

**Клуб  
Красная площадь**

---



**СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ**

**МАТЕРИАЛЫ К ЗАСЕДАНИЮ КЛУБА «КРАСНАЯ ПЛОЩАДЬ»  
20 ДЕКАБРЯ 2005 Г.**

**ТЕМА ЗАСЕДАНИЯ:  
«КРИЗИС ЦИВИЛИЗАЦИИ СКВОЗЬ  
ПРИЗМУ АНТРОПОЛОГИИ»**

**Москва  
2005**



**СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ  
ХОРУЖИЙ**

**МАТЕРИАЛЫ К ЗАСЕДАНИЮ КЛУБА «КРАСНАЯ ПЛОЩАДЬ»  
20 ДЕКАБРЯ 2005 г.**

**ТЕМА ЗАСЕДАНИЯ:  
«КРИЗИС ЦИВИЛИЗАЦИИ СКВОЗЬ  
ПРИЗМУ АНТРОПОЛОГИИ:  
ИСТОКИ, МЕХАНИЗМЫ И ПУТИ  
ПРЕОДОЛЕНИЯ»**

**МОСКВА  
2005**

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<i>Глобализация и поиск новой модели человека</i> .....	<i>3</i>
<i>Этанасия</i> .....	<i>12</i>
<i>Судьба Адама и судьба Ивана</i> .....	<i>18</i>

# ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПОИСК НОВОЙ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА

## I.

Изучение процессов глобализации служит сегодня главной темой исследований в целом ряде областей науки — в экономике и политологии, социальной философии и философии культуры и т.д. Нет никаких сомнений, что эти процессы и порождаемые ими проблемы имеют глубокие, многообразные связи с антропологической ситуацией — с тем, каков современный человек и что происходит с ним. Подобные связи носят обоюдный характер. Прежде всего, внедряемые сценарии глобализации, ставя себе на службу все более мощный аппарат масс-медиа компьютерных технологий и политтехнологий, средств управления массовым сознанием, вызывают самый широкий спектр антропологических последствий. Они оказывают влияние и на внутренний мир человека, и на условия его повседневного существования: почти неограниченно размыкая границы пространства, которое человек воспринимает как освоенное и достигаемое, они настойчиво и необратимо выводят человека в глобальное пространство мира. Человек осознает и ощущает на практике, что мировые процессы непосредственно значимы для его индивидуального бытия, — и включение в них изменяет не просто его «взгляды на мир», но постепенно и его реакции, стереотипы мышления, структуры сознания. При этом, многие из антропологических следствий глобальных процессов и механизмов принимают характер внутренних конфликтов, несут деструкцию идентичности, личностные проблемы и риски.

С другой стороны, антропологические факторы не могут не сказываться на ходе осуществления сценариев глобализации, если даже сами эти сценарии (как это сегодня для них типично) почти или же совсем не учитывают таких факторов, концентрируясь на экономических и политических задачах. Природа и механизмы этих воздействий антропологических факторов на глобальном уровне пока плохо изучены и поняты (причины чего мы еще будем обсуждать), но в существовании их сомневаться нельзя, ибо, по крайней мере, один их вид заявляет о себе постоянно и усиленно. В самом деле, в негативной реакции на глобализацию, в широко развернувшемся антиглобалистском движении антропологические факторы играют совершенно явную и крупную роль. Современный протест против глобализации — в первую очередь, антропологический, человеческий протест. Внедряемый глобальный порядок воспринимается эмоционально, психологически как навязываемый извне некими безличными инстанциями, циклопическими, надчеловеческими и чуждыми человеку; он вызывает протест своей антиантропологичностью — тем, что он не соотносится с человеком и не соразмеряет себя с ним, игнорирует его внутренний мир и психические особенности, чувства, уклад жизни...

Итак, налицо целый круг явлений, говорящих о существенных прямых связях, взаимодействиях, взаимовлияниях между процессами глобализации и антропологической ситуацией, антропологической динамикой. Очевидно, что для адекватного описания и понимания таких явлений должны иметься столь же существенные связи между соответствующими научными дискурсами, т.е. антропологией и глобалистикой, сферой междисциплинарных штудий, обслуживающих глобализацию. И весьма важный факт заключается в том, что на сегодня надлежащих связей между этими научными сферами нет. Этот факт станет отправной точкой для всего нашего дальнейшего анализа. Вначале мы рассмотрим его истоки; затем обсудим некоторые возможности исправления ситуации.

В отсутствии связей повинны обе стороны, как глобалистика, так и антропология. Современная глобалистика практически не занимается человеком, она занимается проблемами глобальной, планетарной реальности. В соответствии с теорией систем, наука представляет эту реальность как «многоуровневую иерархическую систему». Коль скоро рассматриваемая система глобальна, то в ней имеется всё — в том числе, есть и уровни, отвечающие антропологической реальности, человеку. Но человек в масштабе глобальной реальности — микроскопическая, еле различимая величина, и в иерархии уровней глобальной системы, отвечающие ему уровни предельно удалены от тех, на которых, главным образом, протекают процессы современной глобализации, и которые в силу этого находятся в центре внимания глобалистики. Эти уровни, изучаемые глобалистикой в первую очередь, максимально крупномасштабны, планетарны и макросоциальны; и между ними и уровнями антропологической реальности лежит целый ряд промежуточных горизонтов — вся социально-историческая ре-

альность, все уровни, отвечающие экологическим, экономическим, политическим, этнокультурным процессам. Все эти промежуточные горизонты, непосредственно соседствующие с планом макрореальности, глобалистика также детально учитывает и изучает в их воздействии на макрореальность; однако антропологические уровни лежат еще дальше, их воздействие на глобальную реальность опосредовано промежуточными планами, и почти неизбежно в глобальном дискурсе они остаются вне поля зрения. На поверку, в этом дискурсе, антропологические процессы и проявления, всё, происходящее непосредственно с человеком, оказывается в разряде не замечаемых, пренебрежимых факторов. Как замечали исследователи, почти не охваченным серьезным анализом остается даже и более крупный уровень — уровень культурных явлений и процессов: «Как показывает анализ литературы, в ней преобладают экономический, политологический, социологический, экологический подходы к проблеме глобализации. Когда же речь заходит о соотношении глобализации и культуры, то вместо теоретического анализа, как правило, находим серию публицистических высказываний, суть которых сводится, во-первых, к демонизации феномена глобализации, в во-вторых, к констатации ее губительности для существования культуры, к перечислению негативных факторов этого влияния и, в конечном счете, к утверждению их несовместимости» [1]. Сказанное целиком справедливо и в отношении проблемы «глобализация и антропология»: здесь мы также находим лишь публицистический (причем еще более поверхностный!) уровень обсуждения проблемы и лишь упрощенно-негативные идеи.

Было бы преждевременным, однако, обвинять только самое глобалистику в этом отсутствии анализа «человеческого фактора». Критический взгляд на антропологический дискурс в европейской мысли, классической и современной, показывает, что даже если бы глобалистика придавала этому фактору должное значение, современная европейская антропология не сумела бы ей доставить адекватные средства для его анализа и учета. Сегодня эта антропология переживает глубокий кризис, корни которого надо искать у самых истоков европейского научного дискурса, в эссенциалистской метафизике Аристотеля. Создав предпосылки и заложив основы всего способа мышления в понятиях, жизненно важного для философии и науки как таковых, эта метафизика в то же время нанесла своего рода первичную травму антропологии: она совершила *расчленение Человека*. Она описывала реальность на основе сущностей разнообразных видов и классов; и Человек также предстал здесь как некий агрегат сущностей разных видов, которые актуализуются в разных видах деятельности. Речь о Человеке оказалась разложена в набор разных дисциплинарных дискурсов, «наук о человеке». Каждая из них была, точнее сказать, лишь наукой о некоторых сторонах или свойствах Человека — тогда как Человек как целое, интегральный человек во всей своей многомерности, совокупности всех своих проявлений, не умещаясь ни в одну из наук о себе и не равняясь также, конечно, простой сумме этих наук, по сути, исчез из поля научного зрения. Здесь не было никакого злоумышления против него, а только эпистемологическая необходимость: как подтвердила вся будущая история, Человек-как-Целое, Человек-в-Целом, действительно, не вместим в эссенциалистский дискурс, в его дефиниции и понятия.

Последующие этапы европейской мысли не улучшили положения Человека-в-Целом. В классической европейской метафизике возникли понятия субъекта и индивида; но оба они также были заведомо отличны от Человека-в-Целом. И, хотя субъект — он же субъект познания — стал центральным понятием для философии Нового Времени и крайне эффективным орудием для всех частных антропологических дискурсов (благодаря появлению вместе с ним и его проекций во все сферы антропологической реальности — то есть рождению полного набора субъектов, субъекта политического, этического, правового и всех других), он, тем не менее, только закрепил зияющее отсутствие Человека-в-Целом в базовой европейской антропологической модели.

К расчлененности Человека добавлялась, кроме того, его подчиненность, вторичность. Опять-таки, и это возникало не по злоумышлению, а в силу свойств принятой аристотелианской эпистемы. В системе сущностей действуют причинно-следственные связи — линейные импликации, отношения детерминированности и подчиненности, которые придают ей, частично или целиком, иерархическое строение. И почти неизбежно, в иерархических структурах реальности человек, понятый как индивид, оказывался низшим звеном, подчиненным тем или иным высшим уровням или началам. Самым типичным видом подобной подчиненности был социоцентризм, полагающий человека детерминированным социальной реальностью в тех или иных ее формах, а также служебным и вторичным по отношению к социально-коллективным ценностям и принципам. Так, выражением крайнего, гипертрофированного социоцентризма была официальная идеология СССР, диамат и истмат, где человек объявлялся «продуктом общественных отношений»; а в более умеренных версиях, установки социоцентризма присущи были, по сути, всем главным руслам новоевропейского мировоззрения. И легко согласиться, что установки современной глобалистики в их игнорировании «человеческого фактора» также отражают традиционные социоцентрические тенденции.

