карту лестницы, где было бы последовательно описано соматическое содержание каждой ступени; затем должен быть проделан герменевтический анализ этой карты. (Аналогичную методику мы реализовали в книге «К феноменологии аскезы», представив в конце этой книги *лингвистическую карту* исихастской духовной лестницы). Сейчас мы представим лишь краткий набросок соматической карты, не для отдельных ступеней лестницы, но только для трех ее крупных блоков. При этом, в качестве общего замечания, мы подчеркнем, что важной особенностью духовной практики 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; но духовная практика, в противоположность этому, пристально и углубленно работает с телесностью. Путь тела в духовной практике – не отсечение, а преобразование, претворение телесности: это – универсальная установка, которая четко выражена в изречении св. Григория Паламы: «Тело вместе с душой проходит духовное поприще».

Начальные ступени духовной практики, носящие название Духовных Врат, в исихазме реализуются как обращение и покаяние; далее следуют ступени, отвечающие искоренению страстей и также включаемые в Блок Отрыва. Как мы не раз указывали (см., напр., ³), динамика Духовных Врат носит выраженный синергетический характер: чтобы в антропологической реальности началось выстраивание иерархии динамических структур (ступеней «духовной лестницы»), подобно синергетическим процессам в физике, оказывается необходима «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. Существует целый 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 самоограничения, самолишения⁴... В целом, эта покаянная соматика получала большее развитие в восточных монашеских школах, в частности, в Древней Сирии.

Следующий, центральный блок должен создать уникальную динамику духовной практики, 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 уникальной онтологической и мета-антропологической динамики духовной практики 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 ней, к здешнему бытию как таковому. Этот Внеположный Исток совершающей

⁴ Отошлем к нашей «Феноменологии аскезы» за демонстрацией принципиального отличия этих методик, порой достигающих настоящей жестокости к себе, от психопатологических явлений, внешне иногда сходных.

энергии онтологического претворения отождествляется с телосом данной практики. Дело же 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 не «аналогично» иноисточной и иноприродной энергии Внеположного Истока (что и невозможно), но сообразно, согласно с ней. Все духовные практики тем или иным образом решают эту задачу; искомый же строй согласия, соработничества, «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий в исихазме передается древним византийским понятием *синергии*.

Итак, блок онтодвижителя выполняет задачу онтологического размыкания (энергийного) человека, и это задание относится ко всему энергийному образу человека в целом: все многообразие человеческих энергий, телесных, психических и духовных, должно принять устройство единого целого, сообразованного с энергией Внеположного Истока. Аналогичное задание (энергийной) интеграции различных уровней организации человеческого существа в единое и единоуправляемое целое рассматривалось Л.С.Выготским применительно к психологической реальности, и он утверждал, что исполнение задания возможно путем преобразования этой реальности в такую форму, которая соответствует специально введенному им понятию 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 такой системы, где всё соотнесено к одному... Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы»⁵. Сопоставление с идеями Выготского весьма полезно: задача духовной практики в ее центральном блоке также может рассматриваться как создание «системы с единым центром», но в данном случае эта задача обладает и кардинальными отличиями. 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, отсутствующий в горизонте существования и опыта человека. Обобщая формулировки Выготского, можно сказать, что в духовной практике формируется «единая холистическая система с инобытийным интегрирующим источником». Именно такое понимание дела практики было с древности присуще сознанию самих духовных традиций, осуществляющих практику; и еще в книге «К феноменологии аскезы» я сближал идею Выготского с концепцией «ума-епископа» св. Григория Паламы (XIV в.). Палама говорил в точности о том, что в духовной практике создается единый координационно-управляющий центр для всего энергийного человека, чрез который «полагаются законы каждой силе души и каждому из членов тела», – дав этому центру имя «ума-епископа» (греч. епископос – надзирающий)⁶.

⁵ Л.С.Выготский. О психологических системах // Он же. Собр. соч. Т.1. М., 1982. С.131.

