

ПСИХОЛОГИЯ ВРАТ КАК ВРАТА МЕТАПСИХОЛОГИИ*

С. ХОРУЖИЙ

Поясним цели и задания настоящего текста, ибо они не одноплановы. Наша непосредственная и конкретная цель заключается в анализе феномена покаяния – одного из классических феноменов религиозной психологии, представленного, в первую очередь, в иудеохристианской традиции, но имеющего аналоги и в ряде других религиозных миров. В качестве эмпирического поля анализа мы избираем покаянную дисциплину в мистико-аскетической традиции Восточного христианства, т.е. *исихазме*, предполагая также привлечение других традиций для сравнения и истолкования выводов. И, примечательным образом, такая конкретизация эмпирического горизонта вынуждает нас к постановке более общих и глубоких вопросов. Ибо в исихазме – не только в нем, но в нем с особой отчетливостью – покаяние не является обособленным, отдельно стоящим феноменом. Оно здесь органически включено, интегрировано в некоторое неразрывное единство – в процесс *Духовной Практики* как его ступень или же этап, а именно, вступительный, начальный этап, вследствие чего оно с древности носит название *Духовных Врат*. Поэтому его содержание и смысл могут быть раскрыты и поняты лишь в связи с этим процессом, в его контексте – и, стало быть, на основе некой его концепции.

Так возникает предшествующая и более общая задача: мы должны представить некоторую концепцию исихастской духовной практики. Но это, в свою очередь, ведет к еще более общему вопросу: о понимании, трактовке самого феномена Духовной Практики в его сущности. Признаем, что данный вопрос уводит далеко от исходной конкретной цели; но мы не имеем возможности сослаться на какое-либо известное, общепринятое определение Духовной Практики как антропологического и

* Данная статья – часть книги автора «О старом и новом», выходящей в свет в этом году в издательстве «Алетейя», С.-Петербург.

религиозного феномена: такие определения отсутствуют. Как мы увидим, проблема определения Духовной Практики может найти постановку и разрешение в горизонте метапсихологии – а именно, на основе некоторой метапсихологической модели, рисующей цельную топику процессов и практик сознания, антропологических стратегий, затрагивающих «Антропологическую Границу» (см. ниже). В рамках этой модели Духовная Практика представится, в определенном смысле, как противоположность, альтернатива тем процессам, которые идентифицируются и изучаются в психоанализе в виде проявлений Бессознательного (невроты, психозы, комплексы и т.п.). «Фигуры Бессознательного» и структуры, генерируемые в Духовных Практиках, будут занимать противоположные области в топике Границы, пребывающие между собой в отношениях «нарушенной зеркальной симметрии».

I. ТОПИКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ГРАНИЦЫ

«Человеческое бытие нельзя понять вне безумия», – говорит Жак Лакан. «Человеческое бытие нельзя понять вне обожения», – говорит Православие. Как связаны между собой эти два тезиса? На первый взгляд, они диаметрально противоположны; однако на взгляд философа они оказываются глубоко родственными. Оба утверждения, в целях постижения человеческого бытия, отсылают к некоторым феноменам, что лежат за гранью, за горизонтом обычного человеческого существования и опыта, являясь для этого горизонта предельными, граничными феноменами. Как мы будем говорить, они отсылают к Антропологической Границе – границе самого рода и способа существования человека, к области тех явлений, где начинают меняться определяющие признаки, предикаты этого рода и способа (хотя характер Границы в двух указанных областях не один и тот же: лишь для обожения она является в точном смысле онтологической). Философ заметит также, что подход к пониманию человеческого бытия, заключенный в обоих тезисах, оправдан и даже традиционен, отвечая обычной методике определения путем отличия: определить вещь, явление, – значит, указать его границы или же указать *иное ему*, указать те вещи, явления, от которых определяемое отлично. Точно так, например, в физике мы лишь тогда идентифицировали область обычных, макроскопических явлений как *классическую* физику, когда познали ее границу, открыв область *квантовых* явлений.

Но, отсылая к Антропологической Границе, обе установки видят ее совершенно по-разному. Кроме «граничности», что общего может быть у безумия с обожением? Перед нами два альтернативных понимания Границы. Притом, оба они отнюдь не являются голословными догматическими утверждениями или постулатами. Тезис Лакана удостоверяется всею практикой психоанализа, и точно так же тезис Православия закрепляется в исихазме цельной системой духовной

практики. Имея прочную опытную основу, ни тот, ни другой тезис о Границе не может быть попросту отброшен. И мы приходим к мысли, что, видимо, сам концепт Границы не прост, существует некая *топика Границы*, и в ее рамках должны найти себе место и Граница-как-безумие (испытываемая и познаваемая в опыте патологий психики), и Граница-как-обожение (испытываемая и познаваемая в опыте духовной практики). Поэтому, ставя задачу концептуализации духовной практики как процесса на Антропологической Границе, мы должны учитывать этот широкий контекст полной топики Границы – наличие иной, альтернативной парадигмы граничных процессов. Этот широкий взгляд окажется плодотворным, а для некоторых явлений, входящих в так называемую «Гибридную топикку» (см. ниже), необходимым.

Пора, однако, дать первичное описание, набросок конституции духовной практики. В намеченном нами понимании (*Хоружий*, 1999) духовная практика представляется как методически выстроенный духовно-душевный или чаще холистический (затрагивающий также соматику) процесс последовательно-поэтапного продвижения, восхождения к определенному искомому состоянию – цели, «телосу» данной практики; причем телос, или «высшее духовное состояние», принадлежит области Антропологической Границы, как мы это видим на примере обожения в исихазме. Такое понимание удовлетворительно отражает наличный опыт, несколько обобщая его; но, с известной точки зрения, оно еще слишком эмпирично. Чтобы понять суть духовной практики как феномена Границы, как предельной антропологической стратегии, надо поставить вопрос о ее собственных границах: почему и как возникает она? в силу каких свойств, чего ради ее запредельный телос принимается в качестве искомого – предмета всех устремлений человека?

Избегая, в интересах общности, опираться на частные детали исихастской традиции, мы все же будем иметь в виду исихастский тип практики, ставящий своим телосом – обожение. В данном типе особенно выпукло выступает онтологический аспект духовной практики, существенное онтологическое содержание выстраиваемого процесса: Православие трактует обожение как актуальную онтологическую трансформацию, «превосхождение» человеческой природы, которое заключается во всецелом соединении человеческих энергий с Божественными энергиями (благодатью); причем, именно последним принадлежит движущая и совершающая сила онтологической трансформации¹. Корни подобного процесса должны лежать в самом «основоустройстве» (*Grundverfassung*) человеческого существования, в фундаментальных предикатах способа бытия человека. Прослеживая

¹ Немаловажно, что осознание онтологической сути практики, делающей эту практику «стратегией границы» и тем резко отделяющей от всех обычных стратегий, изначально входит в самую практику. Уже в древний период (IV-VI вв.), «монашеская литература проводит различие между "человеческим существом" и "монахом". Монахи обозначают себя как "людей, становящихся ангелами", или как "обоживающиеся существа", или многими подобными способами. Они ощущают себя вне исходной категории "человеческого"» (*Valantasis*, 1992, p.49).

изначальные мотивации, некие порождающие факторы пути духовной практики, мы обнаруживаем их в смертности человека, в первичной природе его отношений со смертью. Однако в непосредственном содержании практики эти отношения обычно отнюдь не выступают на первый план. Их роль оказывается не столь явной и не столь простой: она обретает специфическую превращенную форму.