Однако, хотя социоцентрические и другие формы антропологического редукционизма (низведения, расчленения, забвения Человека), были прочно преобладающими, они все же никогда не исчерпывали целиком панораму европейской мысли. Неудовлетворенность классической антропологической моделью Аристотеля—Декарта—Канта питалась из различных источников. Опыт религии, искусства будил интуиции цельности Человека и стремления к восстановлению его цельного облика. Эти интуиции и стремления искали для себя выражения в романтической философии, затем в экзистенциальной, в философии жизни, философии Ницше и Бергсона, целого ряда русских мыслителей... Со временем это движение к «возвращению Человека» росло и усиливалось, однако при этом обнаруживало типичную особенность: оно было более убедительным и успешным в своей критике классической модели, чем в поисках замены ей, антропологической альтернативы.

Сегодня развитие антропологической ситуации находится в своеобразной и достаточно неблагоприятной фазе. В постмодернистском и постструктуралистском дискурсе критика классической антропологической модели достигла ниспровержения, деконструкции самих ее оснований — и в характерной рекламно-иронической стилистике этого дискурса, соответствующие выводы были облечены в броские слоганы типа пресловутой «смерти субъекта». Альтернативной модели, тем не менее, не возникло, и в ее отсутствие, классическая модель по-прежнему продолжает применяться — по крайней мере, в областях приложений. На ней, в том числе, базируются и разработки глобалистики, обсуждаемые и воплощаемые сценарии глобализации, поскольку, игнорируя антропологию *как часть поля своих проблем*, они всё же неизбежно включают в себя некоторые *готовые* представления о человеке (в первую очередь, по-прежнему активно используются концепты правовых, культурных и всех прочих субъектов). Однако базироваться на старой эссенциалистской модели Человека сегодня уже становится не только теоретически неоправданно, но и практически опасно. В последний период к аргументам против этой модели добавляются новые, и притом решающие: модель в самих своих основах начинает расходиться с фактами реальности, утрачивать объяснительную силу.

Как известно, современные феномены на глобальном уровне далеко не сводятся к планируемым и осуществляемым сценариям и процессам глобализации мировой системы; они также включают в себя богатый репертуар отнюдь не планируемых, но тем не менее происходящих кризисно-катастрофических явлений. Разумеется, такие явления всегда входили в картину глобальной реальности. В разные эпохи они занимали в этой картине самое разное место, и в иные периоды едва ли не заполняли ее собой, достигая грандиозных масштабов. Рассыпались общественные системы и уклады, рушились царства, гибли великие империи, исчезали бесследно целые исторические миры, «формации». Однако история, тем не менее, продолжалась — и, как нельзя не согласиться за очевидностью, ее продолжение обеспечивал именно «человеческий фактор». При всех разрушениях империй и царств, всех социальных и исторических катаклизмах человек оставался жить, и он нес по-прежнему свои жизнеустроительные функции — продолжения рода, создания семьи, обеспечения условий существования... — и на этой незыблемой основе вновь возникали, возрождались общественные уклады, социальные и государственные формы. Иными словами, **человек выступал как гарант истории**. При этом, он исполнял данную миссию гаранта не по своей воле, или выбору, или некоему «общественному договору», а попросту в силу своего наличия на месте и в неизменности: неизменности в главном и существенном, в своей сущности и природе.

Так было всегда — и однако ныне так перестает быть. Перестает потому, что Человек перестает быть «на месте и в неизменности», и при этом, более того, обнаруживается, что у него вообще нет никакой сущности, которая могла бы быть неизменной, либо меняющейся. При всей радикальности этих утверждений, они суть прямые выводы из сегодняшнего положения вещей, наличной антропологической ситуации. С Человеком начали совершаться резкие, неожиданные изменения, он стал предметом какой-то активной, интенсивной динамики, которая может затронуть, вообще говоря, весь диапазон уровней его существа, от духовного мира и вплоть до самой генетической основы. Именно такую революционную динамику выражают самые характерные явления современности, о которых ежедневно пишут газеты.

Стоит хотя бы бегло обозреть тот круг явлений, которые мы имеем в виду и которые определяют антропологическую ситуацию наших дней. Их спектр обширен и продолжает расширяться. Неостановимо развиваются, углубляются генетические эксперименты — причем сегодня они еще ведутся в немалой мере по произволу и наугад; в частности, феномен клонирования делает ключевую антропологическую проблему идентичности предметом практического экспериментирования с абсолютно неясными последствиями. Гендерные революции и эксперименты, радикальное возрастание численности, роли, статуса секс-меньшинств влекут изменения гендерной природы Человека, внедрение новых, искусственных способов деторождения и ставят под вопрос будущее ключевой сферы биологической репродукции.

Выходя за пределы биологической сферы, в сфере феноменов сознания мы наблюдаем не менее резкие перемены и необычные явления. Уже в 60е — 70е годы получили широкое распространение всевозможные практики продуцирования измененных состояний сознания — посредством наркотиков и галлюциногенов, психотехник, строящихся на самой различной базе — американских и азиатских шаманских культов, методик вызова пренатальной памяти, холотропной терапии Грофа, духовных практик всех мировых религий и т.п. В этой неудержимой тяге к необычному, запредельному опыту смешивались и комбинировались между собой самые разнородные пути и средства, от химических препаратов до древних мистических и оккультных доктрин. Как известно, массовые увлечения подобного рода, захватившие, прежде всего, молодежную среду Запада, получили название «психоделической революции» и были теснейше связаны с движением New Age, вдохновлявшимся примитивной рыночной эзотерикой. В последний период, эти явления, выйдя из разряда новостей, уже не получают столь широкой публичности, однако они не только не сошли со сцены, но, напротив, углубляются и укрепляют свое влияние. Так свидетельствует недавний обзор, сделанный Павлом Пепперштейном, не только активным и провокативным деятелем сегодняшней культуры, но и авторитетным ее экспертом: «Психоделические революции происходят и в наши дни, более того, психоделический фармакон интегрирован в самую сердцевину мира потребления... Потенциал идеологии New Age огромен и только сейчас начинает реализовываться на массовом уровне» [2]. И так описывается им сегодняшнее бытование укоренившейся психоделической, или же «кислотной» субкультуры: «Все препараты обладают конспиративными кличками и кодовыми обозначениями: из этого источника проистекает целый язык, обширная теневая литература, позволяющая множеству молодых людей с полуслова понимать друг друга» [3]. Как замечает этот же автор, в самый последний период, в качестве дальнейшего развития подобных субкультур, намечается их перерастание, переход в некую еще более крайнюю и запредельную форму: когда Человек «переродится в нечто иное под влиянием... новых вирусов, катаклизмов, болезней, наркотиков» [4]. Этой дальнейшей фазе закономерно присваивается название Post-human world.

Далее, отчасти родственный вид антропологических явлений составляют практики трансгрессии, также чрезвычайно разнообразные. Их суть — преступание Человеком некой запретной черты, какого бы рода ни был запрет: религиозная заповедь, этический кодекс, юридический закон, нормы и обычаи общежития, закон, положенный самим естеством, биологической природой Человека... Они тоже крайне характерны для наших дней; они усиленно обсуждались и даже пропагандировались, находили философскую апологию — в особенности, во французской культуре, начиная еще от сюрреализма (ранний классический пример — «Андалузский пес» Бунюэля и Дали), продолжая творчеством Батая и заканчивая Делезом и (в меньшей мере) другими постструктуралистами. При этом, заметна одна тенденция: для современного сознания различия между разными формами трансгрессии становятся менее важны, как бы стираются. Кража ради острого ощущения, жестокие сексуальные перверсии, экстремальные опыты над телом в актуальном искусстве, вплоть наконец до актов суицида и терроризма — во всем этом видится, выступает на первый план прежде всего лишь чистая антропологическая суть, сама трансгрессия как таковая: эффект неудержимой тяги Человека к любому пределу, положенному для него Богом, природой, обществом, и к преступанию любой проведенной пред ним запретной черты.

Здесь мелькнули у нас и явления искусства, художественные практики, и это далеко не случайно. Еще в эпоху модернизма искусство, кардинально меняясь, развило теснейшие связи с экстремальным сознанием, толкающим Человека к предельным манифестациям. Модернистский художник создавал стратегии и сценарии творческой самореализации, в которых его творчество и жизнь, соединяясь, рождали стихию жизнетворчества, жизнестроительства. Как правило, двигателем и стержнем этого жизнетворчества было стремление к испытанию всех пределов, какие встречал Человек как в искусстве, так и в жизни; и это неукротимое стремление сплошь и рядом увлекало Человека в его эстетических и экзистенциальных исканиях на грань безумия, психических аномалий. В дальнейший период, с приходом постмодернизма эти родство и близость художественных практик с областью предельных антропологических проявлений вполне сохранились, хотя и приняли совершенно иные внешние формы. Этот период отмечен бурным распространением виртуальных практик. Ниже мы дадим характеристику их природы, показывающую, что их также следует относить к экстремальным практикам, выводящим к границе горизонта существования Человека. Сегодня они внедряются во все сферы человеческой активности; и в сфере художественной также протекает — по-разному в областях массовой и «высокой» культуры — самое активное появление и распространение виртуальных форм.