⁶ См. С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С.117-119.

Как видно уже из приведенных слов Паламы, организация энергийного человека в «единую систему», новое единство, интегрируемое инобытийным центром-телосом, затрагивает также и телесность. То главное, что здесь происходит с нею, можно охарактеризовать как утрату – хотя и не полную, как мы увидим, – отдельности, автономии телесного уровня с его процессами. Создание «единой системы» означает, что при решающем участии интегрирующего центра, возникают многочисленные новые «сцепления и расцепления» (по выражению Паламы) разных уровней человеческого существа – так что все целое обретает единую динамику, в которой осуществляется его разомкнутость к инобытию, синергия – и более уже нельзя вычленить отдельно процесс, совершающийся с телесностью. Формирование такой интегральной, нерасчленимой динамики – своего рода «экватор» практики, с прохождением которого всё более начинают обозначаться претворяющие проявления Внеположного Истока. В исихастской практике такой экватор образует ступень «сведения ума в сердце», суть которой в устойчивом, неразрывном соединении, сцеплении умственных и душевных энергий человека. Лишь вслед за тем происходит интеграция в эту ключевую умственно-душевную конфигурацию также и телесных энергий, что служит явным свидетельством их меньшей «удобопременчивости» и напоминает о фундаментальном предикате «косности» тела.

Высшие ступени духовной практики, образующие ее завершающий блок, отвечают приближению к антропологической границе. Антропологические проявления приобретают предельный характер, выражают начатки фундаментальной трансформации человеческого существа, и, в отличие от предшествующих блоков, телесные проявления играют здесь ведущую роль: именно они служат верными знаками таких начатков. По свидетельствам опыта, эти знаки обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей человека. Это достаточно понятно: формирование синергийного устройства человеческих энергий естественно трактовать именно в перцептивных терминах, как переориентацию восприятий человека от “дольного” к “горнему”, от здешнего, эмпирического – к мета-эмпирическому, инобытийному, или, иными словами, как развитие новой, мета-антропологической перцептивной модальности – способности воспринимать энергии Внеположного Истока, быть “прозрачным для благодати”, по аскетической формуле. При этом, ввиду глобальности, холистичности синергийного устройства энергий, прежние способности восприятия должны соотнобразовываться с новой “синергийной перцептивностью”, подчиняясь ей или вбираясь в нее.

Трансформация перцептивной сферы и формирование некоторых 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 перцепции именуется “умными чувствами”. Именно “умными чувствами” совершается достигаемое, по свидетельствам подвижников, на высших ступенях исихастской аскезы, созерцание Фаворского Света – света, осиявшего апостолов в событии Христова Преображения на Фаворе. Фонд мировых свидетельств об альтернативной перцептивной модальности весьма богат и если противоречив, то скорей в деталях; сам же характер феномена рисуется довольно ясно и однозначно. Во вторичных описаниях мистического опыта его высшую ступень весьма часто характеризуют как экстатическое (сверхприродное. etc.)

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 тексты свидетельств, человек «становится весь – оком».

Наше описание двух высших блоков практики может подтолкнуть к выводу, что телесность человека, пройдя в блоке движителя интеграцию в единую мета-антропологическую динамику практики и достигая в блоке телоса отверзания чувств, актуальных начатков фундаментального претворения, полностью и окончательно включается в парадигму духовной практики. Но такой вывод был бы преждевременным и неверным. Недаром в разделе 1 мы подробно обсуждали фундаментальный предикат «косности» тела: в своей основе он не претерпел изменений и продолжает быть действующим фактором; *духовная практика не снимает Соматической Границы Человека*, хотя она способна в той или иной мере модифицировать и трансформировать ее проявления. Легко заметить, что на всем протяжении пути практики телесность оставалась наиболее «неудобопременчива». Уже на стадии Духовных Врат происходит претворение эмоций и ценностей, делающее возможным выбор альтернативной антропологической стратегии; но лишь в блоке телоса, в феномене отверзания чувств, начинаются первые подлинные эффекты претворения телесности. Безусловно, блок отрыва, блок движителя имеют свой соматический аспект, на их ступенях развиваются, как мы видели, особые соматические паттерны, механизмы – но все они не являются альтернативными к прежней соматике человека, а согласуются с ней, со всеми ее «структурами жесткости». Соматический аспект этих блоков надо рассматривать как раскрытие некоторых новых возможностей и ресурсов соматики. Такое раскрытие продвигает направленную трансформацию телесности человека заведомо далее того, куда можно достичь обычной телесной практикой, тренингом. Но здесь еще отнюдь не достигается ее фундаментальное претворение.