Ядро всей обширной, многообразной икономии отношений человека со смертью – первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: глубинный, органический и непроизвольный импульс отталкивания, неприятия смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира. Этот изначальный импульс человеческой природы, «Первоимпульс неприятия смерти», как мы его будем называть², развертывается во множестве проявлений и форм (включая и превращенные, принявшие вид влечения к смерти, в котором, однако, всегда можно распознать инверсию первичного отталкивания). И очевидно из самого определения, что тем, к чему он направлен, – его искомым, предметом и исполнением его стремления – служит избавление от описанной перспективы, или же «преодоление смерти». Но это «искомое» не может обрести облик определенного, до конца очерченного «предмета сознания», поскольку оно заведомо не принадлежит к числу опытных содержаний субъектного мира: как справедливо указывалось, уже и сама «моя» смерть не может быть содержанием «моего», субъектного опыта. Помимо этого принципиального «предела разрешения» оптики сознания, сознание в обычном повседневном существовании вообще отнюдь не стремится максимально эксплицировать Первоимпульс, вывести в ясность и отчетливость его искомое и его истоки. Не раз прослежено и установлено (и глубже всего – в экзистенциальной аналитике Хайдеггера), что обыденному сознанию, подчиненному рутинным структурам повседневности, свойственно уклоняться, отворачиваться от опыта смерти, подвергать этот опыт вытеснению, маргинализации. В результате, в рамках обычных стереотипных режимов существования человека и деятельности сознания, и «преодоление смерти», и сам к нему стремящийся Первоимпульс остаются имеющими достаточно смутные очертания.

Можно заметить, тем не менее, что в конституции Первоимпульса неприятия смерти, в характере тех процессов, в которых он реализуется, существуют определенные общие элементы со свойствами «влечений» (Triebe), как они описываются в классической психоаналитической теории. По этой теории, как известно, «объект» влечения или желания оказывается недоступен³. Эта принципиальная недоступность объекта соотносится с прямою связью между влечением и Бессознательным; и, в

² Понятие Первоимпульса неприятия смерти обосновывается и разбирается нами в подготавливаемой книге «Дискурс синергии».

³ Если не говорить об элементарной категории вещественных объектов, доступных, сменяемых и заменяемых.

свою очередь, она служит главной предпосылкой формирования обширного репертуара специфических структур сознания (невроз, комплексов и т.д.), которые выявляет и описывает психоанализ как наука и которые старается подчинить и преобразовать психоанализ как практика. Что же до Первоимпульса, то в его конституции мы также можем зафиксировать фундаментальный факт «недоступности объекта». При любых критериях достоверности опыта, будь то позитивистские или феноменологические, мы констатируем, что в рамках наличного человеческого существования никакого актуально-событийного и доказуемо не иллюзорного, удостоверяемого «преодоления смерти» не происходит. Тем самым, судьба Первоимпульса оказывается вполне подобной судьбе влечений: как и они, он реализуется в процессах, носящих характер циклического повторения некоторого динамического стереотипа, паттерна (напомним, повторение, *Wiederholen*, – одно из «четырех фундаментальных понятий психоанализа», по Лакану, отличаемое от «воспроизведения», *Reproduzieren*). Но в данном случае эта психоаналитическая парадигма, символически представляемая Лаканом как циклическое движение вокруг пустоты отсутствующего в горизонте опыта, недостижимого Объекта, отнюдь не исчерпывает собой всех явлений и процессов, инициируемых Первоимпульсом.

Повторяющееся не-достижение исполнения, «удовлетворения» Первоимпульса порождает не только те эффекты (типа фрустраций), что фиксирует психоанализ на примерах влечений. Достаточно очевидно, – и сотни раз раскрывалось, подчеркивалось в философии, психологии, искусстве, – что опыт смерти – единственный заведомо данный, неизбежный для каждого род опыта, онтологически значимого, сталкивающего с самим человеческим бытием как цельностью. Экзистенциальная аналитика демонстрирует, что феномен смерти и опыт смерти занимают уникальное место в ситуации человека, будучи прямо связанными с самим его бытийным, онтологическим статусом: в них – главное, основополагающее выражение и проявление фундаментального предиката конечности, которым определяется горизонт наличного бытия. Сознание – его разумные, высшие активности – фиксирует эту уникальную роль, и потому в нем, наряду с тенденциями к вытеснению опыта смерти, образуются и тенденции противоположного рода, – к углубленной, осмысливающей проработке этого опыта. Но важно сразу заметить, что эти тенденции могут находить и находят свое выражение в двух разных руслах.

На одном пути, сознание ставит в центр осмысливающей работы самое смертность, неотвратимую смерть как смыслоносительный и смыслонаделяющий граничный феномен человеческого существования – и ставит задачу осмысливания существования человека в свете и на основе этого феномена: задачу *обретения смысла жизни через смысл смерти*. Это древний путь, зародившийся уже в архаических культах, отчетливо

выразившийся у орфиков, философски отграниченный Платоном и вновь потом многократно утверждавшийся философией, от стоиков до Хайдеггера. Девиз его – знаменитая максима из «Федона»: «Философствовать значит упражняться в умирании» (Phed 67e). Здесь, таким образом, отношение к смерти делается предметом особого «упражнения» (которое оказывается совпадающим с занятием философией). И, следуя П.Адо, можно считать, что сознание развертывается здесь в стратегии или парадигме «духовных упражнений», суть которой – «созерцание времени и бытия в их цельности ... возвышение мысли до уровня универсального» (Hadot, 1981, p.54, 56). Однако какая участь предлагается на этом пути для Первоимпульса неприятия смерти? Как легко видеть, парадигма «духовных упражнений» предполагает его нейтрализацию или деконструкцию: путем «возвышения мысли» мне надлежит обуздать, «окультурить» мое изначальное органическое неприятие смерти – и преобразовать, перевести его в «философическое приятие»⁴. По сути, перед нами – умственный трюк, попытка убедить и уговорить, «заговорить»; и понятно, что «заговорить» и изменить на противоположное коренной и аутентичный импульс самой человеческой природы удастся лишь для немногих избранных, особо философских натур. Поэтому, вопреки всей поддержке высокой философии, парадигма духовных упражнений никогда не стала широкою антропологической стратегией.

Напротив, на другом пути сознание ставит в центр и принимается отыскивать смысл – не смерти, а неприятия смерти. Оно выстраивает здесь иную логику, которая, пожалуй, более зорко прочитывает ситуацию человека. Смерть сама по себе – очевидна, естественна, природна: земля еси и в землю отыдеши – это более чем понятно! – но острый вопрос вызывает вот это живущее, гнездящееся во мне неприятие смерти. Философствующая парадигма духовных упражнений третирует его, в ней неприятие смерти само подвергается неприятию: оно – из сферы неразумного, «дикого» в человеке, и человеку надлежит отбросить, либо выдрессировать его. Но это философское решение оказывается, на поверку, слишком поспешным, оно упускает из вида одну существенную альтернативу. Когда сознание решает – решается, дерзает, рискует! – принять собственное неприятие смерти всерьез, концептуальная картина делается уже не двойственной: *Человек – и его Смерть*, но тройственной, треугольной: *Человек – его (неотвратимая) Смерть – его (неискоренимое) Неприятие смерти*. Узел проблемы смерти (смертности) человека перемещается: сознание видит его не столько в самой смерти как

⁴ Здесь ярко видна характерная античная – и, в особенности, позднеантичная – типология парадигмы духовных упражнений. Идеал отношений человека со смертью рисуется в соответствии со стоической диалектикой господства-рабства и варварства-просвещения: «возвышение мысли» доступно всякому, доступно и рабу; и раб (смертный), возвысившись мыслью, достигает равенства и даже превосходства над своим господином (смертью). И как стоическая диалектика господства-рабства не остановила крушения рабовладельчества, так парадигма духовных упражнений не стала убедительной моделью отношения к смерти, способной развенчать и вытеснить иные пути, на которых человек пытался не быть рабом смерти.

