

## ДИСКУРСЫ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО В ПРАКТИКАХ СЕБЯ\*

С. ХОРУЖИЙ\*\*

*В рамках общей концепции духовной практики, развитой автором (см., напр., {С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000}), проводится систематическая интерпретация феноменов духовного опыта, специально прослеживающая в их структуре дискурсы Внутреннего и Внешнего и анализирующая взаимоотношения этих дискурсов. Дано схематическое изложение указанной концепции. Классическая проблема внутреннего опыта (его природы, возможностей и способов его дескрипции) получает новую трактовку, использующую концептуальный аппарат феноменологической теории интенциональности Гуссерля и имеющую в своей основе определенную форму оппозиции внутреннего и внешнего. Демонстрируется, что характер сочетания дискурсов Внутреннего и Внешнего (прежде всего, в энергийном измерении, как взаимодействия внутренних и внешних энергий) является ключевой особенностью при реконструкции динамических механизмов духовных практик. Показано также, что проблема такой реконструкции должна рассматриваться отдельно в трех уровнях: физическом, или общесистемном, антропологическом и мета-антропологическом, – в каждом из которых она принимает весьма разную форму.*

### ***1. Концепт Духовной Практики и его антропологическое значение***

В настоящем докладе будет рассматриваться проблема Внутреннего и Внешнего в антропологических практиках особого рода, которые именуются Духовными Практиками. Наш интерес к этим явлениям вызван тем, что Духовные Практики занимают, как мы покажем, выделенное место в общей совокупности практик, стратегий и других деятельностных проявлений человека. В качестве предварительного определения, эмпирического и нестроого, укажем, что под духовными практиками мы будем понимать

---

\* Доклад на Симпозиуме “Религиозный опыт: внутренняя жизнь и внешние формы” (Иерусалим, июнь 2001г.).

\*\* Хоружий Сергей Сергеевич – доктор физико-математических наук, академик РАЕН, работает в Институте человека РАН.

вырабатываемые в рамках древних духовных традиций методические и холистические практики духовного восхождения, такие как классическая йога, тибетская тантра-йога, дзэн-буддизм, даосизм, суфизм и восточно-христианский исихазм. Даже в качестве предварительной, эта формула крайне размыта: круг явлений не очерчивается ей точно, и остаются неясными границы с целым рядом примыкающих видов практик, таких как спекулятивная мистика (граница между интеллектуальным и холистическим), экстатические практики (граница между методическим и спонтанным), мистериальные культы (граница между индивидуальным и коллективным). Однако эту размытость я полагаю естественной, ибо живое сопротивляется жестким классификациям; определенность будет достигаться в ходе анализа, апостериори. Основным конкретным примером в анализе будет служить исихазм, хотя главное внимание будет сосредоточено не на частных особенностях, а на общих и универсальных чертах духовной практики как антропологического явления.

Раскроем, прежде всего, в чем заключается специфический и даже уникальный характер духовной практики. Духовная практика принадлежит к разряду так называемых *практик себя* (термин, введенный М.Фуко, *les pratiques de soi*). В таких практиках человек совершает сознательные изменения, преобразования самого себя, аутотрансформацию; и, разумеется, эта аутотрансформация, руководимая сознанием человека, есть целенаправленный и целеполагающий, телеологический процесс, главные черты которого определяются *финальной целью* данной практики, а также комплексом *средств*, служащих для достижения цели. Комплекс средств зависит от финальной цели, однако не полностью определяется ею. Специфика духовной практики обусловлена, в первую очередь, ее целью: обычно обозначаемая как “высшее духовное состояние”, эта цель не принадлежит к горизонту наличного бытия человека и принципиально не может быть достигнута и осуществлена как некая эмпирическая данность в этом горизонте. Поэтому само понятие цели здесь требует обобщения, и в качестве такого обобщения мы говорим, что духовная практика направляется к некоторой *транс-цели* или же *телосу*. Телос духовной практики есть соединение, вхождение, приобщение человека к некоторому образу бытия, онтологическому горизонту, отличному от наличного бытия человека, “бытия-присутствия”, *Dasein*. Подобное приобщение является, очевидно, трансцендированием наличной природы человека, актуальной онтологической трансформацией: оно означает изменение самого бытийного статуса человека, претворение в некоторую мета-антропологическую реальность; и практика, направленная к такой “цели”, является не только антропологической практикой, но и мета-антропологической стратегией. Далее, в аспекте средств, важнейшее отличие духовной практики – ее холистичность:

---

аутотрансформация, осуществляемая в духовной практике, предполагает глобальную трансформацию человеческого существа на всех уровнях его организации, интеллектуальном, психическом и соматическом. В качестве уточненного определения мы можем теперь сказать, что духовная практика есть *холистическая практика себя, направленная к мета-антропологическому телосу*. В иных терминах, трансцендирующая и мета-антропологическая природа телоса означает причастность духовной практики к сфере *мистического опыта*\*, холистичность же ее, наличие в ее составе практик телесной аутотрансформации, влечет за собой ее *аскетический* характер; и в итоге можно сказать также, что духовная практика есть *мистико-аскетическая практика*.

Эти формулы вызывают дальнейшие вопросы. Прежде всего, утверждение трансцендирующего и мета-антропологического телоса практики кажется внутреннее противоречивым, если не прямо бессмысленным утверждением. Аутотрансформация человека заведомо не может быть “актуальной онтологической трансформацией” и “претворением в мета-антропологическую реальность”: в любой своей деятельности человек лишь реализует свою природу, свой бытийный статус, однако не может их изменить; подобные изменения, если они вообще мыслимы, имеют необходимым условием некоторое внешнее воздействие – внешнее в наиболее сильном, онтологическом смысле. Поэтому духовная практика имеет существенные онтологические предпосылки. Разумеется, она требует расширенной картины бытия (*Seinsbild*), где бытие не отождествляется с сущим и не ограничивается горизонтом здешнего бытия; но кроме того, она отвергает и деистическую картину бытия, в которой Инобытие (бытие Божественное) не имеет действенной связи со здешним бытием. Как правило, онтологические предпосылки духовной практики воплощаются в ее принадлежности к определенной *религии спасения*. Интегрируясь в широкое русло такой религии, духовная практика, однако, не сливается с ним, а сохраняет внутри него свои четкие отличия; она мыслит себя как бы квинт-эссенцией, наиболее строгим и чистым способом воплощения в жизнь данной религии. При этом, телос практики формируется на основе соответствующей мифологемы спасения, представляя собою не что иное, как перевод этой мифологемы в дискурс практики. Такой перевод означает весьма принципиальное переосмысление, переинтерпретацию мифологемы: если в своей обычной функции она связывалась с сакральными ритуалами и конституировала мистериальный культ, то в контексте практики она существенно индивидуализируется. Не вместо канонической интерпретации, но в дополнение к ней, мифологема спасения вводится в дискурс ин-

---

\* Здесь предполагается трактовка этого рода опыта, развитая мною в книге “К феноменологии аскезы” (М., 1998).