Подобного претворения и не будет достигнуто; в границах человеческой жизни останутся лишь его предвестья, начатки. Духовная практика ориентирована к инобытию, 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 данного предиката начинает расходиться радикально с парадигмой духовной практики – и последнее слово остается за ним. На пути к достижению Антропологической Границы встает Соматическая Граница – и духовная практика, как уже подчеркнуто, 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 вместо достижения телоса совершается исполнение Кода:

смерть. «Тело – трагический инструмент», – сказал митрополит Иоанн Зезюлас, православный богослов наших дней.

Однако духовная традиция, хранящая практику, включает в свой духовный фонд 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; и, как говорит Новый Завет, в эсхатологическом измерении «последний враг покорится – смерть». 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. Подобные положения имеют свою специфическую герменевтику, и «воскресение во плоти» нельзя, разумеется, трактовать прямолинейным образом, будь то в эмпирическом или любом рациональном дискурсе. Тем не менее, тема телесности в эсхатологической перспективе присутствовала, хотя и скупым пунктиром, в христианской мистике, а в Новое время также и в русской религиозной философии, которой, как неоднократно отмечалось⁷, присуща тяга к своеобразному «религиозному материализму».

Н.Ф.Федоровым в его учении об «общем деле» было предложено широко известное решение темы, лишенное малейшей культуры и гигиены мысли: путающее и сливающее меж собой заведомо несоединимые дискурсы, естественнонаучный, догматический и мистический. При всей несостоятельности по существу, построения Федорова привлекали многими побочными чертами, найдя немало последователей и поклонников. Более основательные попытки базировались на присутствующей в классической патристике (главным образом, у Григория Нисского в трактате «О душе и воскресении», но также и у ряда других авторов, а позднее в философии Скота Эригены) идее «меченых частиц», согласно которой любая частица тела несет печать не только тела как целого, но и цельного человека, духовно-телесной тварной личности – а потому такие частицы, после смертного распада тела и пребывания в рассеянии, априори могут быть собраны снова, и возможно, в некоем ином образе, усовершенном или преображенном. За обсуждением этих попыток, принадлежащих Флоренскому и Карсавину, я снова отошлю к своей книге⁸, отметив здесь только две детали. Во-первых, как указанные попытки, так и всплеск интереса к учению Федорова (у ряда философов, в евразийстве и др.) имели место в 20-х годах XX в., и есть все основания видеть здесь связь с «воздухом эпохи», царившей идейной атмосферой. Волевой порыв, явно все же присутствовавший в русском большевизме двадцатых годов, своим максималистским активизмом, отрицающим все непреодолимые барьеры, включая власть времени и пространства, был хотя бы отчасти созвучен мистике

⁷ См., напр., С.С.Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.76, 175 и др.

⁸ Там же. С.175-176 и др.

«религиозного материализма»; и оба русла, столь антагонистичные в других отношениях, прямо встречались между собой в творчестве Андрея Платонова, Валериана Муравьева, и не только их... Во-вторых же, мысль св. Григория об отпечатке целого, хранящемся в любой телесной частице, сегодня никак не может считаться абсурдной. Современные ДНК-экспертизы останков давно усопших людей успешно содействуют идентификации личности – и не служат ли, тем самым, они своеобразным оправданием древней мистической интуиции о «частицах тела, меченых личностью»?