таковой, сколько в собственном неприятии смерти. Оно исходит из конфликтной, фрус-трирующей ситуации сочетания имманентного и неискоренимого Первоимпульса – с фактом не-достижения объекта и цели, неудовлетворения этого Первоимпульса; и данная ситуация толкает его поставить сам Первоимпульс в фокус и под вопрос. Раз Первоимпульс не исполняется – зачем тогда он во мне и откуда он? Вправду ли он коренится лишь в неразумном, в «дикой части нашего существа» (Платон) и по своей сути – только изначально обреченная безуспешность, имманентно заложенная в моей природе, – моя неудача? Может ли он хотя бы вообще, «в принципе» исполниться? Все эти вопросы означают, что сознание осуществляет *интенцию (интенциональное отношение) на Первоимпульс*, делает Первоимпульс интенциональным предметом. Разумеется, это – специфичный, существенно недоочерченный, неполно данный предмет, как мы уже замечали; и такая интенция не может стать законченным интенциональным актом в гуссерлианском смысле. Но она и не остается бесплодной.

Прежде всего, ставя Первоимпульс в фокус, сознание может продвинуться, – хотя и не до полноты, как указывалось, – в конституции его объекта и цели. Уясняется, что исполнение Первоимпульса, или «преодоление смерти», не может отождествляться с простым устранением, отсутствием смерти, т.е. бесконечным удлинением биологического существования, неопределенно тянущимся продолжением его в тех же наличных формах. То, что заведомо входит в искомое, требуемое Первоимпульсом, есть не столько *отсутствие* смерти, сколько *изменение природы* смерти, преодоление конца-уничтожения, аннигиляции личности; и это изменение общим образом представляется как некоторый конец-превращение, конец-трансформация. Мы заведомо не можем полностью эксплицировать содержание подобной трансформации – уже по одному тому, что такая задача предполагает решение весьма кардинальных проблем определения самоидентичности личности и критериев сохранения самоидентичности, проблем, которые поныне остаются смутными, равно для философии и для психологии. Однако род трансформации, ее бытийная сущность очевидны и несомненны: «изменение природы смерти» есть не что иное как изменение самих фундаментальных предикатов горизонта наличного бытия, подлинная *онтологическая трансформация*. Отсюда с необходимостью следует дальнейший вывод: актуальное исполнение Первоимпульса возможно и достижимо лишь в том случае, если сам *Первоимпульс не подчинен этим предикатам*, если он является не просто спонтанным, независимым от воли и разума моего сознания, но происходит «извне», имеет исток свой вне горизонта сознания, мира субъектного опыта: является импульсом некоего *Внеположного Истока*, «иной природы». Если это действительно так – тогда следование импульсу такого истока, такой природы, устремление к ним и соединение с ними, априори способны

привести к актуальному изменению моей природы, «изменению природы смерти».

Возникает, таким образом, новый важный концепт, и следует охарактеризовать его с возможной отчетливостью. Нельзя говорить, что мы достигаем усмотрения Внеположного Истока в интенциональном акте, либо полагаем Внеположный Исток логическим заключением. По самому определению, «внеположное» горизонту сознания и опыта нельзя ни «положить», ни «усмотреть». В итоге моей «интенции на Первоимпульс» я усматриваю отнюдь не сам Внеположный Исток, но лишь следующие относящиеся к нему положения: а) я не могу усмотреть, локализовать, идентифицировать исток Первоимпульса нигде в горизонте моего сознания, и в этом смысле, он есть «внеположный исток»; б) исполнение Первоимпульса возможно лишь в единственном случае, если его исток обладает актуальной *онтологической* внеположностью: чтобы «изменить природу смерти», необходимо «изменить природу жизни», точнее, достичь онтологической трансформации; и для этого, в свою очередь, необходимо действие онтологически иной энергии, принадлежащей онтологически внеположному истоку; г) я не могу ни усмотреть, ни доказать, что внеположность истока Первоимпульса есть, действительно, онтологическая внеположность; но не могу ни усмотреть, ни доказать также и обратного.

Чтобы понять, какие выводы делает мое сознание из этих данных, нужно сначала зафиксировать еще один важный результат, приносимый интенцией на Первоимпульс. Мы можем увидеть, какова вообще роль сознания в исполнении Первоимпульса, вне зависимости от статуса истока последнего. Первоимпульс действует в моем сознании (сфера которого объемлет психику, волю, разум); стало быть, исполнение его может осуществляться лишь через посредство сознания. *Сознание – единственный непосредственный агент Первоимпульса.* Но исполнение Первоимпульса – онтологическая трансформация; стало быть, оно означает, что сознание становится агентом глобальной трансформации наличного бытия как такового; будучи подвижно, питаемо Первоимпульсом, оно должно трансформироваться само и проводить, осуществлять стратегию этой глобальной трансформации, что заведомо является также глобальной, всепоглощающей активностью. Иными словами, *исполнение Первоимпульса как онтологическая трансформация мыслимо лишь при всецелой ориентации сознания на Первоимпульс и всецелой отдаче сознания его исполнению.*

Ясно отсюда, что в обычном эмпирическом существовании, без принятия сознанием этой весьма особой глобальной стратегии, исполнение Первоимпульса заведомо невозможно; однако в случае ее принятия утверждать такую невозможность уже нельзя. И ясен также ответ на исходный вопрос: какую позицию занять сознанию по отношению к Внеположному Истоку. В любом случае, условием

исполнения Первоимпульса является всецелая отдача сознания этому исполнению; и если еще одним условием исполнения служит онтологическая внеположность истока Первоимпульса – значит, «всецелая отдача» предполагает еще и отношение к Первоимпульсу как импульсу *онтологически внеположного* истока: вся развертываемая сознанием стратегия должна принимать, что исток Первоимпульса – онтологически внеположен.

Из прочих выводов, что может доставить интенция на Первоимпульс, отметим еще всего один. Импульс, направляющийся к онтологической трансформации, должен различать, идентифицировать фундаментальные предикаты наличного бытия и проявления их; и это означает, что он должен действовать, прежде всего, на высшие активности сознания, на разум. Тем самым, он должен являться артикулированным: внятным разуму, говорящим ему; и это можно передать заключением, что Первоимпульс должен носить характер *зова*, или *призыва* Внеположного Истока. Подобная терминология общения оказывается не просто удобной, но внутренне адекватной рассматриваемым явлениям.