дивидуальной деятельности и конституирует антропологическую и мета-антропологическую стратегию, реализуемую в опыте индивидуального адепта практики.

Важнейшая особенность духовной практики – ее энергийный характер, связь с энергиями человека. Аутотрансформация, которую осуществляет практика, совершается не с субстанциальным составом человека, но с его энергиями; и именно этим объясняется тот факт, что до недавнего времени феномен духовной практики оставался неизученным и непонятым для европейской мысли. Классическая европейская метафизика строилась в эссенциальном дискурсе; как указывал Хайдеггер, вследствие перевода греческой *energeia* как *actus*, акт, она лишилась понятия энергии, а с ним и целого мира представлений, первостепенно важных для античного разума. “*Energeia*” римляне перевели как *actus*, и греческий мир был через это погребен одним ударом” (Хайдеггер, 1995, с.89). Дополняя Хайдеггера, можно сказать, что погребена была и возможность понимания духовной практики. Духовная практика рассматривает человека как энергийное образование, совокупность разнородных, разнонаправленных и постоянно, неудержимо меняющихся энергий, которую можно назвать *энергийной проекцией* или *энергийным образом* человека. Она классифицирует эти энергийные образы на определенные типы, изучает из взаимосвязи, динамику их изменений, находит способы управления этой динамикой. Все это – ее необходимейшая часть, ибо, в качестве очередной дефиниции, духовную практику можно определить и как процесс направленной трансформации человеком своего энергийного образа, который последовательно преобразуется от некоторого начального типа до типа, соответствующего телосу. Таким образом, сам мета-антропологический телос практики трактуется также не субстанциально, а энергийно, как определенный тип энергийного образа, хотя, в силу своей мета-антропологической природы, это – очень особый тип, который не может быть образован обычными энергиями человека. Язык мистического опыта говорит здесь о соединении, слиянии с Богом, о приобщении Божественному бытию и т.п. Духовная практика – один из наиболее от-рефлектированных видов мистического опыта, и в ней телос получает относительно конструктивное описание, где сочетаются данные и язык теологического дискурса и дискурса опытного, аскетического. В частности, в исихазме телос характеризуется как “обожение” (теозис), или же совершенное соединение всех человеческих энергий с Божественной энергией (благодатью), и этот специфический концепт служит соединительным звеном между богословием (в том числе, догматическим богословием) и аскетической практикой.

Так мы продвигаемся постепенно к отчетливой концептуальной картине духовной практики. Практика предстает как систематическая попытка *ан-*

*тропологической альтернативы* – не просто порыв к трансцендентному, моментальный акт или переживание экстаза, как в опытах экстатической мистики, но цельная антропологическая стратегия, ориентируемая к Инобытию, к трансцендированию наличной природы человека, и в силу этого альтернативная к любым обычным стратегиям человеческого существования, – ибо в них человек стремится лишь к реализации, развертыванию этой природы. Этот уникальный характер стратегии проявляется, прежде всего, в тех ее чертах, где выразилась конституирующая роль мета-антропологического телоса. Данная роль осуществляется как действие некоторой энергии, которую человеческое сознание воспринимает как не принадлежащую человеку, но имеющую свой источник вне горизонта наличного бытия. Помимо того, что действие этой “энергии внеположного истока” конститутивно для всего антропологического процесса, с ним также связан специфический “синергетический” механизм взаимодействия внешних и внутренних энергий, и возникающий здесь новый, энергийный аспект дихотомии Внутреннее-Внешнее мы подробно рассмотрим ниже. Сейчас же только заметим, что, как обнаруживает опыт практики, действие энергии Внеположного Истока инициирует, развязывает особый ступенчатый процесс трансформации энергийного образа человека – своего рода *лестницу*, как это зафиксировал уже первый систематический трактат по исихастской практике, “Райская лестница” Св. Иоанна Синаита (VII в.). Каждая из ступеней процесса – определенная стадия духовного восхождения, идентифицируемая в практике как некоторый тип энергийного образа, характерная конфигурация человеческих энергий. Хотя число, свойства, конкретное содержание ступеней указываются весьма по-разному не только в различных практиках, но и в разных описаниях той же практики, однако общая структура Духовной Лестницы рисуется во всех духовных традициях с удивительным совпадением – и это дает основание говорить о существовании универсальной антропологической “парадигмы духовной практики”.

В своем строении эта парадигма тройственна; ступени Духовной Лестницы отчетливо группируются в три крупных цикла или блока. Процесс открывается *обращением*, как духовным событием вступления на путь бытийной альтернативы. За ним следуют начальные ступени, дело которых – довершить отделение от всего обычного, неальтернативного порядка существования; по своему общему характеру это – ступени *очищения*, в разных его аспектах и смыслах. В частности, в сфере психологической сюда всегда входит устранение “страстей”, под которыми практика понимает циклические конфигурации энергий сознания (что родственно пониманию невротизма в психоанализе). За счет своей цикличности, страсти самовоспроизводимы, устойчивы и, когда сознание останавливается на них, его дальнейшая аутотрансформация делается невозможной. В этой начальной