Заметим, наконец, что мы оставили пока в стороне отношения духовной практики с другой областью Соматической Границы, топикой репродукции. Так поступает, однако, и сама духовная практика: с первых же шагов своего развития все духовные практики обнаруживают, что прохождение их пути если не прямо требует, то, во всяком случае, осуществляется гораздо легче, успешней, если проявления топики репродукции оставлены в стороне, исключены – говоря проще, если адепт практики избирает сексуальное воздержание. Так складывается тесная связь духовных практик с институтом монашества. Однако эта тесная связь все же остается только благоприятствующим, но не необходимым условием практики – так неизменно утверждают ее учителя. Тем самым, в этой своей части Соматическая Граница Человека не служит непреодолимым барьером для достижения Антропологической Границы.

Такой вывод отнюдь не исчерпывает, однако, всей проблематики отношений духовной практики с топикой репродукции. Антропологические проявления из этой топики связаны с действием либидо, и отсюда – с паттернами бессознательного; последние же в контексте духовной практики выступают как препятствия на пути восхождения, «страсти». Страсти же, индуцируемые половым влечением, «половой любовью», их роль в религиозной психологии, их соотношение с устремлением человека к Богу, а также с началом любви, утверждаемым в христианстве в качестве принципа бытия Божия (пресловутая тема «любви земной и небесной») и т.д. и т.п. – всё это составляет традиционную тематику необозримой религиозной и отчасти научной литературы. Выделение из всей крайне разнородной области религиозной психологии ее аутентичного ядра, принадлежащего парадигме духовной практики, открывает свежий подход к этой старинной, почти безнадежно запутанной тематике. Но обсуждение этого подхода – уже за рамками темы о телесности человека.

3. Тело и притяжение предела: Герменевтика телесности в современных практиках себя

В обширной тематике этого раздела мы вынуждены, по обстоятельствам, ограничиться лишь беглыми замечаниями. Прежде всего, требуется раскрыть заголовок: что такое «современные практики себя»? какой именно круг практик мы желаем рассматривать? В любую эпоху, полный репертуар антропологических практик, в том числе, и таких, которые следом за М.Фуко именуются сегодня «практиками себя», велик и столь разнороден, что какой-либо совместный анализ их всех явно непродуктивен, если вообще не бессодержателен. Поэтому сразу оговорим, что мы оставляем в стороне весь *непременный* репертуар, все те виды практик себя, что всегда сопутствуют

человеку как элемент фактуры его полноценного существования (как, скажем, традиционные формы и виды телесных практик, художественных практик и т.п.). Под «современными практиками себя» мы понимаем если и не обязательно новые, новоявленные практики наших дней, то, во всяком случае, актуальные, симптоматичные, признаваемые характерными для сегодняшней антропологической ситуации. Их круг, таким образом, определяется этой ситуацией, и мы бегло очертим его, опираясь на принятые и общеизвестные представления о последней – на тот образ ее, который все мы получаем из каждодневных известий.