Глядя на этот репертуар новых и новейших антропологических явлений, можно сделать существенные выводы. Прежде всего, для всего этого круга новых явлений, новых практик верно то же, что

мы сказали о практиках трансгрессии: эти явления имманентно антропологичны, их нельзя объяснить как эпифеномены, следствия неких явлений или процессов на других уровнях реальности, в частности, на социальном уровне. Хотя у них, безусловно, есть связи, корреляции с историческими и социальными процессами, а генезис антропологических явлений и мотивации действий, стратегий Человека, как правило, сложны, смешанны, однако во всех случаях можно с уверенностью сказать, что обсуждаемые явления имеют корни в самом Человеке. Иными словами, антропологические явления и процессы — по крайней мере, те новые, о которых мы говорим, — более не детерминируются какими-либо другими уровнями глобальной системы. И это подтверждает наши предварительные утверждения выше: действительно, налицо некая «революционная динамика» антропологических изменений, которая к тому же не индуцируется из социальной, экономической или некой другой сферы, а есть именно *антропологическая* динамика — собственная динамика антропологической реальности как таковой. Далее, очевидно и то, что феномены каждого из описанных нами видов — генетические и гендерные, психоделические, трансгрессивные, виртуальные — достаточно масштабны и глубоки, так что способны, вообще говоря, сказываться на глобальном уровне, приводить к глобальным последствиям. И наконец, еще один вывод состоит в справедливости того утверждения, в связи с которым мы и обратились к обозрению антропологических новинок: классическая европейская антропология не может их объяснить, они ей драстически противоречат. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить любой из постулатов этой антропологии — к примеру, Кантов постулат о том, что «человеческая природа предопределена стремиться к высшему благу», — и сопоставить его с любым из описанных видов практик, определяющих современного человека. Итог будет однозначен: человек в этих практиках — нечто совершенно иное, чем «нравственный субъект» классической антропологии Аристотеля-Декарта-Канта, и его духовный и психический мир — за гранью всех ее понятий и представлений.

Возвращаясь же к проблеме «глобалистика и антропология», мы заключаем, что решение этой проблемы — т.е. адекватное описание глобальных манифестаций современной антропологической реальности — требует обращения к некоторым иным, новым антропологическим идеям, иной антропологической модели. Один из современных вариантов такой модели, выдвинутый и разрабатываемый мною, носит название синергийной антропологии [5]. Мы кратко обсудим возможности его приложения к стоящей проблеме.

## II.

Подход к феномену Человека, развиваемый синергийной антропологией, базируется на двух основных принципах, почерпаемых из опыта — и, в первую очередь, из опыта духовных практик. В этих практиках себя, создававшихся еще в древности, Человек осуществляет всецелую и последовательную, строго направленную трансформацию себя, всего своего существа, однако рассматриваемого специфически: *не субстанциально, а энергийно*. Это значит, что предметом внимания и мишенью трансформации для духовной практики не служат ни материально-субстанциальные, ни отвлеченно-сущностные (эссенциальные) характеристики Человека. Эта практика рассматривает и преобразует исключительно активности Человека, его всевозможные проявления, внешние и внутренние, физические, психические и интеллектуальные, импульсы и поступки, чувства и настроения, законченные мысли и едва зародившиеся, мелькнувшие помыслы... Все подобные активности именуется здесь обычно энергиями, и т.о., Человек выступает для практики как некоторая конфигурация энергий, имеющих разную природу и направленных к разным целям.

Синергийная антропология усваивает это видение Человека, и первым из ее основных принципов служит именно *энергийность* — трактовка Человека как энергийного образования. Уже здесь происходит ее решительный отход от классической антропологической модели. С разве что небольшим упрощением, справедливо сказать, что классическая европейская антропология Аристотеля-Декарта-Канта покоится на трех китах: согласно ее представлениям, Человек есть сущность, субстанция и субъект. Синергийная же антропология отказывается от них всех. Антропологическая реальность описывается в ней лишь в терминах «проявлений», что означает — в дискурсе энергии, бытия-действия.

Другой из основных принципов также глубоко неклассичен. Это — *принцип предельности*, согласно которому определяющую роль в конституции Человека играют предельные антропологические проявления: такие, в которых начинают изменяться краеугольные свойства, фундаментальные предикаты способа человеческого существования. Данный принцип также подсказан опытом духовных практик: они представляют собой такие антропологические стратегии, которые направлены к актуальному онтологическому трансцендированию, претворению Человека в иной горизонт бытия, «Инобытие»; и именно «мета-антропологические» проявления, предваряющие полноту претворения

и несущие начатки изменений самих фундаментальных предикатов наличного бытия, конститутивны для человека в духовной практике. Взятые вместе, два принципа порождают центральное понятие синергийной антропологии: полная совокупность всех предельных антропологических проявлений называется *Антропологической Границей*.

Исходная проблема синергийной антропологии — изучение структуры Антропологической Границы. Решение проблемы опирается на другую концептуализацию Границы и предельного проявления — концептуализацию, отсылающую к понятию Иного. Именно, мы можем сказать, что к Антропологической Границе должны принадлежать, прежде всего, все те проявления Человека, в которых реализуется его отношение к чему-то, что по тем или другим основаниям нельзя уже полагать лежащим в горизонте человеческого существования; и это внеположное «что-то», отношения с чем определяют человека и формируют его границу, и есть Иное.

Мы замечаем, далее, что Иное человеку, внеположное горизонту его существования, может носить разный характер. Если человек выступает носителем, репрезентантом некоторого рода, образа бытия, тогда иное ему — иной род бытия, Инобытие; и коль скоро бытие человека (наличное бытие, здесь-бытие) характеризуется конечностью и смертностью, то Инобытие — бытие абсолютное, а отношения с Иным не что иное как отношения с Богом, т.е. религиозная жизнь, квинтэссенция которой и есть духовная практика. Тем самым, духовные практики принадлежат Антропологической Границе; однако, как нетрудно увидеть, они не исчерпывают ее. Отнюдь не всегда и не обязательно определяющее, конституирующее отношение человека — отношение к Богу. Напротив, для этого требуются непростые условия: надо, чтобы человек был «онтологически полномочен» — был подлинным репрезентантом, «полномочным представителем» здесь-бытия, — а это, в свою очередь, значит, что для него не должно быть никаких закрытых, недоступных областей, лакун в пределах соответствующего бытийного горизонта, не должно быть границы нигде в этих пределах. Меж тем, такая граница может вполне наличествовать. Фундаментальные характеристики человека — мышление и сознание, и горизонт человеческого существования — горизонт сознания. И, начиная с Фрейда, современной мыслью принято понятие бессознательного, обозначающее некоторую сферу, отнюдь не относимую к иному, абсолютному бытию, но тем не менее недоступную для сознания, непроницаемую для него. Не подвергается также сомнению, что существуют целые классы, виды человеческих проявлений (а именно, неврозы, психозы, фобии, комплексы и т.д.), в которых реализуются отношения человека с этой сферой. Т.о., бессознательное — также Иное человеку, еще один род Иного, и проявления, с ним связанные, должны включаться в состав Антропологической Границы. Наконец, в структуре Границы можно обнаружить и еще одну область, уже последнюю. Входящие в нее антропологические проявления уже не конституируются какой-либо из реализаций Иного Человеку: понятно, что других реализаций, помимо Бога (Иного онтологического) и бессознательного (Иного онтического) не существует. Вместо этого, они соответствуют выходам в недостроенное, недооволащенное существование — в виртуальную реальность. Философия и наука отчетливо отличают этот род реальности от обычной, «актуальной» реальности человеческого существования, так что виртуальные практики, в которых осуществляется выход в виртуальную реальность, тоже надо рассматривать как принадлежащие к Антропологической Границе.

В итоге, Антропологическая Граница представляется состоящей из трех областей, или «топик»: *онтологической*, или же топики духовных практик, *онтической*, или же топики бессознательного, и *виртуальной*, образуемой виртуальными практиками. Помимо этого, следует учитывать и возможность смешанных предельных проявлений, в которых сочетаются разные побуждения и силы, участвуют одновременно отношения с разными реализациями Иного, а также, возможно, и присутствуют элементы недоактуализованности, виртуальности; смешанная природа вообще крайне характерна для антропологических явлений. Это значит, что три найденные топики Границы могут частично налагаться друг на друга, образуя области перекрытия. Априори таких областей — мы именуем их *гибридными топиками* — может быть также три, и все они действительно обнаруживаются в антропологическом опыте.

Если Антропологическая Граница дает некоторую дефиницию и определяет конституцию Человека, то, идентифицировав все элементы ее структуры, мы решили, если угодно, задачу, сходную с расшифровкой генома Человека. Это открывает путь к превращению синергийной антропологии в полноценную антропологическую модель, способную дать описание произвольной сферы антропологических явлений. Чтобы продвинуться к этому, мы, прежде всего, должны дополнить дискурс энергийных предельных проявлений понятиями, характеризующими связи и взаимные отношения антропологических стратегий и практик. Базу для формирования подобных понятий доставляет дискурс intersubjectивности, в котором развивается концепция участности и говорится о разделении

опыта, различных формах причастности, приобщения к опыту Другого. На этой основе в синергийной антропологии вводятся, к примеру, понятия участной, примыкающей, ассоциированной антропологической стратегии и т.п. [6]. Далее, имея достаточный арсенал таких понятий, мы получаем априори возможность установить связь, соотнести выбранный круг явлений с Антропологической Границей, и притом — с ее определенными, конкретными топиками. И наконец, эта конкретная и конструктивная связь антропологического феномена с Границей рассматривается как «синергийное определение» феномена и становится основой для его переосмысления, его новой трактовки в свете принципов синергийной антропологии.