части Лестницы универсален даже словарь: почти во всех практиках независимо возникают термины *Духовные Врата* (обращение), *очищение*, *Невидимая Брань* (искоренение страстей). Далее, центральный блок Духовной Лестницы служит, как можно выразиться, созданию “антропологического движителя”: на этих ступенях формируется специфическая динамика практики, обеспечивающая восхождение по Лестнице, переход от одной ступени к следующей. Как мы подчеркивали, только энергия Внеположного Истока может служить движущей энергией для восхождения к мета-антропологическому телосу; однако опыт обнаруживает, что в своей полной форме динамика восхождения представляет собой не действие в человеке одной лишь этой внешней энергии, но действие ее совместно с внутренними, человеческими энергиями, которые имеют свой исток в горизонте сознания и являются доступными его управляющему воздействию. Внутренние энергии должны сообразоваться, соработничать с энергией внешней, достигая с нею согласования, координации, “когерентности”; и это согласование двух разноисточных и разноприродных энергий, ключевое для онтологического восхождения, в византийском богословии выражалось специальным понятием “синергии”. Можно сказать поэтому, что задача центрального блока практики – создание условий для синергии; и поскольку это понятие вновь тесно связано с оппозицией Внутреннего и Внешнего, мы еще вернемся к нему и к его условиям. Наконец, если динамика восхождения сумела сформироваться и развиваться, практика переходит в свою высшую область, зону приближения к телосу. Отличие ее в том, что на высших ступенях Лестницы начинают уже являться уловимые знаки фундаментального переустройства человека. Опытные свидетельства показывают, что эти знаки обнаруживаются, прежде всего, в сфере перцептивных модальностей, и за этим можно увидеть определенную логику процесса: можно полагать, что в альтернативной стратегии, ориентированной к Инобытию, человек должен, в первую очередь, совершить радикальную переориентацию восприятий, ибо теперь ему требуется воспринимать радикально иное. Претворение в мета-антропологическую реальность, которого ищет практика, передается поэтому в развитии новой, мета-антропологической перцептивной модальности. И в полном согласии с этим, опыт всех традиций духовной практики содержит согласующиеся свидетельства о том, что на высших ступенях практики совершается трансформация перцептивной сферы и формирование некоторых новых перцепций (или же активизация, включение некоторых прежде скрытых, бездействовавших). В исихастской традиции они с древности носили название “умных чувств”.

В целом же, антропологический процесс духовной практики предстает как генерация восходящей к телосу иерархии динамических структур, или

“энергоформ”, возникающих в строгой последовательности и образующих неразрывное единство. Как опять-таки показывает опыт, еще одна особенность динамики внутренней жизни в духовной практике такова, что эта динамика представляет собой не смену отдельных статичных форм или стабильных состояний, но смену *энергетических* форм, режимов активности; и отличие таких форм в том, что они не осуществимы по отдельности и вне процесса, но существуют лишь воедино и неразрывно, следуя друг за другом (хотя возможен и обрыв процесса в силу внешних причин). Это – *синергетический* тип динамики, открытый и хорошо изученный в физике; и он объясняет часто утверждаемое свойство уникальности и непередаваемости мистического опыта: конфигурации энергий человека, возникающие в духовном восхождении, действительно, не случаются и не воспроизводятся в обычном эмпирическом опыте, в неальтернативных антропологических стратегиях.

\* \* \*

Наше беглое описание духовной практики как альтернативной антропологической стратегии показывает уже, что это явление включает в себе обширный круг представлений о человеке, антропологических установок, практик, методик – по существу, цельную опытную антропологию; и она вызывает сегодня активный интерес. Глубокие кризисные процессы в современной культуре включают, в частности, и кризис классической европейской модели человека. Человек представлялся в этой модели как субъект и субстанция, и эти базовые представления сегодня неотвратимо должны быть отброшены. Этот антропологический кризис породил ситуацию поиска, когда все антропологические модели, стоящие на других основаниях и установках, привлекают к себе обостренное внимание. Очевидным образом, энергетическая антропология духовной практики включает в себе потенциалы содержательной альтернативы старой субстанциальной антропологии. В ней испытывается диапазон возможностей изменения человека, выявляются предельные ресурсы этого изменения – и это делает ее сегодня предметом не только научного изучения, но даже возбужденного массового интереса. Однако энергетический характер этой антропологии, непривычный для европейской мысли, создает ряд принципиальных проблем для ее философского понимания. Во-первых, как мы видели, здесь необходимо новое понятие формы, поскольку форма становится здесь энергетической и динамической. Такое понятие формы возникает в кино; и с учетом также других сближений с кинодискурсом возникает гипотеза, что, подобно тому как для структуралистической антропологии Леви-Строс использовал язык музыкальной партитуры, в энергетической антропологии могут быть эффективно использованы элементы языка кино. Но более существенная трудность связана с пониманием энергии. То понятие, что фигурирует в дискурсе духовной

практики, – отнюдь не философский, а только операциональный концепт, рабочий инструмент, привязанный к конкретному антропологическому контексту; можно сказать, это лишь немногим больше, чем собирательное обозначение для всех деятельностных проявлений человека (помыслов, эмоциональных движений, физических импульсов и т.д.). Его заведомо нельзя отождествлять ни с понятием энергии, каким оно существует в европейской философии, от Аристотеля до Хайдеггера, ни с энергией в естественных науках, как измеримой физической величиной. Ближе всего оно к понятию дхармы в буддийской антропологии, и вместе с этим понятием усиленно сопротивляется превращению в философский концепт.

Из нашего описания ясно также, что проблема соотношения Внутреннего и Внешнего – одна из главных проблем в изучении структуры духовной практики: это так уже потому, что сам конституирующий принцип этой практики заключается в определенном взаимодействии внутренних и внешних энергий. Но это отнюдь не единственное появление данной проблемы в контексте духовной практики. Анализ стоит начать с обозрения всего феномена духовной практики в свете дихотомии Внутреннего и Внешнего. В каких видах она присутствует здесь? Наиболее очевидный аспект выражен в самом названии нашей встречи: *Внутренняя жизнь и внешние формы*. Духовная практика – практика внутренней жизни, но эта индивидуальная практика с необходимостью осуществляется в лоне, в организме духовной традиции, которая представляет собою коллективный феномен, исторический, культурный и социальный. Соответственно, практика оказывается связана с определенными историческими, культурными и социальными формами – институтами и укладами монашества, школами аскезы, паттернами религиозности в миру. Эти внешние формы испытывают, в свою очередь, воздействия “еще более внешних” форм окружающего социума, в которых отражаются черты исторической эпохи, этноса, социально-экономического устройства, и под этими воздействиями – но также, конечно, и под воздействиями причин внутренних – они меняются и диверсифицируются. В итоге возникает достаточно сложная и богатая картина переплетения внутренних и внешних факторов; однако сейчас мы оставим ее в стороне. Изучение этой картины отвечает подходу традиционной науки (“культурной антропологии”) и оно достаточно пребывало в центре внимания; в частности, в последние годы развитие так называемой “постмодернистской рецепции аскетизма” вызвало новую волну исследований, относящихся, прежде всего, к важнейшей для данной темы эпохе конца античности. Хотя здесь остается еще немало неисследованных вопросов – например, в истории исихастской традиции в России – мне казались привлекательней и актуальней другие, новые постановки темы.