Известия, что мы ежедневно читаем и слышим, говорят многое о человеке. Они рисуют картину какого-то развернувшегося и неудержимого потока антропологических инноваций – новых явлений, практик, несущих глубокие, часто радикальные изменения с человеком. Их спектр обширен и продолжает расти. Неостановимо развиваются, углубляются генетические эксперименты, которые могут затронуть самые разные, отнюдь не только телесные, измерения человека, включая и его конституцию: так, в частности, феномен клонирования делает ключевую антропологическую проблему идентичности предметом практического экспериментирования с абсолютно неясными последствиями. К ним примыкают гендерные эксперименты и революции, бурный рост как численности, так и активности, заметности секс-меньшинств. Вкупе оба эти рода явлений способны изменить сами базовые структуры и механизмы биологии человека – его генетической конституции и репродуктивной сферы; они колеблют то, что в разделе 1 мы назвали фундаментальным предикатом телесности. Далее, распространяются и пропагандируются, находят философскую апологию практики трансгрессии всех и любых видов – причем важно и интересно, что для современного взгляда различия этих видов почти стираются: кража банана в супермаркете, садомазохистские экзерсисы, подрыв самолета с сотней душ – всё это как бы одно и то же, ибо во всем существенна лишь чистая антропологическая суть, сама трансгрессия, эффект преступления человеком любой проведенной пред ним черты, будь то заповедь, закон, граница смертельной опасности, поверхность кожи другого существа... Затем следует обширная и популярная сфера экстремальных психопрактик и телесных практик. В числе первых – разнообразные эксперименты с расширением и изменением сознания: богатая «кислотная» жизнь современного человека, методики пробуждения пренатальной памяти и проч. В числе вторых – пирсинг, боди-арт, татуаж, почти уже необозримое множество практик актуального искусства, сегодня сделавших тело, пожалуй, главным своим материалом. Примеров здесь изобилие: германский и английский брутальный неонатурализм в акционном и театральном искусстве («новая телесность» Хольгера Линка, «документальный анатомический театр» Макса Шумахера и проч.), отечественные Кулик, Бренер, «Нецезиудик», многие проекты «Медгерменевтики», а также и армия эпигонов всех названных. И наконец – последнее, но никак не самое мало важное: область виртуальных практик, которая расширяется быстрее всех прочих и может стать вскоре основной областью обитания современного человека.

Этот обзор не претендует на полноту, но он уже достаточно выразителен. Ясно, что с человеком, действительно, совершаются неожиданные и радикальные – и при этом, какие-то пестрые, разнообразные по характеру – изменения, он стал предметом некой непонятной, но интенсивной и

революционной динамики, которая, весьма похоже, может затронуть весь диапазон уровней его существа, от духовного мира до генетической (под)основы. Понимания этой динамики и всей очерченной панорамы нельзя достичь в рамках классической европейской антропологии с ее постулатом неизменной сущности человека, ее концептами индивида и субъекта (субъекта гносеологического, этического, правового...) – ибо вполне очевидно, что мир человека в описанных практиках – за гранью представлений этой антропологии. Поэтому мы попробуем продвинуться к пониманию иначе.

Наш обзор характерных антропологических явлений позволяет заметить нечто общее между ними, некое общее качество, которое можно определить как их *предельный* характер: при всей их разнородности, всех различиях, всё это – экстремальные, пограничные явления и практики, выводящие человека к границам его возможностей, доступного ему опыта. Для характеристики этой области антропологического опыта – в психологии, в актуальном искусстве такой опыт часто называют «пограничным опытом» – мы ввели уже не раз упомянутое понятие *Антропологической Границы*⁹, определив эту границу в энергийно-деятельностном дискурсе, как совокупность всех, всевозможных предельных проявлений человека. Выше это понятие возникало у нас при обсуждении духовных практик: мы говорили, что к Антропологической Границе принадлежат антропологические проявления, отвечающие высшим ступеням практики и отмеченные определяющим влиянием ее мета-антропологического, инобытийного телоса. Мы также указывали, что в таких проявлениях выражается *энергийная разомкнутость* человека – разомкнутость конфигурации всех его энергий по отношению к инобытийному телосу, выступающему как Внеположный Исток энергий, формирующих ступени практики. Сейчас же мы сталкиваемся с проявлениями, которые также носят предельный характер, однако уже не связаны с духовными практиками и ориентацией, устремлением к инобытию. Нам нужно понять природу и свойства таких проявлений, которые, очевидно, также принадлежат Антропологической Границе, но образуют уже некоторые иные ее части, отличные от области духовных практик (мы называем эти части границы ее ареалами, или топиками).