Итак, Первоимпульс неприятия смерти должен быть зовом Внеположного Истока. Это – его необходимое свойство, но, разумеется, оно еще несколько не обеспечивает исполнения Первоимпульса. Продвижение к исполнению может происходить лишь тогда, если зов услышан, воспринят – и вызвал согласный отклик – и стало совершаться то, к чему призывает зов. Но Зов призывает даже не просто к необычному, но к абсолютно исключительному: к «онтологической трансформации». Если сознание услышало и приняло Зов – как зов Внеположного (онтологически!) Истока, такой призыв – уже не бессмыслица, не абсурдная невозможность. Но даже с этим условием следование призыву зова – особая, единственная в своем роде задача. Прежде всего, такое следование должно быть глобальным, всецелым не только для сознания; воспринимаясь, в первую очередь, разумом человека, Зов обращен, однако, к человеку как таковому, во всей цельности его природы и существа. Соответственно, и следование Зову касается всего человеческого существа. Это существо иерархически структурировано, включает многие уровни активности, организации и состава – и каждому из этих уровней предстоит, вообще говоря, претвориться в иное, пройти некое свое изменение – так что, задача оказывается включающей множество задач. Поэтому следование Зову, в свою очередь, структурируется, представляется как некоторый процесс, вовлекающий всего человека, иначе говоря, как некоторая всеохватная холистическая стратегия существования. Направляясь к трансформации наличного образа бытия, такая стратегия несовместима с обычным, «природным» порядком существования человека, в котором воспроизводится этот образ бытия, а Первоимпульс не идентифицируется и не принимается как зов Внеположного Истока. Всецелое следование Зову – альтернатива,

«контрпрограмма» природному порядку существования, строимая, как на краеугольном камне, на Первоимпульсе неприятия смерти.

Начав с интенции на Первоимпульс, с поставления его в центр сознания, мы отнюдь не приходим к выводу о его «диких», антиразумных корнях (вопреки парадигме духовных упражнений) и об априорной недостижимости его исполнения. Но, равным образом, мы не приходим и к выводу о достижимости исполнения. Наши усмотрения – иного рода: мы открываем возможность некой специальной стратегии или парадигмы человеческого существования, которая радикально отлична от «обычной» (т.е. не принимающей Первоимпульс неприятия смерти как зов Внеположного Истока) и которая выстраивается, продвигаясь «в направлении» исполнения Первоимпульса. Нельзя утверждать, что в этой стратегии исполнение недостижимо – и нельзя утверждать, что оно в ней будет достигнуто: иначе говоря, это есть антропологическая стратегия с принципиально открытым исходом. Назовем ее парадигмой или стратегией *Духовной Практики*.

Это определение Духовной Практики на основе ее онтологического истока, дедуктивное и философское, дополняет эмпирическое определение, которое мы сформулировали в предыдущей статье, обобщая черты конкретных духовных традиций. Хотя порождающая роль Первоимпульса в этих традициях может оказываться и глубоко скрытой, не столь трудно убедиться, что обе дефиниции, описывая определенный тип холистических процессов, ориентированных к Антропологической Границе, охватывают одну и ту же сферу явлений, определяют, в существенном, ту же антропологическую стратегию. (Отметим, в частности, что оба подхода, независимо и на базе разных доводов, заключают о примате аудио-модальности, необходимости «отверзания слуха» в начале процесса.) В новом подходе, прослеживая генезис Духовной Практики в бытийной ситуации человека, в его смертности, мы более выпукло представляем ее зарождение и начало. Проведенный анализ ясно показывает, что зачином процесса Духовной Практики необходимо является резкий рубеж, отделяющий от «обычной» стратегии существования и полагающий начало новой, радикально иной стратегии. В нашем описании, этот ключевой начальный этап – зачин, или «врата» Практики – имеет, в свою очередь, двойное строение, складывается из двух фаз: *расслышать Зов* (путем интенции на Первоимпульс опознать Первоимпульс как зов Внеположного Истока) – *откликнуться Зову* (решиться обратить все энергии, все активности навстречу Зову, на согласное сотрудничество с ним). Эта двуединая парадигма духовной жизни, известная с древности, носит название Обращения. К ее анализу мы вернемся в следующем разделе.

Проследив истоки феномена Духовной Практики, мы попутно сформулировали некоторый дискурс и набор понятий, которые приспособлены для описания подобных феноменов, т.е. прежде всего,

различных антропологических стратегий и практик, причастных к Границе. На этой основе можно попытаться восстановить и более широкий антропологический контекст, или картину всего поля таких стратегий и практик – поля, которое можно назвать «энергийной топикой Границы». К мысли о такой возможности уже подвели отмечавшиеся элементы общности возникающего дискурса Духовной Практики с понятиями психоанализа. Но главный и ключевой элемент общности может быть выявлен лишь сейчас, после введения концепции Внеположного Истока, энергии которого действуют в сознании, проявляясь как Первоимпульс неприятия смерти. Характер этого действия мы уточнили как «зов», и сейчас это уточнение оказывается весьма важным. Мы не знаем, что такое «сознание», однако, вслед за большинством описаний его деятельности, мы можем принять, что в этой деятельности сознание обнаруживает иерархическую структуру, оно организовано по вертикали – в том смысле, что в нем отчетливо различаются «верхние» и «нижние» уровни. Эти уровни, как и сознание в целом, должны пониматься не субстанциально, а энергийно, как определенные типы активностей; и, разумеется, важно указать, чем различаются эти типы, какие именно характеристики сознания изменяются при переходе от «верхних» уровней к «нижним».

Прежде всего, можно связать этот переход с изменением степени артикулированности, информационной и коммуникационной емкости активностей сознания: кажется естественным полагать, что «высшие» уровни должны обладать более совершенной и полной артикуляцией (в частности, к высшим должны относиться языковые активности, а из них выше прочих – дискурсивная речь); тогда как «низшие» уровни отвечают смутным, невыраженным, «виртуальным» активностям. Более пристальный взгляд ведет к уточнениям, заставляя видеть принцип или «параметр» иерархичности сознания, в несколько ином. Мы замечаем, что в сфере субнормальных, аномальных, неполноценных активностей и типов деятельности сознания, каковые оправданно считать «низшими», отнюдь не редки активности высоко артикулированные. Поскольку «Бессознательное структурировано как язык», такая артикуляция типична для активностей, индуцируемых из Бессознательного; многие патологии психики, как то параноический бред, являют логическую выстроенность сознания, и т.п. Напротив, в сфере «недоартикулированного» присутствуют, скажем, творческие интуиции, которые явно неестественно причислять к «низшим» активностям. Подобные наблюдения ведут к тому, чтобы выделить в качестве принципа иерархичности сознания – критерий *топологического единства*. Патологии, явления, индуцируемые из Бессознательного, и т.п., с необходимостью нарушают единство сознания, выстраивая специфические миры, не допускающие полноценной интеграции в глобальную цельность сознания и реальности. То качество или характеристика сознания, что нарушается здесь, точней всего

обозначить математическим (топологическим) термином: *односвязность*. Это – топологический аспект единства и цельности, или же глобальной самосогласованности сознания: сознание (напомним, всегда понимаемое энергично, а не субстанциально!) должно представляться как «односвязное многообразие», такое, из любой точки которого можно достичь в любую. В оптическом дискурсе этому соответствует *прозрачность*.