В свете нашего описания духовной практики можно сказать, что обычный подход к дихотомии Внутреннее-Внешнее предполагает и обычное, старое понимание формы – аристотелевское, эссенциалистское и статичное. С ним тесно связано и старое философское понимание жизни – как стихии противоположного рода, живой, подвижной, изменчивой и противящейся всякому оформлению как оковам: ибо в старом понимании “форма” была синонимом “внешней застывшей формы”. Но эти представления очень устарели сегодня и уже не удовлетворяют нас. Как мы видели, духовной практике отвечает новое понимание формы как энергийной, динамической формы; и коль скоро духовная практика – это (в частности) внутренняя жизнь, то ей отвечает и новое понимание жизни. Та жизнь, какую является духовная практика, не только не в оппозиции к форме, но напротив, реализует себя лишь в непрерывном продуцировании собственных уникальных форм, связующихся в строгую последовательность и единство. Но точно так же мы сегодня представляем и жизнь вообще – как непрерывную самоорганизующуюся генерацию форм и структур, носящих динамический характер и определяемых точными генетическими программами; и в свете этого, представленная нами картина внутренней жизни в духовной практике не так уж нова – скорее, она естественна и соответствует общей современной концепции жизни. Что же до внешнего окружения, то оно хаотичными, беспорядочными вмешательствами, вторжениями постоянно грозит разрушить тонкий формостроительный процесс жизни – и мы видим, что нашей картине скорей отвечает прямо противоположная формулировка оппозиции Внутреннего и Внешнего: *Внутренние формы и внешний разрушительный хаос*; с тем дополнением, что формы трактуются как “живые формы”, не эссенциально, как в старой метафизике, а энергийно, переводятся в дискурс энергии.

Однако и новая формулировка недостаточна. Для живых форм жизни соотношение принципов Внутреннего и Внешнего никак не исчерпывается угрозой внешних хаотических вторжений. Существует соотношение прямо противоположного рода, которое гораздо важнее: само созидание внутренних форм совершается лишь благодаря определенному внешнему воздействию – притоку внешней энергии. Таким образом возникает еще один существенный аспект дихотомии: *Внутренние энергоформы и внешняя создающая энергия*.

Все эти аспекты проблемы проявляются и в феномене духовной практики. Такие проявления многочисленны и разнообразны; в качестве главных мы выделим два из них. Во-первых, в горизонте *опыта* перед нами возникает классическая проблема внутреннего опыта и его внешней верификации и интерпретации; мы увидим, что она принимает здесь новый и весьма своеобразный вид. Во-вторых, в аспекте *динамики* проблема вы-

ступает в точном соответствии с последней из данных выше формулировок. Здесь возникает специфический механизм, прежде изученный лишь в физике и отнюдь не рассматривавшийся в контексте антропологии или философии: энергоформы духовной практики конституируются формостроительным действием внешней энергии. Ниже мы представим беглый анализ этих двух ситуаций.

## ***II. Внутреннее и Внешнее в горизонте опыта***

О внутренней жизни говорит внутренний опыт. Это тривиальное высказывание нужно, чтобы напомнить о том, что у внутреннего опыта чрезвычайно дурная репутация, в силу которой его данные очень часто считают сомнительными и не заслуживающими внимания. Хуже всего эта репутация в естественных науках: здесь от опыта требуют тех свойств, какими обладает научный эксперимент, и очень нетрудно убедиться, что внутренний опыт не обладает всеми важнейшими из этих свойств (обычно важнейшими из них считаются регистрируемость, воспроизводимость, верифицируемость, возможность опровержения). Поэтому в естественнонаучном дискурсе внутреннему опыту отказывают во всякой достоверности и не считают его свидетельства основаниями для каких бы то ни было научных выводов. Философия также критикует внутренний опыт, хотя и не отвергает его столь категорически. Критические аргументы в его адрес различны, в зависимости от философского направления. В лингвистической и аналитической философии указывают, что внутренний опыт пользуется своим особым языком, “внутренней речью”, которая и в структуре своей, и в лексике специфична настолько, что не допускает перевода на язык обычного общения, некоммуникативна и может рассматриваться лишь как символизация неких внутренних состояний. Кроме того, выдвигается общий эпистемологический аргумент, относящийся уже не к формам выражения, но к самому содержанию внутреннего опыта. Этот опыт обычно мыслится как опыт интроспекции, наблюдения внутренней (психической) реальности; но, пытаясь фиксировать содержания внутренней реальности, найти там объекты для наблюдения, сознание обретает лишь мнимые, иллюзорные объекты, симулянты. Психические содержания не носят характера объектов, это – энергийные образования; когда же сознание пытается описывать их как объекты, оно совершает акт, который Гегель называл “опредмечивание” (*Vergegenstaendlichung*), а Бердяев – “объективация”, и, в итоге, оно создает и воспринимает лишь их превращенные формы – *формы ложно субстантивированного Эго*. И ясно, что в сфере мистического опыта и, в частности, опыта духовной практики обе указанные черты внутреннего опыта должны проявляться особенно сильно.