\*\*\*

Это сжатое описание синергийной антропологии показывает, прежде всего, что за счет своих базовых принципов энергичности и предельности, новый подход (в отличие от классической антропологической модели) способен дать адекватную трактовку обсуждавшихся выше специфических явлений антропологической ситуации наших дней. Мы специально подчеркивали, что общей чертой, своего рода общей подосновой этих явлений служит сквозящая во всех них тяга современного человека к экстремальному опыту, к опробованию, испытанию всех и любых пределов, положенных человеку и перед ним предстоящих. Но Антропологическая Граница, по определению, включает в себя все предельные антропологические проявления — и, соответственно, на основе этого концепта может осуществляться анализ всего многообразия современных предельных практик. Исходный шаг такого анализа — «антропологическая локализация», устанавливающая связь рассматриваемого феномена с определенной топикой Границы.

Засим, однако, встает более важный для нашей темы вопрос: открывает ли синергийная антропология какие-либо подходы и подступы к решению задач «антропологизации глобалистики», учета глобальных импликаций антропологических факторов? Априори вовсе не очевидно, что ответ положительный: если даже синергийная антропология может верно раскрыть природу современных антропологических явлений, вся дистанция между антропологическим и глобальным уровнями реальности сохраняется, и как еще один чисто антропологический дискурс, синергийная антропология отнюдь не имеет в своем составе понятий и иных средств глобального дискурса.

Но последнее суждение слишком поспешно. В синергийной антропологии есть специальные понятия, позволяющие проследить, как антропологический опыт, отвечающий феноменам Границы, транслируется в более широкие сферы, на более крупномасштабные уровни реальности. В первую очередь, такие понятия созданы для области духовных практик, и главным среди них является *духовная традиция*.

По самому определению, духовная практика есть индивидуальное явление, практика, осуществляемая отдельным конкретным человеком; однако она оказывается необходимо и неразрывно связана с некоторым объемлющим ее сверх-индивидуальным, историческим и социальным целым. Причина этого — в онтологической и мета-антропологической природе духовной практики. Реализуя «конститутивную онтологичность» Человека, эта практика не направляется ни к какой эмпирической цели, но ориентируется, как мы указывали, к трансцендированию и Инобытию. И именно по этой причине она не может быть чисто индивидуальным явлением. Она должна иметь в своем составе особый аппарат или, более точно, *органон* организации, истолкования и проверки своего опыта, который смог бы обеспечить ориентацию и продвижение к столь специфической, невозможной цели — мета-эмпирической, отсутствующей в горизонте человеческого существования. Как создание, так и применение подобного органона требует выхода далеко за пределы индивидуального существования. Оно носит кардинально межличностный, транс-индивидуальный характер; в любой из духовных практик, известных в истории, формирование органона их опыта совершалось в течение столетий.

Исследованный нами пример органона исихастской практики Православия<sup>7</sup> наглядно показывает, что опыт духовной практики добывается, проверяется, толкуется посредством сложного и тонкого обустройства, множества антропологических, психологических, герменевтических процедур, методик, приемов. Создание и хранение этого обустройства, этого органона может быть лишь делом общих преемственных усилий многих участников — делом некоторого сообщества, продолжающегося в поколениях, в истории. Такое сообщество образует необходимую среду, лоно, в котором единственно может осуществляться духовная практика (хотя при этом сама практика как таковая есть сугубо «личное дело», стратегия, избираемая и осуществляемая человеком в его личном существовании и более того, требующая от человека предельной концентрации на его личном опыте). И это сообщество, которое объемлет собой духовную практику человека и делает ее возможной, и есть то, что мы называем духовной традицией.

В силу своей конститутивной связи с духовной практикой, духовная традиция обладает уникальным отличием среди всех разнообразных традиций (социальных, культурных, этнических и проч.), что участвуют в жизни и истории общества: служа передаче сугубо личностного, антропологического (и мета-антропологического) опыта и осуществляя эту передачу также личностным, принципиально не институционализированным путем, она представляет собой не только социальный, но одновременно и личностный, антропологический феномен. Тем самым, она представляет собой также и некую ступень, которая сближает область антропологического опыта, антропологическую реальность — с глобальной реальностью. Но, вместе с тем, в эмпирическом плане, духовная традиция еще, как правило, узкая среда, достаточно ограниченное сообщество, и она не может еще рассматриваться как глобальный феномен. Однако существуют и следующие ступени.

Прежде всего, духовной традиции свойственно оказывать воздействие, распространять свое влияние в окружающем мире, социокультурной среде. В той или иной мере, это происходит всегда и само собой, но в отдельные периоды такое влияние и воздействие становится предметом специальных усилий со стороны традиции. Таковы обычно периоды ее высшего развития, особого подъема и расцвета: тогда в ней созревает сознание универсальной, общечеловеческой значимости ее опыта, ее пути, и стремление к выходу вовне — к тому, чтобы раскрыть свои ценности окружающему миру, приобщив его к ним. Существенно, что этот выход вовне мыслится и осуществляется отнюдь не как некая пропаганда, даже и не как проповедь, и несет приобщение не идеологии, не обряду, но исключительно лишь определенному антропологическому опыту — личностным установкам, строю личности, способу существования.

Характерным примером служит русское старчество XIX в., ставшее знаменитым благодаря Оптиной пустыни, а отчасти и «Братьям Карамазовым» Достоевского. Здесь ярко видно, насколько действенным и далеко проникающим может быть этот эффект своеобразного излучения, создаваемого духовной традицией и превращающего широкие слои окружающего социума в некое *примыкающее пространство традиции* — личностную среду, проникнутую ее влиянием и причастующую ее антропологии. Главное и ценное свойство этого социального феномена в том, что он, как и сама духовная традиция, сохраняет антропологическую природу: это — феномен или процесс «антропологической трансляции», который совершается в парадигме личного общения, не посредством социальных институтов, а на уровне межчеловеческой связи, принципиально не институционализируемой и не формализуемой.

Обсуждаемый эффект влияния и воздействия чистого, радикального предельного опыта на человеческое окружение его носителей не ограничен сферой духовных практик. Он имеет универсальную природу, и примыкающее антропологическое пространство возникает, вообще говоря, вокруг каждой из топик Антропологической Границы. Этот важный антропологический механизм описывается в синергичной антропологии посредством уже упоминавшихся понятий участной, примыкающей и ассоциированной антропологической стратегии или практики: это суть именно те стратегии и практики, что реализуются в примыкающем пространстве. В нем, на базе установки участной расположенности, происходит приобщение к опыту Границы и совершается его трансляция — однако важно учитывать, что приобщение и причастность еще далеко не означают полноты обретения, и опыт, транслируемый в примыкающее пространство и определяющий участную (resp., примыкающую, ассоциированную) стратегию или практику, не идентичен, вообще говоря, истинному опыту Границы, а только частично разделяет его, несет лишь часть его специфических свойств. Однако и с этой оговоркой, замеченный механизм, несомненно, служит одним из основных путей, посредством которых антропологические факторы — и в первую очередь, феномены Границы — распространяют свое воздействие на глобальный уровень.

Возвращаясь же к онтологической топике Границы, мы замечаем, что по такому же типу «антропологической трансляции», передачи личностного опыта и обмена подобным опытом, могут происходить и явления контакта, встречи разных духовных традиций, в них может осуществляться подлинный диалог духовных традиций — а далее, через них, и еще более широкое явление *диалога религий*, к которым принадлежат соответствующие традиции. Это уже заведомо крупномасштабное явление, обладающее значимостью на глобальном уровне. В современных условиях, эта глобальная значимость тесно связана с распространением межрелигиозных конфликтов, их нарастающей широтой, повсеместностью и остротой. Диалог религий приобретает особое значение как средство и путь сглаживания и разрешения таких конфликтов; и необходимо выяснить, как и при каких условиях он может исполнить эту миссию. Позволяя раскрыть глубинный антропологический и личностный горизонт в явлениях контакта религий, наш подход дает такую возможность; и мы отсылаем к нашей недавней книге (см. сноску 5) за более подробным обсуждением этих конфликтологических приложений синергичной антропологии.

Как видно отсюда, в исследовании антропологических аспектов глобализации наш подход открывает двоякие перспективы: во-первых, он доставляет определенный концептуальный аппарат и дискурс для описания и анализа этих аспектов; во-вторых, на этой основе он позволяет, вообще говоря, намечать стратегии парирования рисков и преодоления опасных тенденций современной глобальной и антропологической ситуации. Наряду с проблемой межрелигиозных конфликтов, синергичная антропология может играть подобную роль также и по отношению к кризисно-катастрофическим тенденциям современной антропологической ситуации и динамики. Конструктивный путь к преодолению этих тенденций состоит в том, чтобы указать конкурентоспособные альтернативы, которые могли бы направить неудержимую тягу Человека к предельному опыту не в гибельное, а в благотворное русло. И здесь наш анализ топик Антропологической Границы подсказывает, что подобную альтернативу способны представить — не столько сами духовные практики, которые по своей природе не могут быть массовыми, сколько практики и стратегии, ассоциированные с ними. Они могут быть очень разнообразны, и возможные виды их сегодня известны разве что в малой мере, а реализуются еще в меньшей. В свете этого, развитие широкого антропологического пространства, примыкающего к области духовных практик и духовных традиций, имеет шансы явиться успешной стратегией преодоления антропологического кризиса вместе с его глобальными следствиями.