Для этой цели мы замечаем, что общей чертой всех предельных проявлений как таковых служит их связь с отношением человека к тому, что для него выступает как «иное» ему, внеположное горизонту его существования. В предельных проявлениях он вступает в такое отношение, завязывает его – что то же, он *размыкает свои энергии* навстречу иному. И вывод отсюда тот, что вышеуказанное понятие разомкнутости не ограничено сферой духовных практик, но имеет более широкий смысл, характеризуя все предельные проявления как таковые. Анализ показывает⁹, что всё многообразие предельных проявлений, т.е. Антропологическая Граница, характеризуется через фундаментальную концепцию размыкания и разомкнутости энергийного человека¹⁰, причем строение этого многообразия определяется существующими способами или парадигмами размыкания. В духовных практиках реализуется размыкание энергийного человека к инобытию, т.е. онтологическое размыкание.

⁹ См. прежде всего начальный текст этой книги - «Человек: Существо, тройко размыкающее себя».

¹⁰ Понятие размыкания, das Erschliessen, вводит также Хайдеггер в «Бытии и времени», и в нашем употреблении этого понятия есть некоторая близость к хайдеггеровской аналитике Dasein, образа бытия человека.

Но человек может определить как свое иное также и иное своему сознанию – *бессознательное*. Соответственно, для него возможны и энергийные конфигурации, которые разомкнуты, открыты для действия энергий бессознательного, и последнее выступает здесь как Внеположный Исток энергий, структурно аналогичный телосу духовной практики, однако уже не инобытийный: иной не онтологически, а только онтически. Предельные проявления, в которых выражена разомкнутость энергий человека к бессознательному, образуют особую топику Антропологической Границы, наряду с топикой духовных практик; и эти две топики представляют собой, соответственно, границу онтическую и онтологическую. Помимо них, существует всего лишь один способ размыкания и отвечающий ему ареал Границы. В этом последнем способе человек и его иное соотносятся как, соответственно, актуальная и виртуальная реальность, и размыкание энергийного человека к виртуальной реальности порождает ареал, или же топику виртуальных практик, отвечающие которым проявления характеризуются специфической неполнотой актуализации, недоовоплощенностью. Наконец, строение Антропологической Границы довершают смешанные, или «гибридные» топики: такие, в которых антропологические проявления сочетают свойства различных основных, чистых видов – проявлений, принадлежащих онтологической, онтической и виртуальной топикам.

Давая единое описание всех предельных проявлений человека, концепция Антропологической Границы позволяет систематизировать и новые явления, «современные практики себя», охарактеризовать их природу – и благодаря этому, может быть, приблизиться к пониманию новой антропологической динамики со многими ее тревожными, кризисно-катастрофическими чертами. Обозревая панораму новых явлений в свете этой концепции, мы констатируем, прежде всего, присутствие в ней явлений, отвечающих решительно всем областям, топикам Границы – как трем основным топикам, так и всем их гибридным сочетаниям (если учесть, что духовные практики тоже активно присутствуют в современности и не включены в нашу панораму лишь оттого, что были уже рассмотрены отдельно). Присутствие проявлений из основных топик непосредственно очевидно; что же касается гибридных топик, ограничимся лишь одним примером: психоделические и прочие «кислотные» практики могут квалифицироваться как разного рода недоовоплощения, имитации, инсценировки духовной практики, что отвечает гибридной топике, сочетающей топик онтологическую и виртуальную (более подробное обсуждение гибридных топик можно найти в ⁹).