Тем не менее, анализ, взвешивающий всю критику внутреннего опыта<sup>\*</sup>, отнюдь не приходит к выводу о невозможности использования его свидетельств и об их бесполезности в качестве источника информации о внутренней жизни. Напротив, эта критика выполняет конструктивную роль: с ее помощью выявляются условия, которым должен удовлетворять внутренний опыт для получения из него общезначимых и достоверных выводов. Становится ясно, что в отношении возможностей получения таких выводов внутренний опыт очень неоднороден. Он может действительно быть чисто субъективным и некоммуникативным, и как таковой быть лишь симптомом, указанием на некоторые внутренние состояния или процессы. Но он также может нести и выражать самое насыщенное, осмысленное и достоверное содержание. И важно для нашей темы, что эти два случая различаются отнюдь не по глубине опыта: совсем не всегда ясен и выразим обыденный, поверхностный опыт, а субъективен и непередаваем – опыт глубинный, духовный. Возможно и прямо обратное, когда поверхностный, примитивный опыт чисто субъективен, темен, невнятен, а духовный и даже мистический опыт находит точное и достоверное выражение. Извлечение из внутреннего опыта общезначимого и достоверного содержания оказывается сложной и многоплановой задачей, которая включает целый ряд условий и процедур. Часть из них представляет собою требования к самому опыту; она выделяет одни его виды и отсекает, отбрасывает другие. Другая же часть представляет собой правила и методы истолкования опыта: необходимо должна быть развита особая герменевтика внутреннего опыта.

Существо всей этой программы адекватно передает пространственная метафора. Внутренний опыт необходимо вывести или извлечь наружу: из интимных глубин личности, где наиболее сгущен его субъективный, уникально-индивидуальный характер, – вовне, в мир, к другим. Необходимо сделать его универсальным, сообщимым, при этом максимально сохранив в нем не только чистое содержание, фактическую информацию, но и всю окраску этого содержания, сохранив его аутентичность и полноту его измерений. Это – своеобразное изведение, извлечение внутреннего опыта из глубин наружу, его “овнешнение”, или, в иных терминах, его десубъективизация (универсализация, трансцендентализация), стремящаяся в то же время ничего в нем существенного не утратить. На пути своего извлечения из глубины опыт с необходимостью проходит ряд последовательных эпистемологических и герменевтических стадий, ступеней. В самих исходных глубинах, это суть ступени постановки, организации опыта, на которых отсекается “шум”, опыт чисто случайный, бессодержательный, хаотический. Затем идут ступени первичного выражения, очищения и проверки

---

<sup>\*</sup> См., напр., С.С.Хоружий. *К феноменологии аскезы*. М., 1998. Ч.II.

опытных данных; на них с помощью системы критериев опознается и отделяется опыт искаженный и ложный, мнимый. Наконец, далее следуют ступени истолкования, довершающие рефлексивную проработку опыта и совершающие его включение в общий корпус, тезаурус общезначимых опытных свидетельств. Весь же путь может квалифицироваться как своеобразный *органон*, в том смысле, какой это понятие приобрело в теории научного знания: полный практико-теоретический канон определенного рода опыта, объемлющий всю дистанцию его подготовки, осуществления и истолкования. Понятно, что такой органон не может быть единственным, одним и тем же для всего громадного многообразия внутреннего опыта; и организация опыта, и критерии его проверки заведомо должны зависеть от конкретной сферы и вида опыта.

Как первый пример органа внутреннего опыта может рассматриваться феноменология Гуссерля. В своих общих задачах она вовсе не замышлялась как теория внутреннего опыта, однако в ее обширном здании можно, в частности, отыскать и довольно полную такую теорию, хотя сам термин здесь не употребляется, как не имеющий корректной феноменологической дефиниции (Гуссерль, 1999). Феноменологическое понятие опыта приспособлено к сфере внутреннего опыта уже за счет выбора основного термина: как известно, Гуссерль избрал таким термином “переживание”, “опыт пережитой” (*Erlebnis*), вместо обычного термина (*Erfahrung*), как слишком нейтрального, безличного, объективизированного. Легко убедиться, что система основных элементов и процедур феноменологической эпистемологии – феноменологическая редукция, эпохэ, интенциональное всматривание, установка интерсубъективности и др. – будучи применена к внутреннему опыту, оказывается включающей в себя все выделенные выше ступени его “изведения вовне”. Прежде всего, вся в целом феноменологическая конструкция познавательного акта, описывающая постепенное очищение опыта от произвольной субъективности и его приведение к универсальным структурам трансцендентальной субъективности, мыслится в полном согласии с нашей метафорой выведения из темных глубин внутреннего – вовне, в освещенный горизонт общезначимого. Начальные стадии интенционального акта – переход из “естественной установки” в “установку интенциональности” посредством феноменологической редукции и начатое, еще не полное, устранение психологизма и случайного произвола в рассматриваемом опытном содержании – выполняют роль ступеней постановки и организации опыта, создания его основоустройства. Основные задания выведения опыта вовне выполняет само ядро интенционального акта, или ноэзис, интеллектуальное всматривание, в котором опытное содержание помещается в фокус внутреннего зрения, и его видение последовательно, прецизионно углубляется, достигая все большей ясности.

Затем опытное содержание приводится к структурам трансцендентальной субъективности, к нозмам, и эта заключительная нозматическая фаза интенционального акта может считаться выполняющей герменевтическую функцию; в ней внутренний опыт достигает своего истолкования в смысловых структурах.

Мы напомнили эти общеизвестные вещи с целью сравнения: ибо проработка внутреннего опыта в духовной практике имеет важные пункты сближения с феноменологией. Мистический опыт, к сфере которого принадлежит опыт духовной практики, может считаться опытом внутренним *par excellence*, и за ним всегда утверждались свойства предельной невыразимости и неверифицируемости. Не входя в дискуссию о верности или ложности этого взгляда в целом, выскажем сразу тезис: опыт духовной практики образует полноценный органон, систему правил и процедур подготовки, организации, оценки, проверки и истолкования опыта. Этот мистический опыт холистической аутотрансформации чрезвычайно отличен от феноменологического опыта – интеллектуального созерцания и, соответственно, его органон должен быть также глубоко отличен от феноменологического органона; Гуссерль, а за ним и все представители ортодоксальной феноменологии не раз подчеркивали, что они не считают феноменологическую теорию опыта применимой к религиозному и мистическому опыту. Тем не менее, в любой зрелой, развитой духовной практике, включая древнейшие, существует органон ее опыта, который создается и воспроизводится, транслируется соответствующей духовной традицией. Наличие такого органона – определяющий, конститутивный признак духовной практики: поскольку ее телос, с одной стороны, не может быть такою же данностью, как цель обычной антропологической стратегии, но, с другой, является не произвольным состоянием экстаза, а определенным мифотеологическим концептом, связующим практику с некоторой религией спасения, – то с необходимостью должна существовать строгая система правил и процедур, которые указывали бы, как продвигаться к столь специфической “цели”: как найти, как выдерживать направление к ней, как проверять, чтобы не сбился с дороги. Именно это и выполняет органон: органон духовной практики – не что иное как *путевая инструкция для следования к отсутствующей в здесь-бытии трансцендентной цели*. Создание каждой такой инструкции, проверенного итинерария мета-антропологического пути, – уникальное духовное достижение, требующее нескольких веков духовных усилий. Разумеется, в разных практиках органон развит с весьма разной степенью подробности, строгости, отрефлексированности. На наш взгляд, примеры наибольшей отрефлексированности и полноты дают органоны тибетского тантрического буддизма и православного исихазма. Но суть и назначение органона всюду одни и те