На этом же пути может достигаться и «антропологическая коррекция» протекающей глобализации, ее дополнение антропологическими и личностными измерениями. Однако все эти возможности, открывающиеся в рамках синергичной антропологии, для своего актуального осуществления еще требуют основательной работы.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Е.Н.Устюгова. Глобализация и культура // Глобализация и культура: Аналитический подход. Сборник научных материалов. СПб., 2003. С.26-27.
2. Павел Пепперштейн. Посткосмос // Художественный журнал. 2004. №56.С.39.
3. Там же.
4. Там же. С.40.
5. Для более подробного знакомства с синергичной антропологией мы отсылаем к нашей книге «Очерки синергичной антропологии» (М., 2005).
6. См., напр.: С.С.Хоружий. О духовной традиции вообще и о русской в частности // Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
7. См.: С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998.



## ЭВТАНАСИЯ [1]

Полвека тому назад, умирая от туберкулеза в бараке воркутинского лагеря, русский философ Лев Платонович Карсавин написал сочинение «Об апогее человечества». По кончине философа оно сберегалось его сокамерником и учеником. При одном из обысков оно, однако, было утрачено; до нас дошли всего несколько страниц. Карсавин значил немало в моем философском развитии. Сначала я был под его влиянием, потом резко отбрасывал это влияние, потом... но известно от века, как это все бывает; опуская перипетии, скажем как говорит собеседник г-на Тэста: «потом мы вместе состарились». Осталась признательность. В знак памяти, я попробую сейчас возродить идею Карсавина об апогее человечества. Конечно, не подражая ему — разве в том память?

На первый взгляд, «апогей человечества» — бравурная формула, прямо противоположная теме нашего заглавия: «эвтанасия» и «апогей» — сочетание странное, даже дикое. Тем лучше, в тексте возникает интрига. Правда, несложная, на поверку. Если человечество достигает апогея, то затем оно волей-неволей его минует, движется дальше, и этот дальнейший путь — неизбежно спуск, спад, не так ли? У этого нисходящего процесса могут быть разные сценарии, разные исходы, и в их числе нельзя априори исключить и некое подобие эвтанасии. Как часто бывает, дикое оказывается естественным. Апогей предполагает перигей, как зенит — надир; только человек привык отворачиваться от этого обратного полюса, как то неопровержимо доказывает наша речь, в которой зенит и апогей назойливо лезут в уши, меж тем как «перигей» и «надир» спят на страницах словарей.

Так мы подходим к смысловой сути понятия. Чтобы она очертилась, надо начать с еще более общего: где вообще он бывает, апогей? когда, в каких случаях мы о нем говорим? Тут сразу появляется первое отграничение: понятие явно малоуместно для чисто природных, физических процессов — в их течении скорее бывает «пик», «максимум» и т.п., смысл же апогея включает ценностные и личностные моменты, мотивы свершения и успеха, победы и торжества, и выражения такие как «буря достигла апогея» несут в себе неявный элемент одушевления стихии. Основная сфера понятия — антропологические, исторические, социальные стратегии и процессы, в которых достигаются цели, воплощаются ценности, где есть побуждения, стремления — в том числе, и устремления к трансцендентной цели, «телосу». И здесь, в этой сфере, возникает важное различие. Высший взлет, апогей процесса может означать как полное и абсолютное достижение, воплощение некоторых целей и ценностей, так и всего лишь относительное приближение к ним (хотя и максимальное в рамках данного процесса). Так, парадигма Духовной Практики, предполагая актуальное достижение телоса, под этим углом зрения может рассматриваться как сценарий апогея, которому отвечает апогей первого рода, совершенный «апогей-исполнение» (в старом значении слова, как «преисполнение»); а, скажем, кампания Ганнибала во Второй пунической войне, с блистательной победой при Каннах, но финальным разгромом, — сценарий, реализующий несовершенный «апогей-приближение».

Погодим далее углубляться в понятие. Из того немногого, что сказано, уже видны соответствия — с чем? — а сразу со всем, что мы обсуждали в нашем цикле: с тем целым, которое вырисовывается из наших размышлений о судьбе Альтернативы. Каково, в самом деле, это целое? Мы увидели бытийную Альтернативу в определенной антропологической (и мета-антропологической) стратегии, в облике «парадигмы Духовной Практики», существо которой — глобальное собрание и возведение (ли-

бо низведение!) всего человека, чрез иерархию энергийных структур — ко всецелому претворению в Инобытие, к достижению мета-антропологического телоса. Мы увидели, что эта всецелая, холистическая фокусировка человеческого существа к трансцендированию — не утопия, не абстрактное мышление, не проект, но реальное достояние древних духовных традиций. В их лоне вековыми усилиями вырабатываются тонкое искусство и точная дисциплина, делающие человека прозрачным для действия энергий Иного («Внеположного Истока») и инициирующие в нем альтернативную энергетику, спонтанную генерацию иерархии энергоформ, восходящей к телосу, к бытийной Антропологической Границе. Этот специфический опыт наделен собственной герменевтикой, строгим органом проверки и истолкования, за счет которого мы можем удостовериться, что предпосылки Духовной Практики осуществимы и налицо.

Чудесно. Только Альтернатива не в том, чтобы удостовериться в возможности Альтернативы. Разбирая в прошлых беседах антропологическую ситуацию наших дней, мы нашли, что альтернативные стратегии — понимаемые как стратегии предельные, реализующие отношения человека с его Границей, — решительно выдвигаются на первый план, становятся определяющим фактором глобальных антропологических процессов. Однако одновременно происходит кардинальная смена репертуара таких стратегий, отражающая столь же кардинальную смену характера и природы Альтернативы, ее образа в сознании человека. Существо этой смены — или подмены — мы передали понятием «онтической редукции Альтернативы»: в сознании человека, в его стратегиях изначальная бытийная, онтологическая Альтернатива все больше вытесняется Альтернативой онтической, замкнутой в горизонте сущего и отсылающей к другим ареалам Границы. — Но какую же цельную картину мы получим, соединяя эту новейшую фазу с предшествующими?

Нетрудно увидеть, что общая картина вполне будет соответствовать сценарию апогея, притом определенного рода. Можно отчетливо проследить, как, начиная с древнейших явлений примитивной религиозности, первых опытов человеческого вопрошания о себе и о бытии, у человека уже присутствует и о себе заявляет «гнездящийся импульс», тяга к бытийной Альтернативе, как эта тяга постепенно находит или создает для себя формы выражения и как в напряженном поиске этих форм мало-помалу складывается парадигма Духовной Практики. Как мы не раз подчеркивали, появление зрелого «метабиологического организма», который представляет собой двуединство духовной практики и духовной традиции, всегда плод многовековых усилий и когда оно происходит, это событие можно рассматривать как подлинный антропологический рубеж. Формирование Духовной Практики означает открытие возможностей, создание предпосылок реализации Альтернативы, причем Духовная Практика включает в себя интенцию и визуализацию, умственное узрение путей воплощения Альтернативы. Образно говоря, здесь словно достигается некая вершина, с которой становятся видны бытийная Граница, ее подступы и пути выхода к ней. Такая интерпретация Духовной Практики в ее антропологическом и историческом значении может рассматриваться как определенное развитие концепции «осевого времени» Ясперса.

Однако в дальнейшем (чего нет уже в концепции Ясперса) Духовная Практика не становится магистральной антропологической стратегией. Ход вещей таков, как если бы открывшийся путь оказался слишком узок и труден. Мы видим, как вслед за длительной творческой работой создания мета-антропологической парадигмы наступает иная фаза. Некие «облегченные версии» этой парадигмы — формы религии Спасения, адекватные сфере массовой религиозности, — существовали изначальными, как мы говорили, их связывают с Духовной Практикой отношения своеобразного симбиоза, основанные на общности телоса. Новую же фазу в истории Альтернативы составляют совсем другие явления — стратегии или паттерны, которые утверждают себя как альтернативные и предельные, но при этом уже не имеют мета-антропологической ориентации, *сменяют телос*. Как мы описывали, эти «онтические редукции» Альтернативы, ориентированные не к онтологической, а к онтической Границе (т.е. к ареалу безумия или ареалу виртуальности), играют все большую роль в антропологической ситуации: они возникают во множестве и разнообразии, обретают популярность и решительно вытесняют Духовную Практику, будучи связаны с нею отношениями не симбиоза, а взаимоисключения, несовместимости, ввиду различия телоса (хотя нередко несовместимость маскируется, ибо многим, в особенности, гибридным редукциям присущи черты подмены и самозванства). И это значит, что созданные в Духовной Практике предпосылки реализации Альтернативы не используются и путь, который открылся с вершины, не проходится. Картина вполне ясна: история Альтернативы складывается в сценарий с несовершенным апогеем. Формирование Духовной Практики, завязывание реальной и достоверной связи с Внеположным Истоком — это «апогей-приближение», высшая точка, вслед за которой отношения человека с Альтернативой и мета-антропологическим телосом, не достигнув полноты Исполнения, начинают снова от него отдаляться.