Возвращаясь же к Внеположному Истоку, мы видим, что, действуя как зов, призывающий к онтологической трансформации, к идентификации и претворению фундаментальных предикатов наличного бытия человека, этот Исток, тем самым, действует на сознание, начиная с его верхних уровней – и затем, через их посредство, распространяя свое действие на всю организацию человеческого существа. Это в точности отвечает исихастской парадигме ума – «владыке-епископа»⁵, переводящего Зов в детальные инструкции, оперативные указания холистического восхождения к обожению, и передающего эти указания сверху вниз по иерархической организации человека. Иными словами, Внеположный Исток, конституирующий Духовную Практику, может быть уточненно охарактеризован как исток, действующий сверху, или же *Внеположный Супра-Исток*: концепт, родственный известному понятию *ερεκεῖνα*, «вне и превыше», у Платона (Rep.VI, 509b) и Плотина, но с более радикальным «превыше», не совместимым с античной онтологией единого бытия (см.ниже).

Понятие Супра-Истока, возникающее с учетом вертикальной иерархичности сознания, естественно ведет к концептуальным обобщениям. Мы понимаем, что, наряду с внеположным воздействием на сознание *сверху*, априори возможно и внеположное воздействие *снизу*, которое бы осуществлялось и распространялось через уровни деятельности сознания, наделенные, напротив, предельно низкой, малой артикуляцией. Иначе говоря, Внеположный Исток априори мог бы действовать как исток снизу, *Внеположный Суб-Исток*. И, сделав такой вывод, мы немедленно замечаем, что эта априорная возможность вполне реализуется в действительности. Подобным образом характеризует Лакан сферу и предмет психоаналитической теории: «Фрейд создал... определенную теорию, поле которой ... включает в себя известное количество человеческих реалий, главным образом, психопатологических: *субнормальных* феноменов, то есть тех, какими обычная психология не занимается: снов, ляпсусов, осечек, нарушающих так называемые высшие функции» (Лакан, 1998. – *Курсив наш*). Разумеется, это лишь одна из обычных формулировок азбучных фактов: того, что психоанализ занимается именно воздействиями, которые распространяются от неких «подпороговых» или, что то же, субнормальных уровней деятельности

⁵ Приведем сжатую формулировку этой парадигмы у Паламы: «Чрез ум, как чрез владыку-епископа, мы полагаем законы каждой способности души и каждому из членов тела ... Кто [этого достигнет], тот стяжет и узрит в себе благодать» (Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих, I, 2, 2).

сознания⁶ и, кроме того, происходят из некоторого истока, предполагаемого внеположным сознанию. В наших терминах, этот исток субнормальных воздействий представляет собою именно Внеположный Суб-Исток; а в терминах психоанализа это есть, как известно, не что иное, как Бессознательное. Стандартные формулировки, которыми характеризуют Бессознательное, как правило, описывают его именно как Внеположный (Суб-)Исток определенных энергий, проявляющихся в сознании и практике человека. Приведем всего один типичный пример: «Содержания Бессознательного, сильно нагруженные энергией влечений, стремятся вернуться в сознание и проявиться в поведении» (*Лапланд, Понталис, 1996, с.71*).

Можно считать, что эти проявления (симптомы) и те процессы, те устойчивые динамические паттерны, которые в них проявляются (невроты, комплексы...) в совокупности образуют определенную топикку – топикку, порождаемую Бессознательным как Внеположным Суб-Истком; и подобно этому, процессы и режимы сознания, формируемые как ступени духовных практик, в свою очередь, образуют другую топикку – топикку, порождаемую Внеположным Супра-Истком. Очевидно также, что в логике нашего контекста Внеположного Истока какого-либо иного, третьего рода уже не может существовать. Поэтому у нас возникает картина всего полного спектра, всей топикки процессов, динамических паттернов и парадигм сознания, которые формируются под воздействием внеположного сознанию энергетических источников и, соответственно, должны рассматриваться как граничные, предельные феномены сознания и человеческого существования в целом. Здесь надо вернуться к введенному в начале понятию Антропологической Границы: мы можем, очевидно, рассматривать все наши выводы как раскрытие этого понятия. Раскрытие получилось, при этом, в точности соответствующим исходной диаде тезисов: Человеческое бытие нельзя понять вне обожения – Человеческое бытие нельзя понять вне безумия. Придавая «безумию» и «обожению» расширенно-обобщенный смысл, мы соотносим их с двумя видами Внеположного Истока – и можем переформулировать эту диаду так: Антропологическую Границу образуют две противоположные области, или топикки – топика Внеположного Супра-Истока (процессов, формируемых под его воздействием, или же духовных практик) и топика Внеположного Суб-Истока (процессов, формируемых под воздействием Бессознательного). Уточняя, следует дополнительно выделить промежуточную область – «Гибридную топикку», куда входят разнообразные редуцированные формы и имитации духовных практик: стратегии и процедуры, пытающиеся следовать структуре духовной практики (в смысле нашей дефиниции в предыдущей статье), однако опирающиеся при этом на воздействия, оказываемые на сознание снизу,

⁶ Заметим, что «субнормальные феномены» в списке Лакана суть по типу именно сбои, рассогласования, т.е. нарушения (одно)связности сознания, скорее, чем смутные и недоартикулированные активности.

из подсознания и Бессознательного⁷. Таковы, в частности, современные психотехники, психопрактики архаических религий типа шаманизма, и многие другие. Как чистый пример гибридности может служить (также описанная в статье: *Хоружий*, 1999) «низкая линия» в суфизме: ее опора на Бессознательное прямо отмечалась исследователями, притом что суфизм в целом, разумеется, принадлежит парадигме Духовной практики.

Получаемый итог может быть представлен как следующая карта (см. ниже).

КАРТОГРАФИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ГРАНИЦЫ



Возникшая карта несет в себе явные эвристические потенции: она рождает вопросы, подсказывает новые углы зрения и высвечивает новые соответствия между граничными феноменами и практиками. И прежде всего, она указывает, что надо точнее понять, каково же соответствие между нижней и верхней топиками, которые на карте представляются симметричными друг другу. В действительности, процессы в этих двух топиках носят кардинально разный характер, ибо Антропологическая Граница, достигаемая в духовной практике, совсем не той же природы, что Граница, отделяющая наше сознание и поведение от сферы

⁷ Напомним, что в нашей топике репрезентируются лишь стратегии Границы, и потому Гибридная топка не включает тех методик и практик, что используют элементы школ духовного опыта без притязаний на их телос.

Бессознательного, или «безумия»: в терминах Хайдеггера, эти два рода Границы соотносятся как онтологическое и онтическое. Внеположный Супра-Исток для моего сознания, моего Мира-как-Опыта принадлежит иному онтологическому горизонту, и питаемая им духовная практика – генерация динамических структур, «энергоформ», следующих в строгом порядке и образующих непрерывную лестницу восхождения к актуальной онтологической трансформации. Этому строгому восходящему порядку соответствует линейная и направленная темпоральность, стрела времени; и начало, включение этой динамики восхождения требует особого начинательного акта, Обращения, которое полагает резкий рубеж между духовной практикой и обычным порядком существования и осуществляется лишь сознательным решением и усилием. Процессы же, индуцируемые из Бессознательного, разделяют с энергоформами духовных практик лишь главное определяющее свойство граничных процессов: они также строятся в парадигме «синергии», т.е. координации и кооперации, когерентности двух разноисточных энергий – энергий Внеположного Истока и иноисточных, подконтрольных сознанию. Однако уже начальные фазы этих процессов прямо противоположны духовной практике: действие Суб-Истока таково, что для начала формирования фигур Бессознательного необходимо не сознательное решение (обращение), а, напротив, максимальная незамеченность, скрытость для сознания. Циклическая природа этих процессов, их навязчивый, Воспроизводящийся и неустранимый характер позволяют заключить, что в контексте парадигмы духовной практики они будут обнаруживать себя как определенная разновидность *страстей*, т.е. таких энергоформ, устранение которых является главной задачей начальных ступеней духовной практики. Отсюда вытекает важное заключение об альтернативности двух Внеположных Истоков – или, что то же, о единственности Внеположного Истока: развитая динамика духовной практики возможна лишь при отсутствии развитых процессов, индуцируемых из Бессознательного. Синергия с Супра-Источком исключает синергию с Суб-Источком, равно как и наоборот; *сознание может быть в связи лишь с единственным – или ни одним – Внеположным Истоком*⁸. Заметим и то, что характер связи в двух случаях прямо противоположен: требуется обеспечивать посредством особых стратегий *завязывание* действенной связи с Супра-Источком и *разрывание* таковой связи с Суб-Источком⁹.