же. К перечню его общих особенностей надо еще добавить последний и весьма важный пункт: не только его создание, но и дальнейшее применение, хранение, передача совершаются в стихии общения и требуют живой среды. Органон существует в духовном организме, и этот организм, смысл которого – служить живой средой существования органона, есть духовная традиция.

Укажем некоторые структурные черты органона духовной практики, показывающие его связь с феноменологическим органоном. Понятно, что составляющие органон методики организации и проверки опыта должны достигать предельной конкретности и поэтому они, вообще говоря, различны для каждой отдельной ступени практики. Имеется, однако, и ряд общих элементов, определяющих глобальную структуру всего духовного процесса. Важнейший из них устанавливает двойственное разделение в этой структуре: на большей своей части духовная практика сочетает в себе два рода активности, которые носят разный характер и имеют разные функции. Первый род относится непосредственно к главной задаче процесса, осуществлению восхождения к телосу. Как мы описывали, это восхождение достигается за счет энергийного механизма, представляющего собой совместное и согласованное, “когерентное” действие энергий человека и энергии Внеположного Истока. Этот специфический механизм, создающий уникальную аккумуляцию жизни и обеспечивающий формостроительный процесс генерации энергоформ практики, мы рассмотрим пристальней ниже. Конкретные формы, в которых он воплощается, имеют в своей основе *молитву*, ключевой и центральный элемент духовной практики. Феномен молитвы необозримо многообразен не только в целом, но даже и в пределах духовной практики. В дальневосточных практиках, телос которых связан с представлениями об имперсональном Инобытии, молитва тяготеет к медитативным и мантрическим формам, носящим характер психотехники; в практиках, связанных с персонализированными представлениями об Инобытии, молитва развивается в стихии личного диалогического общения. Как правило, в пределах одной практики находит себе место целый спектр форм молитвы, ассоциируемых с этапами практики и кардинально меняющихся по мере восхождения; каждая развитая практика представляет собою особое искусство молитвы.

Но есть важнейшее универсальное обстоятельство: *любая молитва нуждается в охране*. Она требует сосредоточения энергий сознания, энергии же стремятся к рассеянию, и сохранение молитвы необходимо требует борьбы с этим рассеянием. Таковую борьбу, охраняющую молитвенный процесс, осуществляет *техника внимания*. Это – второй ключевой момент в структуре духовной практики; и в ходе становления каждой практики делалось открытие, что соединение двух элементов, непрерывного, углуб-

ляющегося фокусирования энергий в молитве, и техники внимания, охраняющей это фокусирование, не дающей ему оборваться, – обладает уникальными свойствами: оно порождает спонтанный процесс духовного (а точнее, целостного, холистического) восхождения, служа своего рода антропологическим двигателем. Так было выражено это открытие синайскими исихастами в IX веке: “Внимание и молитва, будучи сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной ильиной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен” (Св. *Филофей Синайский*, 1992, с.414). По мере приближения к телосу эти две составляющие практики постепенно сближаются: восхождение делается все более спонтанным, “самодвижным” (древний аскетический термин) и все менее нуждающимся в охране, так что внимание направляется уже не на внешние помехи, а на сообразование с энергией Внеположного Истока, аналогично молитве; и в этом продвижении энергий внимания и энергий молитвы к своему соединению формируется тип энергийного образа человека, соответствующий телосу практики.

Если органон опыта понимается как “путевая инструкция”, т.е. чисто операционально, то он никак не нуждается в выходе за рамки духовной традиции (ее языка, ее круга представлений). Но это значит, очевидно, что по самим своим заданиям он проделывает лишь часть пути выведения опыта “из глубин наружу” к общезначимости. Он может достигать великой тонкости и точности, однако он принципиально не включает в себя определенных стадий универсализации опыта – тех, на которых должно происходить его окончательное “овнешнение”, выводящее из горизонта традиции – далее, в горизонт общезначимого. И отсюда следует, что для довершения универсализации опыта духовной практики органон, создаваемый в традиции и служащий “путевой инструкцией” практики (“органон традиции”), необходимо дополнить, достроить. Такое дополнение должно представлять собой новый или же “внешний” органон, который так же относится к “органону традиции”, как этот последний – к опыту практики: “органон традиции” выступает как “внутренний опыт” для нового органаона, и новый органон должен осуществить универсализацию этого опыта, как сам “органон традиции” осуществил универсализацию (неполную) исходного опыта практики. Соответственно, его построение должно руководиться теми же общими требованиями к процессу “извлечения внутреннего опыта наружу”: необходимо достичь выражения “органона традиции” на нужном уровне универсализирующей рефлексии, не разрушив при этом его аутентичности и сохранив всю полноту его аспектов и измерений. Последнее требование весьма существенно: им исключается, например, применение позитивистской парадигмы опытного познания, основанной на концепции субъект-объектного отвлеченного регистрирующего описания.