Стоит взглянуть пристальнее, что же такое эта постапогейная фаза истории Альтернативы, тем паче что мы пребываем в ней. По самой природе несовершенного апогея, то, что идет за ним, — нисхождение, спуск. Для совершенного апогея это не так: там нет нисходящей ветви, ибо подобный апогей, как преисполнение, одновременно есть и финал, если не эмпирический, то сущностный, смысловой. В нашем же случае, нравится это нам или нет, речь об апогее должна сменяться речью о перигее. Ближайший вопрос ставится теперь так: куда, к чему направляется это постапогейное нисхождение? На общем уровне ответ уже дан нами в формуле «онтическая редукция»: область ведущих предельных стратегий человека перемещается от онтологической Границы к онтической, к ареалам безумия и виртуальности. Мы говорили уже немало о стратегиях этих ареалов, но сейчас надо взглянуть на них под новым углом. Коль скоро они предстают как итог пути, надо отчетливее рассмотреть телос этих стратегий — их смысловой исход, финал. Иными словами, речь должна идти о *сценариях конца*.

\* \* \*

Можно лишь удивляться, как дискурс конца не возник у нас раньше. Неявно он всегда был рядом: весь арсенал наших понятий — Антропологическая Граница, предельная стратегия, телос — теснейше связан с концом, все они включают конец в свою семантическую и смысловую структуру. Но сейчас, желая представить глобальную картину, весь ход развития отношений человека с Альтернативой, мы должны выделить аспект конца въявь. Пришло время взглянуть на драму Альтернативы *sub specie finis*. Тем паче, кончается и наш цикл — не уместно ли, господа, в конце поговорить о конце?

Концепт конца в нашей «предельной антропологии» возникает в двух разных видах и смыслах. Прежде всего, Антропологическая Граница — граница горизонта человеческого существования, и всякая стратегия, ведущая к ней, ведет, тем самым, к пределу, концу последнего; что то же, представляет собой некоторый сценарий конца. Однако «человеческое существование» тут понимается отнюдь не тождественно биофизиологическому. Граница — вообще говоря, совсем не граница жизни человека, не смерть, и во всех ее ареалах составляющие ее стратегии — вовсе не стратегии умирания. Но, с другой стороны, в антропологической сфере как главное проявление предиката конечности здешнего бытия выступает именно конец-смерть. Как знали задолго до Хайдеггера, этот конец конститутивен для человеческого существования во всех его измерениях; и если Граница и ее стратегии не включают его прямо, они тем не менее неизбежно формируются им, складываются во взаимодействии с ним. Итак, в нашей антропологической модели присутствуют и «обобщенный конец», входящий в сами понятия Границы и предельной стратегии, и конец-смерть. Дискурс конца должен выстраиваться как выяснение отношений этих двух обликов конца. Заранее очевидно, что отношения оказываются различными для разных ареалов Границы.

Телос любой духовной практики принадлежит Инобытию и потому означает не актуализацию конечности здешнего бытия, но ее преодоление, трансцендирование. Именно в этом суть и назначение Духовной Практики как онтологической Альтернативы, и осуществляемый ею сценарий конца есть сценарий преображения; даже нирвана как превосхождение здешнего бытия есть также преображение *suī generis*. Для стратегий онтической Границы дело иначе, разумеется. Эти стратегии замкнуты в здешнем бытии и реализующийся в них «обобщенный конец» человеческого существования несет в себе конец-смерть; сценарий конца является здесь и сценарием смерти. Следует ожидать, что принадлежность стратегии к определенному ареалу Границы сказывается на этом сценарии, придавая ему некие специфические черты, так что каждому ареалу онтической Границы отвечает собственный сценарий смерти. Ради краткости оставляя в стороне гибридную топикку, попробуем очертить главные из них: смерть Человека Безумного и смерть Человека Виртуального.

Ареалом безумия мы называем область антропологических стратегий, паттернов (по преимуществу, циклических), индуцируемых из Бессознательного, питаемых его энергиями. Отношения этих стратегий со смертью насыщены, запутанны, нередко темны; но здесь мы в сфере психоанализа, и сам его основатель выделил главный принцип, которому подчиняются эти отношения: *влечение к смерти*. Это позднее (1920) нововведение Фрейда — «одно из самых спорных понятий психоанализа», как говорит стандартный словарь (Лапланша-Понталиса), и заведомо неоправданно принимать его сегодня в том качестве, в каком его пытался утвердить Фрейд: в качестве верховного первопринципа, равно антропологического и биологического, лежащего в основе и человеческой природы как таковой, и всей биосферы в целом. Но, отвергая эту мистифицированную интерпретацию, было бы, думается, неверно отрицать самое существование принципа. Такая интерпретация стала возможна оттого, что Фрейд, при всем новаторстве своего гения, был изрядно в плену системно-монистического мышления XIX века — и, если говорить в наших терминах, упорно пытался отождествить ареал Бессознательного со всей Антропологической Границей, всем человеком. Для нашей модели это нон-

сенс: человек здесь — полифоническое существо, и три ареала его Границы не сводятся ни к какой монистической схеме или системе в духе XIX столетия. Ареал Бессознательного здесь всего лишь один из ареалов топики Границы, ограниченная область процессов, в которых достоверно идентифицирована зависимость от Бессознательного. И в пределах этой епархии психоанализа, заведомо не объемлющей всего многообразия предельных стратегий, можно, я полагаю, довериться мнению отца психоанализа и принять его тезис: в паттернах данного ареала дискурс конца, отношения с концом управляемы влечением к смерти. Это немедленно дает нам ответ. Яснее ясного, что за сценарий смерти выстроит влечение к смерти. Влечения, учит психоанализ, способны фантастически накапливать и стучать энергию, разряжаясь в экстаических, оргазмических, взрывных актах и механизмах. И смерть Человека Безумного — а точнее, его жизнь, взятая как сценарий его смерти, — есть экстаическая смерть, экстаз самоуничтоженья, оргазм аннигиляции, смерть, что стремится стать космическим взрывом... Сценарий, притягательный для многих сегодня. Я думаю о гекатомбе 11 сентября, о смерти девятнадцати — и семи тысяч: не проступает ли в ней девятнадцатилицкий образ смерти Безумного Человека?

Виртуальная смерть — прямой контраст всему этому. Как мы говорили, определяющий признак виртуальной реальности — ее привативность, отсутствие тех или иных измерений, структурных элементов или основных предикатов «настоящей» реальности. Главный принцип привативности — энергийный: ключевое отличие виртуального явления от его реального прототипа — кардинально пониженный диапазон формостроительной энергии, за счет которого остается неактуализованной, невоплощенной часть характеристик явления, определяющих его связей и законов, остается несформированной часть уровней организации и структуры и т.п. Но этот общий принцип оставляет простор для великого разнообразия. Задолго до всех речей о виртуальности, соотношение виртуального и реального миров точно передал Тютчев: «Как океан объемлет шар земной, так наша жизнь кругом объята снами». Представим: ведь недостающими, недостроенными могут быть априори любые измерения любого явления, снятыми — любые связи, ограничения, законы; и это значит, что любое явление, как и вся целокупная реальность, «кругом объята» облаком своих всевозможных виртуализаций. С поэзией абсолютно согласна строгая наука: в квантовой физике каждая реальная частица окружена облаком виртуальных частиц. Из необозримого множества виртуальных миров человек открывает и осваивает пока лишь отдельные островки; но хватит и одного интернета, чтобы оценить настоящую и будущую роль ареала виртуальности в нашей жизни. Нас сейчас занимает антропология виртуальности, отличительные черты виртуальных антропологических стратегий — т.е. прежде всего, свойства психологической виртуальной реальности, виртуальных режимов деятельности сознания. Механизмы и техники виртуализации, выводящие в такие режимы, весьма грубо можно разделить на два типа (впрочем, часто сочетаемые). Снятия части свойств и законов реальности можно достигать путем изоляции, конструирования обособленной виртуальной сферы, либо путем трансформации сознания и восприятия в определенную сторону — к «размытой оптике», частичному отключению, расслаблению функций контроля, управления, аналитического мышления. В обоих случаях виртуальное сознание не включает в себя полноценного сообразования с окружающей реальностью, полной системы связей с ней, и это значит, что с позиций этой реальности виртуальные стратегии лишены координации и ответственности. Надо отметить также, что виртуальному сознанию почти никогда не удается целиком устранить деструктивное для него, мешающее присутствие «настоящей» реальности, и это присутствие вносит в него ряд специфических оттенков: признание своего мира всего лишь «миром понарошку», миром имитации и игры, фрустрацию и протест против своей вторичности, отсюда — парад негативных, разрушительных импульсов... Фундаментальным остается факт: виртуальный мир не создает своих форм и вынужденно ограничивается манипулированием с готовыми формами. Максимум его самостоятельности — разрушение этих форм; в виртуальном мире становится истиной кредо Бакунина: «страсть к разрушению есть страсть творческая». Отсюда идут нити ко многим современным явлениям... — Однако не будем отвлекаться. Сказанного довольно для нас: мы видим, что образ реальности, восприятие реальности для виртуального сознания несут элемент ирреальности, условности, подвопросности.

Отсюда очевидны особенности виртуальных дискурсов конца и смерти. В их основе — виртуализация самих этих первофеноменов: конец и смерть предстают в размытой оптике виртуального сознания. Сакраментальный вопрос: «Неужели я настоящий и действительно смерть придет?» не может получить здесь утвердительного ответа, лишь отрицательный, либо неопределенно-туманный. Конец и смерть не доводятся до сознания в своей грубой определенности и неизбежности. Будучи виртуализованы, они порождают дискурс или мир виртуального умирания, где все сопутствующие феномены также предстают полупризрачными и подвопросными, обретают оттенок ирреальности, имитации,

быть может, игры. И здесь нельзя не заметить, что наше описание в точности отвечает эвтанасии. Что, в самом деле, значит эта практика, упорно пробивающаяся на авансцену в современной культуре смерти? Ее можно определить как создание особого мира-для-умирания: такого мира, откуда умирание и смерть во всех их негативных проявлениях были бы устранены. Этот мир должен быть не просто иллюзорным, он должен полностью замещать реальность в сознании и существовании человека — что в точности значит, он должен быть психологической виртуальной реальностью: виртуализацией умирания. Итак, смерть Человека Виртуального — а точнее, его жизнь, понятая как сценарий его смерти, — есть эвтанасия (как и обратно, эвтанасия есть виртуализация смерти).