В целом, предложенная картография Границы наталкивает на то, чтобы развить некоторый компаративистский подход, где проводилось бы

⁸ Здесь наша мысль вновь скрещивается с мыслью Лакана, ибо этот вывод прямо сопоставим с известным тезисом из «Четырех фундаментальных понятий психоанализа»: «Истинная формула атеизма – это не "Бог умер"... Истинная формула атеизма "Бог бессознателен"» (Lacan, 1987, p.59).

⁹ Подчеркнем важность слова «действенный»: некоторая латентная связь как с Супра-, так и с Суб-Источком может считаться всегда наличествующей; мы же говорим о связи, ставшей господствующим фактором в сознании, такой, в которой сознание и человек обращаются в арену активного совершающего действия энергий внеположного Истока.

сравнительное рассмотрение определенного спектра психологических проблем, соответственно, в парадигме психоанализа и в парадигме духовной практики. Основным принципом этого подхода должен служить учет конститутивной роли Внеположного Истока во всех предельных феноменах человеческого существования. В частности, существенное поле сопоставления дают интересубъективные проблемы – прежде всего, сравнение базовых форм интересубъективности: трансфера в психоанализе и духовного отцовства или учительства в духовных практиках.

В данном же тексте мы схематично рассмотрим феномен покаяния, или Духовных Врат. Открывая собою путь духовной практики, это явление имеет разве что весьма отдаленные аналоги в парадигме психоанализа¹⁰, и его рассмотрение позволяет неплохо оценить характер и масштаб различий между верхней и нижней топиками Антропологической Границы.

ОБРАЩЕНИЕ – МЕТАНОЙЯ – ПОКАЯНИЕ

По типу своей структуры, Духовная Практика – ступенчатая парадигма. Вследствие этого, всякая концепция такой практики имплицитно, вообще говоря, некоторую определенную трактовку, определенный подход для каждой отдельной ступени в составе практики. Поэтому является новый цикл задач: исходя из общей концепции, требуется заново проанализировать если не все, то хотя бы каждую из основных ступеней. Естественно начать с начала; и в данном тексте мы рассмотрим отправную ступень.

Первыми здесь возникают вопросы терминологии. С чего начинается путь духовной практики? Даже ограничив рассмотрение конкретной традицией, практикой исихастской аскезы, мы не находим в этом вопросе полной ясности. Говорят о «вратах духовных», о покаянии, обращении, «премене ума», понимая последнюю формулу как кальку греческой **metanoia**. Нет оснований рассматривать все эти термины как точные синонимы: семантика каждого из них довольно размыта, но всегда включает в себя некоторые значения и коннотации, не разделяемые соседними терминами. Мы попытаемся извлечь из этой размытости определенную пользу: сформулируем и закрепим за каждым из терминов такую интерпретацию, чтобы все понятия отчетливо отличались друг от друга, а вкупе охватывали бы весь объем свойств и представлений, ассоциируемых с начальным этапом духовной практики.

«Врата», или «духовные врата» – данный термин несет лишь чистый смысл вхождения, переходного рубежа, вступительного акта или события, никак не конкретизируя и не ограничивая его внутреннего содержания. Поэтому он наиболее пригоден в качестве общего, объемлющего термина, обозначающего начальный этап практики в его целом; и именно в таком смысле он и употребляется во многих традициях. Вместе с тем, его

¹⁰ Таким отдаленным аналогом можно, скажем, считать акт обращения пациента к врачу: связь с рассматриваемым ниже духовным обращением тут все же не чисто омонимична.

семантика вовсе не тривиальна: в ней нет ничего, говорящего о каком-либо *внутреннем* строении, но есть определенное указание на двойственное, двоякое отношение к *внешней* реальности. Предполагается, что, проходя через врата, попадают из некоторого места или пространства – в некоторое иное, наделенное другими свойствами или другим назначением. По разные стороны врат – разные миры или разные режимы, способы существования, так что прохождение врат – двойственный, обоюдонаправленный акт: в нем соединяются конец отношений с одним миром (акт ухода) и начало отношений с другим миром (акт входа). Собственно же «врата» – двустороннее понятие, наделенное двояким отношением, к пред-вратному и к за-вратному мирам, и тесно связанное с понятиями «границы» (рубежа) и «перехода». За счет последнего, в него привносится момент события и динамики, имманентная связанность с движением (из мира пред-вратного – в за-вратный).

Все отмеченные моменты следует эксплицировать и закрепить с помощью других имен начальной ступени; и набор имен вполне позволяет это сделать. Прежде всего, этот набор естественно соотносится с двусторонней природой «врат». Легко согласиться, что «Обращение» в своем содержании выражает, по преимуществу, отношение к пред-вратному миру, необходимый разрыв с ним и уход от него. Напротив, «Покаяние» уже явно выражает то отношение к себе и к действительности, что отвечает миру за-вратному. Человек кается лишь постольку, поскольку он усвоил взгляд, принял оценочные нормы этого иного мира; по нормам же пред-вратного мира, покаяние – занятие искусственное или болезненное и, во всяком случае, бессмысленное, ничего не дающее. Есть поэтому основания принять, что «Обращение» – начало, начальная фаза «Врат», в которой фокус, центр тяжести – изменение отношения к пред-вратному миру; «Покаяние» же – финальная фаза, смысл которой – вхождение и встраивание, интеграция в за-вратный мир, начало жизни в его режиме, по его правилам. Что же до термина «Метанойя», то в нем можно усматривать точный центр, средоточие и равновесие, отцентрированность всего концептуального содержания «Врат». Здесь событие характеризуется исключительно как «премена» – и эта «премена», как и сами «Врата», двояка, она соединяет в себе двойственное решение и установку ума: и «отвратиться-от», и «устремиться-к». В «Метанойе» объединяются, таким образом, и та «премена», что заключена в «Обращении», и та, что заключена в «Покаянии». В итоге, концептуальное содержание всей начальной ступени, или же «Врат Духовных», представляется упорядоченной троичной структурой: *Обращение – Метанойя – Покаяние*¹¹. Кратко проанализируем элементы этой структуры.

В Обращении исконно видят событие решающей, критической

¹¹ Наряду с исихастской традицией, аналогичная структура начального этапа практики прослеживается и в суфизме, где «Вратам» соответствует «тауба» (обычный пер. – «покаяние»), первая из десяти стоянок, «макамов», образующих Путь суфия.