Эта констатация очень многозначительна: она-то и включает в себе ключевую особенность антропологической ситуации. Заметим, прежде всего, принципиальную новизну обнаруженной черты. В отношениях человека с его границей прежде никогда не было особого плюрализма: всегда был налицо доминирующий (обычно даже предписываемый) род этих отношений, доминирующая топика границы. На протяжении многих веков религиозной культуры, это стабильно была онтологическая топика; затем в секуляризованных обществах отношения с границей на некоторый период почти исчезли, перестали быть актуальны (начиная с Ренессанса, человек решил было считать себя безграничным); затем некое время в западных обществах антропологические установки задавал психоанализ – преобладала топика

бессознательного. Далее, уже в новейшую эпоху возникла виртуальная топика, ранее практически неизвестная. К лидерству теперь продвигается она, но нельзя не заметить, что эта очередная смена доминирующей топики Границы на сей раз происходит по-новому, как никогда не бывало прежде. Бурное развитие виртуальных практик не сопровождается вытеснением других предельных стратегий и паттернов – скорее наоборот, параллельно с ним происходит активизация и всех прочих видов предельных проявлений: и паттернов бессознательного (к ним принадлежат, в частности, практики трансгрессии), и духовных практик, и имитаций, симулякров духовных практик, отвечающих гибридным топикам. (Основная причина этого очевидна: виртуальные практики, все виртуальные явления не вполне самостоятельны в своем существовании, они используют формы актуальных явлений и потому зависят от них, отсылают к ним). Антропологическая ситуация, что складывается в итоге, также нова и необычна. Как мы выше уже заметили, она представляет собой одновременное присутствие – столкновение, смешение, взаимное наложение – предельных проявлений из всех областей, топик Антропологической Границы. Мы называем это *катавасией топик* – где термин «катавасия» может пониматься и в обычном разговорном смысле, и в изначальном литургическом значении, как общее схождение (чреватое хаосом) всех клиросов среди храма.

Исследование феномена «катавасии топик» в его сути и следствиях – масштабная и многосторонняя проблема. Сейчас мы отметим лишь две особенности, важные для нашей темы. Во-первых, феномен означает, что отношения человека с собственной границей приобрели характер усиленной и вместе с тем неразборчивой тяги к границе. Приемлется и реализуется всякая и любая предельная стратегия – и это значит, что целью и ценностью стала сама как таковая предельность антропологического опыта, независимо от ее рода и характера. И если становится безразлично или почти безразлично, какого же именно предела сумеет достигнуть человек – Богообщения, безумия, погружения в виртуал или какой-то смеси всего этого – то неизбежно, всё больше места в его практиках находят импровизации, попытки форсированного прорыва куда-то, куда-нибудь... Всеядная жажда предела, одержимость пределом как таковым становится визитной карточкой современного человека. Во-вторых, необходимо учесть, что именно отношения человека с его границей формируют, конституируют его идентичность, и разным топикам Антропологической Границы соответствуют радикально различные модели идентичности человека. Отсюда – столь же прямой, сколь и тревожный вывод: «катавасия топик» порождает и «катавасию идентичностей» – смешение, спутывание различных структур идентичности и, как неизбежное следствие, разрушение этих структур, *кризис идентичности*. Психологам хорошо известно, что следствия такого кризиса охватывают глобальный диапазон: кризис идентичности может повлечь за собой распадные явления в любой из сфер антропологической реальности.

Нам же пора вернуться к сфере телесности, нашей главной теме. Вообще говоря, герменевтический анализ рассматриваемых современных практик должен строиться так же, как строился подобный анализ духовной практики в разделе 2: то есть, путем составления «соматической карты» для каждого типа практик. Оставляя этот путь в стороне, до более подробных исследований, мы ограничимся сейчас лишь тем, что кратко обсудим телесный аспект

антропологической ситуации в целом – ситуации перехода в виртуальную топику, представляющую собой «катавасию» всех топик (виртуализованных).

Прежде всего, надо вновь подчеркнуть сказанное в начале: тело сегодня оказывается в центре этой ситуации, на авансцене; и в свете фундаментального предиката «косности» тела, эта его новоявленная центральная роль – яркое доказательство радикальности происходящих антропологических и, в частности, соматических, изменений. Впрочем, эта радикальность сегодня видна и без доказательств, из самих явлений, хотя бы таких как генные эксперименты и телесные практики в актуальном искусстве. Увидеть же характер и смысл этих радикальных изменений нам помогут введенные общие понятия.