Наброшенные сценарии конца — два конкурирующих варианта финала истории Альтернативы. Заметно, куда склоняется ход этой конкуренции. Виртуальные практики — главнейший новый феномен в антропологической реальности; с небывалою быстротой они расширяют свой спектр и достигают поистине глобального распространения. Они выдвинулись совсем недавно и еще не созрело время для выводов; но можно, конечно, ожидать, что именно ареал виртуальности будет доминировать в репертуаре предельных стратегий Человека, в его отношениях с Границей. Шансы — за сценарием эвтанасии человечества. В этом есть логика: история Альтернативы тогда рисуется как последовательный путь вниз, спадание по топике Антропологической Границы в ареалы с меньшей и меньшей творческой, формосозидательной энергией — вплоть до предела, которым и является колеблющаяся, полуреальная виртуальная реальность.

Может явиться мысль, что эта картина, этот «сценарий несовершенного апогея» попросту воспроизводит (на тарабарском наречии) обычнейшую картину жизни, парадигму жизненного процесса, проходящего фазы расцвета, упадка и умирания. Однако совпадение кажущееся. Для биологической особи событие порождения новой особи, отличной от себя и одновременно неотличимой, ибо у особи нет свойства самоидентичности, — есть подлинное событие трансцендирования, претворения в Иное, и в нем достигается совершенный апогей жизненного процесса. Жизнь совершенна в себе, ее парадигма в себе включает ее преисполнение, ибо последнее совпадает с произведением потомства. Но для существования человека это, увы, уже не так. Критическая грань, разделяющая две сферы, имеет много имен; в наших рассуждениях она выступает как самоидентичность. Человек обнаруживает себя наделенным залогом самоидентичности — и по сей день решает, что с этим залогом делать. Перепробовав ряд хлопотных и энергоемких решений, недавно он с энтузиазмом открыл самый приятный и легкий путь.

Отсюда может явиться другая мысль: не следует ли из всего сказанного, что «проект Человек» — неудачный опыт? Вопрос далеко не праздный, но как, по чему надлежит судить об удаче или неудаче? Нет ни научной, ни философской постановки таких вопросов. В русле наших идей у нас возникло понятие Исполнения. Оно могло бы стать исходной опорой для постановки; однако при этом необходимо существенное расширение контекста. Исполнение соответствует парадигме онтологического трансцендирования — претворения в Иное, самопревосхождения, причем понимаемого не интеллектуально, как в старой метафизике, а холистически. Ключевой элемент этой парадигмы — некоторое неопределимое и уникальное, в каждом случае сугубо свое, сочетание стратегий интровертных и экстравертных, реализующих отношения сущего, имеющего исполниться (или не исполниться), с самим собой и с окружающей реальностью. Такое уникальное сочетание интровертных и экстравертных стратегий создано в Жизни и, разгадывая тайну Исполнения, мы можем смотреть на братьев наших — которые, конечно, старшие братья, ибо уже нашедшие свой путь к Исполнению, а во все не меньшие, как пел Есенин. Однако все наши рассуждения пока никак не затрагивали ни поисков данного сочетания, ни вообще экстравертных стратегий Человека. Их рассмотрение заставило бы войти в совсем иной круг проблем и понятий, касающихся Природы и Космоса, времени и вещества, связи космологической и антропологической ситуации...

И тем не менее выход в этот расширенный контекст ситуации Человека в Универсуме совсем не является необходимостью, если нас занимает лишь вопрос об оценке сценариев онтической редукции. Как показывает весь наш анализ Альтернативы и Антропологической Границы, требуемое для Исполнения сочетание стратегий обладает одним непрременным свойством: оно должно строиться на основе парадигмы Духовной Практики. Духовная Практика — стратегия аутотрансформации человека, тем самым — стратегия его отношений с собой, интровертная стратегия. Как мы заметили, холистическое событие Исполнения не может не затрагивать и ситуации Человека в Природе и Космосе, требуя, в силу этого, и экстравертных стратегий; но в сфере стратегий интровертных оно связано именно с Духовной Практикой. Мы не можем сказать, каких «экстравертных дополнений» к ней, каких, возможно, ее развитий, глобализаций или экстериоризаций может потребовать актуальное трансцендирование бытия человека; но мы знаем, что она составляет неустранимое антропологичес-

кое ядро этого трансцендирования. Итак, Духовная Практика — ядро и залог Исполнения; и когда, как в сценариях онтической редукции, она уходит из репертуара стратегий Человека, — путь к Исполнению невозможен.

Что следует, однако, отсюда? Мы охотней воздержимся от обязывающих вердиктов о «неудачном опыте». Пускай сценарий господства виртуальных стратегий исключает Исполнение, то есть *по бытийному счету* подобный сценарий есть неудача, крах. Но тут ведь бывают просто настолько разные критерии! С одной стороны — да, если побеждает этот сценарий, Человек скользит по своей Границе вниз, так и не обретя Исполнения, *не сбывшись*. А с другой — кто его видал, этот бытийный счет? По счетам зримым, осязаемым все иначе. Нельзя же отрицать сказочный технологический прогресс. И успехи в освоении ближнего космического зарубежья. И неуклонный рост мирной мощи РККА, то есть тьфу, НАТО. Как говаривал Зошенко, ватерпасы изготавливаются. Так что в данном пункте мы ни на чем не настаиваем. Кому как.

Существеннее совсем другое. Все, что мы говорили, максимально далеко от любой прогностики, и я никак не берусь пророчить о действительном грядущем, какое устроит себе Человек. Мы двигались в обычной логике, взвешивающей понятия и факты, оценивающей тенденции и пытающейся расчислить следствия. Желая хоть немного подняться над этой линейной логикой, подходящей более для суждений о механических апельсинах, мы пробовали рассуждать и в поэтике синопсиса: свободно отбирая акты, события, изменения и располагая их в разнообразные сценарии. Это отвечает реальности, топология, ткань которой сплетается из всех возможных и мыслимых сценариев, и эта многоцветная ткань гораздо богаче железной решетки линейной логики. Только от истинной грядущей реальности эта ткань может оказаться отличной еще сильнее, нежели от железной логической решетки. Нет ничего более чуждого любой предопределенности, предописанности, чем эта реальность. Куда бы нас ни несло в топике Границы, однако действительность покуда не уставала демонстрировать нам, что она была и остается непредсказуемой и для нашей логики, и для наших сценариев — и мы еще, слава Богу, в открытом мире — в открытом море — и бытийная тяга, изначально гнездящаяся в Человеке, может найти подлинное, а не редуцированное Исполнение. Человек неотменимо свободен быть или не быть: редуцировать или не редуцировать себя — а если потребуется, то и де-редуцировать. Открытость онтологическая значит и открытость, неутрачиваемость возможности вернуться в открытость. Связь с реальностью и грядущим устанавливает не построение сценариев, а *жест возвращения в открытость*, де-редуцирования себя. Это жест истового обращения, чающего услышать ответ: быть помянутым. И как архетипальный духовный жест де-редуцирования себя в истоки нашего мира входит молитва разбойника:

*«Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (Лука, 23:42).*

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Заключительный текст из цикла «Шесть интенций на бытийную альтернативу»



# СУДЬБА АДАМА И СУДЬБА ИВАНА

(Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)

**С.Ш.** По замыслу, я хотел бы поговорить о том, как представляется вам Россия в середине XXI века. Но не в плане конкретной политики или социологии, а скорей — с учетом ваших занятий — в более глубоких аспектах, философских, духовных...

**С.Х.** Ученый всегда начинает скучно, с метода. Позвольте и мне для начала методологическое замечание. Как можно и как нельзя говорить о будущем облике России? Когда речь идет о духовной реальности, личном бытии, рисовать картины будущего с конкретными сроками и периодами — в том числе, и на середину этого века — чистая глупость или шарлатанство. О сроках могут говорить утопии и научная фантастика, сроками могут снабжаться экономические прогнозы — но все это не моя сфера, да к тому же для сегодняшнего мира и макроэкономического прогноза с надежностью дать нельзя. Философ же может корректно говорить лишь о *тенденциях* или *сценариях* развития ситуации, отнюдь не давая им конкретной хронологической привязки. В таком плане мы и будем с вами беседовать. Притом, в наше время разговор о России должен начинаться с более широкого контекста: с глобальной ситуации, универсальных факторов. И в этом глобальном контексте я нахожу нужным выделить, в первую очередь, антропологический фактор: происходящее с Человеком.