важности в духовной жизни. Это понятно и оправданно: здесь принимается бытийственное решение, кладется почин альтернативной антропологической стратегии, цельной контрпрограммы обычному существованию человека. Стержень и суть этой новой стратегии – бытийная самореализация человека в решении проблемы смерти (подобно парадигме духовных упражнений), однако, – в решении, что строится через развертывание отношений не со смертью как таковой (в отличие от парадигмы духовных упражнений), а с Первоимпульсом неприятия смерти, опознаваемым как зов Внеположного Истока. Эта тонкая логика очень ярко выступает в той решающей и кульминационной роли, какая придается в христианстве – и особенно в православии – Пасхальному событию, победе Христа над смертью. Говоря «Если не воскрес Христос, то тщетна вера наша», мы ставим себя на карту Воскресения и Первоимпульса неприятия смерти – на карту в двойном смысле: ставим также себя в топографию, в топику Воскресения и Первоимпульса.

Исходное описание Обращения (см. выше) определяет его как двуединый акт сознания: «расслышать Зов – откликнуться Зову». Уточняя, следует подчеркнуть моменты, выражающие онтологическое содержание акта: критически важно не столько «расслышать зов» (в интенции на обитающий во мне Первоимпульс мне достаточно естественно воспринять, расценить его как некий «зов»), сколько различить, опознать этот зов – как зов нездешний, не из горизонта наличного бытия и опыта: зов некоего истока, внеположного в полновесном онтологическом смысле. И столь же важно не просто «откликнуться», а откликнуться всецелым существом, безостаточно претворить себя в единый отклик зову Внеположного Истока. Или точнее: «безостаточное претворение себя в единый отклик» есть уже нечто большее, чем исходное событие Духовной Практики, это – глобальное задание и процесс; событие же Обращения означает, скорее, – обращение к этому заданию, принятие его на себя во всей глобальности его. Итак, конституция Обращения должна исходить из структуры Зова – Отклика, учитывая указанную специфику их в нашем случае. Семантика русского термина как нельзя лучше соотносится с этой структурой. Зачин Обращения – воспринять мой Первоимпульс неприятия смерти как звучащий во мне зов, призыв – т.е. как *обращение ко мне*. Развитие же Обращения – «оборотиться на зов», в ответ на обращение – обернуться, обратиться к Зовущему, к Истоку зова: ответить на обращение-призыв – обращением-действием. В этом обращении-действии – суть и средоточие акта; каким же оно должно быть?

Ответ на этот вопрос может следовать по двум линиям. Во-первых, можно выдвинуть в центр понятия момент *инверсии*, который существенно поддерживается русской этимологией: Обращение – переход к обратному, и обратиться, совершить обращение – значит, придать всем своим энергиям (своему вниманию, активностям, интересам, помыслам...) некое «обратное направление», противоположное тому, какое они имели

прежде. Если, далее, сопоставить существованию человека обычный образ, или мифологему, пути, странствия, то Обращение будет означать не что иное как «повернуть обратно», пуститься в обратный путь, начать возвращаться – и, таким образом, у нас возникает понятие Обращения как Возвращения. Именно такой смысл имеет парадигма Обращения в античности, и греческую эпистрофэ *epistrafh*, классическое понятие платонизма и неоплатонизма, выражающее эту парадигму, было бы наиболее адекватно перевести как *Обращение-Возвращение*. Напомним, что для античного сознания здесь имеется в виду «возвращение к себе», которое, в свою очередь, мыслится как возвращение души к той «себе», какую она предсуществовала при Едином. В итоге, содержание понятия может быть выражено цепью равенств: Обращение = Обращение-Возвращение = Возвращение к себе = Возвращение к своему Началу, Истоку = Восхождение к Единому. Отлично резюмируют эту концепцию Обращения сжатые слова Плотина: «Происшедшее от Первоединого Иное к нему же устремляется и обращается (*episfcraftli*)» (*Enn.* V.2, 1). И стоит отметить еще одну грань этой концепции, тоже заложенную в этимологии русского «обращения»: Обращение-Возвращение означает круговой, циклический путь, связано с циклической парадигмой – и это отвечает тому значению слова, в котором «обращение» – синоним «вращения» (ср.: «обращение Земли вокруг Солнца»).

Легко, однако, заметить, что описанная трактовка едва ли может быть адекватна тому контексту, в котором Обращение возникает у нас¹². Концепция Обращения-Возвращения имеет очевидную связь с античной онто-логикой единого бытия; между душой, какова она сама по себе – т.е. в себе, *an sich* – и ее Истоком-Началом, к которому она возвращается, нет онтологического разрыва. (Отчетливое утверждение этого – один из финальных тезисов «Эннеад»: «Душа приходит к самой себе ... Но быть присущею лишь самой себе ... значит для души обратиться в нечто, столь же высшее, чем сущность, как и Бог» (*Enn.* VI.9, 11).) В нашем же случае, Обращение как отклик на зов Внеположного Истока есть также обращение (оборачивание, «поворот в направлении») к Истоку, но главной характеристикой Истока теперь является именно его онтологическая инаковость, онтологическая дистанция, разрыв. Это – и вообще единственная его нам известная характеристика; мы не можем ни усмотреть, ни дедуцировать, что Внеположный Исток есть «Исток-Начало», и следование его зову – «возврат к себе»; как исток Первоимпульса неприятия смерти, этот исток эсхатологичен, но не археологичен. Поэтому Обращение к нему, «в его направлении», уже не есть Обращение-Возвращение; не имеет оно больше и связи с циклической парадигмой. Вместо этого, оно – «всецелый отклик на зов Внеположного Истока», всеохватный импульс устремления к

¹² Компаративистский анализ неоплатонической и исихастской (паламитской) трактовок Обращения подробно проделан в нашей работе: *S.Khoroudji. Synergic h\ 'esyhaste et conversion philosophique. // Annick Charles-Saget (ed.) Retour, repentir et constitution de soi. Paris, 1998.*

«онтологически иному». В подобном акте, его главное содержание и существо – резкое отдаление, предельный отход, радикальный разрыв с наличным (прежним, «ветхим») образом бытия, взятым энергично, в измерении бытия-действия. Конечно, всякое Обращение как таковое – глубокая перемена, переход к иному и новому, но здесь новизна и неведомость избираемого пути, который не есть уже «возврат к себе», резкость разрыва и радикальность отхода – несравнимо значительней, чем в Обращении-Возвращении. Развертываясь в иной онто-логике, событие усложняет свою структуру: если Обращение-Возвращение – цельный, законченный в себе акт, то «Обращение-Отклик», как увидим, необходимо сопрягается с Покаянием; и при этом ярче, заметнее выступают характерные черты события на Антропологической Границе.

«Резкое отдаление, предельный отход и радикальный разрыв», требуемые новой онто-логикой (онто-логикой уже не единого, но расщепленного бытия), не могут быть достигнуты и тем более удержаны одним Обращением самим по себе, ибо оно – лишь исходный отклик, порыв; для их достижения необходимы дополнительные установки, которые органически продолжают Обращение, его развивая и углубляя. Эти установки принадлежат уже следующей и завершающей фазе Духовных Врат, которую мы отождествили с Покаянием. Задачи и содержание этой фазы, как нетрудно увидеть, носят двойкий характер, подобно тому как двойками являются задачи и суть всего в целом этапа Духовных Врат. Врата должны вводить в иной мир, т.е. в иной образ или иную парадигму существования (парадигму Духовной Практики). Существо этой парадигмы – поддержание действенной связи с Внеположным Истоком: восприятие его зова и всецелое следование зову; и, стало быть, Духовные Врата должны доставить установление, завязывание такой связи. Это – их назначение, их финальная задача, и она дополняется задачей начальной, задачей «ухода из пред-вратного мира», т.е. выхода из парадигмы обычного порядка существования человека. Начальную задачу мы соотнесли с Обращением, финальную – с Покаянием; но, как сейчас уясняется, специфика онто-логики расщепленного бытия заставляет выделить и еще одну задачу, промежуточную меж двумя названными и также принадлежащую Покаянию: осуществить кардинальный отход и резкий разрыв с обычным образом существования (ибо Обращение – лишь исходная решимость на эти отход и разрыв).