Можно согласиться, во-первых, что в сфере телесности проявляется та всеядная жажда предельного опыта, что сопутствует «катавасии топик»; и больше того, именно здесь она, может быть, проявляется наиболее выпукло и ярко. Предельный, экстремальный телесный опыт крайне разнообразен, и мы не будем пытаться анализировать его или хотя бы указать его главные формы. Но важно подчеркнуть, что среди них налицо уже и такие, которые достигают максимума возможной радикальности и глубины: согласно нашим определениям, это суть практики, которые входят в область Соматической Границы и в которых испытываются, пробуются на разрушение сами фундаментальные предикаты телесности, «структуры жесткости». Топики Соматической Границы – топика репродукции и топика (био)смерти – суть базовые проявления Кода Человека. При этом, новые практики носят характер именно новаций, причем пока – новаций-импровизаций, произвольных и неконтролируемых перемен в сфере этих базовых проявлений. Больше того – как уже, пожалуй, неотвратимо, предмет предельных практик станет и сам Код. И если такие практики сохранят их нынешний характер незрелых импровизаций – последствия могут превзойти всякое воображение.

Далее, что не менее важно, на сфере телесности отражается и сопутствующий катавасии топик кризис идентичности. Многообразные следствия такого кризиса характеризуются двумя типичными чертами: в них проявляются тенденции дезориентации и тенденции распада. Обе эти тенденции вкупе и определяют суть того, что сегодня происходит с телесностью человека. Дезориентация человека имеет, в терминах нашей темы, герменевтический смысл, она значит кризис истолковательной, означивающей способности человека. И в сфере телесности она, соответственно, означает, что с разрушением структур идентичности наступает и утрата человеком той *имманентной герменевтики телесности*, которая непременно входила в эти структуры (хотя могла оставаться неартикулируемой, интуитивной). Человек перестает знать, что значит его тело, у него исчезает ранее бывший твердый способ означивания, истолкования своего тела. Импульс, который у него рождается при этом, сливается с действием другой, распадной тенденции. Он стремится открыть заново, что же значит его тело – и очевидный путь к этому обретается в разъятии, разложении тела: в том же распаде, к которому его также и независимо толкает кризис идентичности.

Как можно полагать, здесь мы добрались до сути дела. Разложение телесности, рождаемое кризисом идентичности – который, в свою очередь, рождается из «катавасии топик» Антропологической Границы: таково наше

прочтение судьбы телесности в современных практиках себя. Главный смысл этого прочтения – в прослеживании корней, в попытке объяснения природы явления и отыскания для него адекватного философского и антропологического контекста. Сама же формула, содержащая наш диагноз ситуации, отнюдь не нова и не должна быть новой: идущие процессы имеют своих зорких наблюдателей (главным образом, в искусстве и арт-критике и куда меньше, увы, в науке), которые уже не раз применяли эту формулу для выражения сути происходящего. Идет интенсивное разъятие телесности – научно-аналитическое, эстетическое, в поиске идентичности, просто «из интереса»... в своей всеядной жажде предела человек словно решает провести тело через все мытарства, все предельные испытания. Каким оно выйдет из испытаний? Формула и для этого готова давно: *новая телесность*, как названа, в частности, радикальная программа берлинца Хольгера Линка. Но оргия разъятия еще не достигла апогея, и облик новой телесности пока далек и туманен. Лишь за одно можно поручиться: путь современных мытарств телесности не следует доброй древней модели странствия–возврата (синтеза, эпистрофэ, одиссеи...) – и в его финале нас не встречают божественные тела Венеры и Аполлона. Перед нами открытая тема о неведомой спонтанной динамике современной соматики. Наука сегодня не только еще не поняла ее движущие силы, но даже не разглядела пока ее основные черты.

2004 г.