В книге “К феноменологии аскезы” (Хоружий, 1998) мной был построен Внешний органон для случая исихастской практики; но основные черты его достаточно универсальны, чтобы принадлежать и общей парадигме духовной практики. Достичь внутренней совместимости с “органом традиции”, обеспечивающей адекватное прочтение его свидетельств, позволяет диалогическая парадигма, разработанная в современной диалогической философии и используемая мной в форме, близкой к философии Бахтина. Она предполагает установку “участного сознания” и представляет собой необходимый для нашей цели промежуточный методологический и эпистемологический принцип, который преодолевает разрыв между чисто теоретическим “безучастным сознанием” и чисто имманентным сознанием, погруженным в “действие-переживание” (термины Бахтина). Следуя установке участности, Внешний органон развивает свою универсализацию “органа традиции” по модели процесса диалогического общения: последовательно рассматривая разделы этого органа и в каждом случае отчасти принимая его позиции, отчасти же корректируя, переосмысливая, дополняя их.

Проникнув с помощью диалогической парадигмы в “органон традиции”, мы обнаруживаем там глубокие соответствия и сближения с феноменологическим органом. Если, как мы говорили, в своей основной части “органон традиции” можно приближенно считать слагающимся из “органа молитвы” и “органа внимания”, то этот последний органон оказывается необычайно родствен конституции интенционального акта. Икономия внимания, охраняющего непрестанную молитву, описывается в исихазме чрезвычайно богатым и детальным набором понятий: внимание, трезвение, бдение, память в различных видах, хранение сердца и хранение ума и многое другое. Меж ними имеется точно разработанная система концептуальных связей; и в целом весь концептуальный комплекс несет то же главное содержание, что Гуссерлева дескрипция интенционального акта: направление внутреннего зрения на определенное содержание сознания – удержание этого содержания в фокусе внутреннего зрения – схватывание, последовательное постижение этого содержания. Как установка внимания в духовной практике, так и интенциональный опыт в феноменологии суть разновидности, вариации обобщенной зрительной активности, “умного зрения”, которое описывалось еще в античной метафизике. Однако не менее важны и отличия от теории интенциональности, к которым приводит специфика мистического и холистического опыта духовной практики. Как мы замечали, эта специфика ведет к тому, что на высших ступенях практики активности внимания и молитвы сближаются, постепенно совместно претворяясь в единую холистическую активность синергии. В этой активности, характеризующей уже область приближения к мета-антропологическому



телосу, сознание более не является интенциональным сознанием. Анализ показывает, однако, что возникающий здесь тип энергийного образа человека может рассматриваться как определенное обобщение сознания в интенциональном акте. Это обобщение представляет собой своего рода холистическую интенциональность: здесь интенция осуществляется не только интеллектуальными, но всеми энергиями человеческого существа, а в качестве интенционального предмета оказывается выступающей энергия Внеположного Истока.

В итоге идея двух органов приводит нас к результату, возможность которого очень давно дискутировалась в феноменологии: Внешний органон духовной практики доставляет обобщение феноменологии на сферу мистического опыта.

### ***III. Внутреннее и внешнее в аспекте динамики***

Тип динамики любого явления – его основной конститутивный признак. В случае духовной практики, как мы говорили, этот тип прямо связан с оппозицией Внутреннего и Внешнего: он складывается во взаимодействии внешней энергии (внешней в сильнейшем, онтологическом смысле) с внутреннею реальностью человека. Притом это весьма специальное взаимодействие, в котором роль внешней энергии оказывается не хаотически разрушительной, а структурирующей и формостроительной. Взаимодействия такого рода были открыты лишь относительно недавно, в середине XX века, причем исключительно в естественнонаучных явлениях и процессах, прежде всего, в физике. Эти явления и процессы привлекли большой интерес, и их изучение вскоре сложилось в особую физическую субдисциплину, которой ее главный основатель Герман Хакен в 1969г. дал название *синергетики*. Затем примеры синергетических процессов начали обнаруживать в очень разных сферах реальности. В последние годы идеи и принципы синергетики все шире пытаются применять также и в области гуманитарных наук, к описанию социальных, исторических, культурных явлений, – причем возникает явная опасность расплывчатого и дилетантского толкования этих принципов, приводящего к необоснованным, если не прямо бессмысленным спекуляциям. В нашем случае нет сомнений, однако, что динамика энергийной аутотрансформации человека в духовной практике действительно имеет, по крайней мере, некоторые синергетические черты: ибо концепция синергии, выдвинутая византийским богословием в тесной связи с опытом исихазма, прямо говорила о преображающем действии Божественной энергии в человеке, а исихастский органон описывал спонтанную трансформацию человеческого существа под действием этой энергии. Но тем не менее, заведомо недопустимо ставить заранее знак равенства между синергийными принципами и закономерностями, описы-

ваемыми в богословии и аскетике, и синергетическими принципами в физике и теории сложных систем; соотношение синергийной и синергетической парадигм нуждается в тщательном анализе. В качестве подступа к такому анализу мы сейчас кратко сопоставим между собой реализации универсальной “парадигмы самоорганизующего формостроительного действия внешней энергии” на разных уровнях реальности.

*А. Физический, или системный уровень.*

Так формулирует основные черты рассматриваемой парадигмы видный специалист в сфере системных исследований: “Поток внешней энергии, проходящий через открытую неравновесную систему в состоянии, далеком от равновесия, приводит к структурированию системы и ее компонент и позволяет системе принимать, использовать и хранить все возрастающее количество свободной энергии. Одновременно происходит увеличение сложности системы” (Ласло, 1995, с.118). Из этого описания выступают две существенные предпосылки осуществления рассматриваемого энергийного механизма:

- 1) открытость системы (без которой невозможен поток внешней энергии);
- 2) начальная удаленность системы от равновесия, причем, как надо дополнить, предельная удаленность, “сильная раскачка”, выведение из всей области стабильных режимов.

Процесс структурирования, который при выполнении этих предпосылок развязывается потоком внешней энергии, принадлежит именно к типу, который мы встретили в духовной практике: он представляет собой спонтанную генерацию упорядоченной последовательности, иерархии динамических структур, или же “энергоформ”. Отличие их от обычных стабильных, статических структур в том, что они суть не “состояния”, а “режимы”, и потому не осуществимы в отдельности, обособленно от процесса. Весьма важно также, что “принятие все возрастающего количества свободной энергии” увеличивает не просто количество, но плотность энергии в системе. Иными словами, динамика системы неуклонно интенсифицируется, происходит энергийное сгущение, насыщение – и, в итоге, система может достигать тех или иных “фазовых переходов”, в широком смысле термина, т.е. переходов в сферы реальности (области фазового пространства) с радикально иными свойствами. Процессов описанного рода сегодня известно много; к таким процессам самоподобия и самоорганизации принадлежит, в частности, генерация структур турбулентности, классического хаоса и др.