Итак, Покаяние должно резко и далеко – как можно более резко и далеко! – оторвать, вывести человека из обычных, «естественных» режимов существования, установок, стереотипов поведения и положить начало, завязать нити иного строя существования, стоящего на всецелом следовании зову Внеположного Истока. Из этих задач выступают две существенные черты явления. Во-первых, поскольку Покаяние должно создать и развить определенные резкие реакции по отношению и к

внешней, и к внутренней реальности, в нем должны доминировать эмоционально-аффективные моменты, нравственно-волевые импульсы и движения, понятия из ряда «настроения» и «расположения» (в смысле хайдеггеровской *Befindlichkeit*) и т.п. Отсюда следует философский вывод: конституция Покаяния должна строиться не в эссенциальном дискурсе (как речь о сущностях, субстанциях или состояниях), но в дискурсе энергии (как речь о велениях и побуждениях, режимах сознания, стратегиях деятельности); и это – кардинальная черта также и всей в целом парадигмы Духовной Практики. Во-вторых, очевиден экстремальный характер феномена, выражающий если и не прямую принадлежность, то близость Покаяния к феноменам Антропологической Границы (понятно, что связь с границей должна проявляться не только в завершении, но и в зачине Духовной Практики, в ее Вратах; такая связь явно налицо уже в побудительных мотивах, влекущих на путь Практики). Для целей Покаяния важны не только определенные установки, но в равной мере – их особая, предельная сила, интенсивность и напряженность. Сведя всю икономию, все отпечатки предикатов конечности и смертности в понятие «мира», мирской стихии, покаянное сознание всеми средствами вызывает максимальное отталкивание от «мира». Оно чернит, осуждает, отвергает «мир», внушает пагубность, гибельность погруженности в него, выявляет и обличает, клеймит мирскую стихию в самом себе, что выражается в резких самообвинениях и самоосуждениях. Вызывается богатая гамма острых негативных переживаний – жгучие муки раскаяния, сожаления, скорби...; вырабатывается целый репертуар специальных покаянных состояний и приемов сознания: страх Божий, память смертная, сокрушение (**penjos**), духовный плач, или же дар слезный¹³.

Посредством этого арсенала создается весьма особая покаянная атмосфера, эмоционально сгущенная и насыщенная до крайности, неотразимо действенная – и совершается эффективное, радикальное потрясение, раскачивание и разрушение прежних стереотипов мышления и существования.

Следом за тем, Покаяние переходит к своей второй задаче – сразу и непрерывно, не разделяя их. Тот иной мир, иной строй существования, в который Врата должны ввести человека, имеет одно определяющее, конститутивное свойство: слышание Зова и следование Зову, или, что то же, поддержание активной связи с энергией Внеположного Истока, всецелая ориентированность, нацеленность на эту связь и сосредоточенность на ней. Наличие данной связи, означая действие во внутренней реальности человека некой иной энергии, внеположной по своему истоку, должно сказываться, по меньшей мере, одним отличительным признаком: появлением некоторого фактора или элемента

¹³ Ради краткости, мы не даем здесь конкретных описаний эмпирического материала; они в изобилии приведены в статьях "Покаяние" и "Подвиг" нашего «Аналитического словаря исихастской антропологии» (см.: *Хоружий*, 1998, ч.1).

спонтанности, самопроизвольности, «самодвижности» (термин исихастской аскезы) в таких процессах внутренней реальности, видах активности человека, которые обычно подобной спонтанностью не обладают¹⁴. Иначе говоря, «за вратами», за счет участия энергии Внеположного Истока, завязывается антропологическая динамика особого рода, существо которой составляет спонтанная генерация ряда стадий или ступеней, восходящих к Антропологической Границе. И заключительная задача Покаяния, как и в целом Духовных Врат, может быть сформулирована как включение, запуск этой динамики.

К специфике данной динамики относится то, что ступени процесса суть упорядоченно сменяющие друг друга типы (само)организации множества энергий человека и, таким образом, они должны пониматься не субстанциально, как некоторые «сущности» или статичные «состояния», но динамически, как «режимы деятельности». Учитывая еще, что начальным условием, предпосылкой формирования динамики является резкое расшатывание, разбалансирование обычного режима (осуществляемое, в особенности, сокрушением и плачем), мы заключаем, что динамика Духовной Практики имеет характерную синергетическую природу. Двумя (по крайней мере) определяющими структурными чертами – необходимость начального раскачивания, резкого и далекого отхода от стабильных режимов, и спонтанная генерация упорядоченной серии динамических структур, «энергоформ», – она прямо сближается с классическими процессами синергетики, такими как генерация структур хаоса. Причем, наиболее специфичные, драстические элементы Практики, как сокрушение и плач, опознаются как ключевые элементы синергетической динамики.

Обнаруженный синергетический аспект парадигмы Духовной Практики порождает свою особую и обширную проблематику. Не следует считать ее замкнутой в себе, включающей лишь специфические вопросы приложимости тех или других синергетических понятий, концепций к антропологическим стратегиям. Привлечение этих понятий могло бы пролить новый свет на многие существенные проблемы исследования явлений психики, религиозного и мистического опыта. Укажем лишь одну тему. Синергетические паттерны, элементы динамики спонтанной генерации, индуцируемые, соответственно, Внеположным Супра- и Суб-Источком, в силу различной природы этих истоков, также должны быть различны. Если такие различия будут выявлены, они могут найти немедленное приложение в давней и весьма темной проблеме дефиниции и типологии экстатических состояний. Очевидным образом, на этом пути мы получаем конкретные критерии, что отличают явления и процессы

¹⁴ К первую очередь, такие явления спонтанности фиксируются в практике молитвы, которая на завершающей стадии Духовных Врат уже достигает довольно развитых форм; однако достоверная идентификация их, устанавливающая безусловное отличие от «естественного» процесса», – особая и непростая проблема. Возникающие здесь вопросы критериологии и герменевтики Духовной Практики рассматриваются нами в книге «К феноменологии аскезы», ч. II.

Гибридной топики от аутентичных духовных практик.

В заключение автор хотел бы выразить живейшую признательность Ф.Е.Василюку за ценные обсуждения настоящего текста.

ЛИТЕРАТУРА

Лакан Ж. Семинары. Книга 1. М., 1998.

Лапланд Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.

Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. Ч. I, II.

Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе. // Вопросы философии, 1999, вып.3.

Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 1981.

Khorouji S. Synergie h'esyhaste et conversion philosophique // Annick Charles-Saget (ed.). Retour, repentir et constitution de soi. Paris, 1998.

Lacan J. The four Fundamental concepts of psychoanalysis. L, Pingvin Booc, 1987.

Valantasis R. Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology and Asceticism // Semeia, 1992, v.58.