*В. Антропологический уровень.*

В антропологическом дискурсе перед нами во многом иная концептуальная ситуация. Прежде всего, здесь иное понятие энергии, далекое от

физического и наделенное совершенно иными свойствами. В разговоре со мной один из крупнейших современных физиков Стивен Вайнберг сказал: “Все, что говорят об энергии вне физики, – всего-навсего метафора”. Это – бесспорное преувеличение, однако различие дискурсов все же настолько велико, что заведомо невозможно установить точное, детальное соответствие с действием синергетической парадигмы в физических системах. Тем не менее, в общих чертах соответствие определенно прослеживается. При этом следует заметить, что внешняя энергия, действующая в человеке, может быть двоякого рода: энергия Внеположного Истока, конституирующая духовную практику и являющаяся внешней в сильнейшем, онтологическом смысле, и энергия, внешняя лишь в обычном эмпирическом смысле, не в бытии, а лишь в сущем, не онтологически, а оптически. Такой “оптически внешней” энергией, действующей в человеке, можно, прежде всего, считать энергию Бессознательного (поскольку она воспринимается человеком как не принадлежащая ему и не имеющая источника нигде в пределах горизонта его сознания); подобные энергии могут также иметь внешние инстанции и силы, репрезентированные в человеке разными способами и на разных уровнях. Действие энергий такого рода не может породить феноменов духовной практики (оно может породить лишь страсти, подлежащие устранению в практике), однако при выполнении вышеуказанных предпосылок это действие, тем не менее, также порождает процессы синергетического характера, в широком смысле.

Подобные процессы, примерами которых служат многие практики трансгрессии и психоаналитические явления типа неврозов, комплексов, психозов и т.п., привлекли активный интерес постструктуралистской антропологии (или антиантропологии) Фуко и Делеза. В их построениях намечается энергетическая антропологическая модель, в которой человек представляется как динамическая форма, *la forme-Homme*, порождаемая сочетанием разнообразных внутренних и внешних составляющих сил. Истоки такой модели они находят у Ницше: “Вот правильная постановка проблемы, которую Ницше назвал “сверхчеловеком”: если силы в человеке образуют форму не иначе как вступая во взаимоотношения с силами внешнего (синергетическая идея формостроительной роли внешней энергии – С.Х.), то с какими новыми силами рискуют они вступить в отношения теперь, и какая новая форма, которая уже не будет ни Богом, ни Человеком, может из этого получиться?” (*Deleuze, Foucault*, 1986, с.139 {рус. пер. – с.169}).

Итак, в этом русле современной антропологии дискурсы Внутреннего и Внешнего, взятые в энергетическом плане, сопрягаясь, порождают антропологическую модель ницшеанского типа, в которой антропологическая реальность пластична и допускает богатые метаморфозы, хотя при этом от-

нюдь не вводится представлений об онтологической трансформации и мета-антропологических стратегиях.

*С. Мета-антропологический уровень.*

Возвращаясь к случаю духовной практики, когда внешняя энергия инобытийна в своем истоке, а формостроительный процесс управляется принципом синергии, мы видим, прежде всего, что для синергийной икономии сохраняются те же две предпосылки, что для синергетической парадигмы, – открытость и удаленность от равновесия. При этом их значение возрастает, они выступают как важные и весьма ограничительные условия, обеспечение которых – особая задача органа практики. Это естественно: процесс здесь становится единственным в своем роде онтологическим процессом, и этот уникальный его характер влечет высокую специфичность и ограниченность его предпосылок. Открытость здесь также есть онтологическое понятие и, вообще говоря, человек отнюдь не является открытым для энергии Внеположного Истока. По Хайдеггеру, открытость является определением истины, и та же концептуальная связь прослеживается в исихастском органе: здесь опыт, удостоверенный как опыт духовной практики, именуется “истинным опытом” и, поскольку определяющее свойство процесса практики есть его открытость энергии Инобытия, то, следовательно, истинный опыт есть опыт открытости. Как развитие и углубление предиката открытости, характеризующее антропологическую реальность как среду энергии Инобытия, в дискурсе духовной практики выступает концепт *прозрачности*. Что касается второй предпосылки, то она включается в сам процесс практики как его исходная ступень, открывающая его Духовные Врата. Синергетический характер этой ступени как радикального потрясения, разбалансирования, выхода из всех привычных режимов и стереотипов существования, особенно акцентирован в тех практиках, где данная ступень включает в себя ту или иную форму *покаяния*. Наиболее острую форму покаяния принимало в древнесирийском исихазме, где усиленно практиковались такие экстремальные проявления его как сокрушение и плач, и сам термин, обозначавший монаха, значил буквально “плачущий”.

Как мы уже отмечали, динамические принципы центральных этапов практики, где складывается спонтанная генерация антропологических энергоформ, также являются общими для процессов синергийного и синергетического типа. В известной мере, то же можно сказать и о динамических принципах высшего этапа – как указывалось, синергетическая динамика также включает в себя продвижение к радикальным трансформациям системы, которые можно структурно сопоставить с онтологической трансформацией антропологической реальности. Поэтому, в качестве финального вывода, мы можем заключить о существовании единой универ-

сальной парадигмы взаимодействия внешних и внутренних энергий, репрезентированной в трех уровнях реальности. Феномен духовной практики – одна из этих репрезентаций.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. М. 1999.
- Ласло Э. *Век бифуркации. К постижению меняющегося мира. // Путь* (Москва), 1995, № 7.
- Св. Филофей Синайский. *Сорок глав о трезвении. // Добротолюбие. Т.3. Св.-Троицкая Сергиева Лавра*. 1992.
- Хайдеггер М. *О существе и понятии φυσις*. Аристотель. *Физика, β-1*. М., 1995.
- Хоружий С.С. *К феноменологии аскезы*. М., 1998.
- J.Deleuze, *Foucault* lt. *Ecl. de Minuit, Paris*, 1986.