**С.Ш.** Что же, начнем с проблемы Человека. На ваш взгляд, она сегодня приобрела какую-то новую, особую важность?

**С.Х.** Вы вправе тут заподозрить, конечно, типичную аберрацию: специалисту всегда кажется, что его область — важнее всех. Геофизик вас будет убеждать, что самое главное — то, что творится в земной коре, а нейрофизиолог — в коре головного мозга. Но мне отвести подозрения легко: сегодня во всех секторах культурного сообщества, включая уже и журналистов, вы услышите формулу: *антропологический поворот*. Понимают, правда, ее туманно, так что стоит ее отчетливо разяснить. Имеется в виду поворот — или даже переворот! — в относительной роли, важности разных уровней глобальной реальности. В целом, эта реальность устроена как то, что в науке называют «многоуровневая иерархическая система» — система явлений и процессов разных масштабов: выделяют уровень мировой, планетарной макродинамики — экологических, экономических, политических макропроцессов; затем идут процессы в масштабах локальных цивилизаций, этносов, государств, далее — уровень меньших групп, культурных, религиозных, корпоративных... — и так, снижаясь, дойдем до антропологической реальности, Человека. На каждом уровне сей структуры — свой тип процессов, своя динамика. И привычно было считать, что роль и важность отдельных уровней для всей Глобальной Системы — в прямом соответствии с их масштабом: решающее значение имеют макропроцессы, а самое наименьшее — антропологические, идущие в человеке. Больше того, полагали часто, что на этом последнем уровне вообще нет самостоятельной, собственной динамики, тут все существенное производно, вторично по отношению к высшим уровням — как по марксистской догме «человек есть продукт общественных отношений».

Вот с этой позицией и совершился переворот. Считать антропологические процессы делом незначительным, производным оказалось больше нельзя. Самые характерные явления наших дней, определяющие их облик, занимающие полосы СМИ, — антропологической природы. Вот самая острая проблема — терроризм; но его новейшая и опаснейшая форма, терроризм самоубийц, есть антропологическое явление — экстремальная практика из обширного разряда практик трансгрессии (преступления норм). Почти столь же остра проблема наркотиков: она означает, что современный человек в массовом плане практикует все и любые средства трансформации сознания, вплоть до разрушающих личность и смертельных. Еще глубже заходят генетические и гендерные эксперименты: они вторгаются в генетическую программу, в сам код человека, базовые механизмы продолжения рода, причем на данной стадии вторгаются наобум, без плана, без знания возможных последствий. Список легко продолжить, и вывод из него — однозначный. Человек стал резко, неконтролируемо, опасно меняться, менять себя, и эти изменения, эта неведомая и непонятная антропологическая динамика явно становятся главным, решающим во всей Глобальной Системе, ее динамике.

**С.Ш.** Тогда на первый план, видимо, выходит вопрос об этой антропологической динамике? Ее можно как-либо описать, понять?

**С.Х.** В этом и состоит магистральная задача для современной мысли! Отвергнув прежние позиции европейской антропологии, классическую модель человека-субъекта Аристотеля-Декарта-Канта, она — в антропологическом поиске: как древний Диоген, с фонарем ищет человека. «Кто прихо-

дит после субъекта?» — так назывался коллективный сборник, выпущенный виднейшими европейскими философами лет десять назад. Облик этого Приходящего можно передать только новыми понятиями, и они не выдумываются из головы, они рождаются с погружением в фонд всего совокупного антропологического опыта, от древних духовных традиций до новейших экстремальных практик. В этой проблеме у меня свой подход; как говорили старые французы, «бокал мой невелик, но из него лишь пью я». Обращаясь к феномену человека, я исходил из самого неотъемлемого — из его *гра-ницы*, которая для любого феномена служит тем, что определяет его (напомним хотя бы: «Лишь благодаря своей границе нечто есть то что оно есть» — Гегель).

Я попытался систематически описать границу Человека, границу горизонта его существования. С отказом от старых понятий субъекта, сущности, эту границу тоже нельзя описывать через какие-то сущности (и уж тем более нельзя ее понимать пространственно, вещественно и т.п.); но можно ее описать на том языке, каким с древности пользуются духовные практики: на языке человеческих проявлений, энергий. И тут возникает важнейшее для антропологии понятие *Иного*. Оправданно говорить, что к границе человека принадлежат все те его проявления, в которых реализуется его отношение к чему-то, что по тем или другим основаниям нельзя уже полагать лежащим в горизонте человеческого существования; и это внеположное «что-то», отношения с чем определяют человека и формируют его границу, и есть Иное. Осуществляя свои граничные, предельные проявления, входя в отношения с Иным, человек совершает *размыкание* себя, своего горизонта навстречу Иному.

Дальше мы замечаем, что Иное человеку, внеположное горизонту его существования, может носить разный характер. Если человек выступает носителем, репрезентантом некоторого рода, образа бытия, тогда иное ему — это иной род бытия, «Инобытие»; и коль скоро бытие человека («здесь-бытие») характеризуется конечностью и смертностью, то Инобытие — бытие абсолютное, а отношения с Иным — не что иное как отношения с Богом: религиозная жизнь, духовная практика. Но отлично известно, что отнюдь не всегда и не обязательно определяющее, конституирующее отношение человека — отношение к Богу. Напротив, для этого требуются непростые условия: надо, чтобы человек был «онтологически полномочен» — был подлинным репрезентантом, «полномочным представителем» здесь-бытия, — а это, в свою очередь, значит, что для него не должно быть никаких закрытых, недоступных областей, лакунов, дыр в пределах соответствующего бытийного горизонта, не должно быть границы нигде в этих пределах. Меж тем, такая граница очень даже может иметься. Фундаментальные характеристики человека — мышление и сознание, и горизонт человеческого существования — горизонт сознания. И, начиная с Фрейда, современная мысль приняла и усвоила новое базовое понятие — понятие *бессознательного*: некоторой сферы, отнюдь не относимой к иному, абсолютному бытию, но тем не менее недоступной, непроницаемой для сознания. Прочно усвоено и то, что существуют целые классы, виды человеческих проявлений (а именно, неврозы, психозы, фобии, комплексы и т.д.), в которых реализуются отношения человека с этой сферой. Т.о., бессознательное — также Иное человеку, еще один род Иного; проявления, с ним связанные, входят в состав границы Человека, образуя еще одну ее область, или «топику»; и отношения с ним — еще один способ размыкания Человека. И наконец, можно обнаружить и еще одну область границы, еще один, последний уже, способ размыкания. Этот способ своеобразен, он заключается не в завязывании отношений с Иным, не в выходе к Иному, а в выходе в недостроенное, недоовоплощенное существование — в виртуальную реальность. Философия и наука отчетливо отличают этот род реальности от обычной, «актуальной» реальности человеческого существования, так что виртуальные практики, в которых осуществляется выход в виртуальную реальность, тоже надо рассматривать как принадлежащие к границе Человека.

В итоге, мы указали, перечислили основные элементы границы. Этим мы решили, если угодно, задачу, сходную с расшифровкой генома человека; но, как и в случае генома, главное еще впереди: надо расположить эти элементы в осмысленную картину и увидеть их в работе — то есть в диахронии, в реальном историческом существовании Человека. Прежде всего, мы замечаем некую упорядоченность найденных элементов, или «топик» границы: в их серии налицо последовательное убывание того, что можно назвать формостроительной энергией или способностью Человека. С переходом от первой топики — естественно ее называть онтологической — к топике бессознательного утрачивается «онтологическая полномочность» человека, его способность собрать воедино весь ансамбль своих проявлений, репрезентирующий здесь-бытие как таковое, и совершить устремление, размыкание этого ансамбля к Инобытию. Виртуальная же топика отличается утратой, так сказать, уже и эмпирической полномочности человека: ее проявления не суть полноценные, актуальные феномены, им всем недостает до полной актуализации тех или иных элементов формы, структуры внутренней или внешней.

Обращаясь же к реальной истории, мы сразу вынуждаемся к неутешительной констатации: в тех стратегиях, что были определяющими для Человека, в его доминирующих способах размыкания, ис-

тория являет нам смену, эволюцию — и эта эволюция отвечает именно описанному убыванию формостроительной энергетики. Долгие эпохи в отношениях Человека с его границей царила стабильность: конституирующим Человека отношением незыблемо и неоспоримо служило отношение к Богу. Затем в эпоху Ренессанса это безраздельное господство онтологической топики пришло к концу. Началась антропологически весьма любопытная эпоха, когда Человек мнил себя безграничным: предназначенным к познанию бесконечного Космоса, и в этом бесконечном познании бесконечно же усовершенствующимся. Такое отрицание границы — главный догмат всего мировоззрения Ренессанса и Нового Времени — было, однако, простою ошибкой, близорукостью; и эта ошибка зрения открывала дорогу беспрепятственному развитию, усилению проявлений из топики бессознательного. В самом деле, если отношения с Инобытием устанавливаются лишь сознательным усилием человека, то отношения с бессознательным, напротив, возникают и развиваются сами, бессознательно — и лишь сознательными усилиями можно воспрепятствовать их разрастанию. Постепенно история подошла к тому, что топики бессознательного стала доминирующей; было наконец открыто, идентифицировано наукой само бессознательное — и взамен «человека безграничного» на авансцене истории оказался человек психоанализа. Особенно ярко он себя проявил в искусстве. Для оценки его эпохи надо учесть, что феномены или, как часто говорят, паттерны, фигуры бессознательного суть феномены разнообразных психических аномалий — феномены безумия, в обобщенном, широком смысле. Но эпоха этого человека не была длительной — антропологическая динамика явственно стала ускоряться. После нескольких тысячелетий человека религиозного и нескольких столетий человека безграничного, под знаком человека психоанализа прошел не более чем один XX век. К концу этого века уже появился человек виртуальный. Темпы его продвижения необычайны, невиданны, антропология не знала таких — и сегодня мы уверенно заключаем, что если еще не настоящее, то будущее определено за ним.

Так могла бы строиться «Краткая история Человека», если бы я взялся ее писать, по аналогии с «Краткой историей Времени» Стивена Хокинга. Понятно, что здесь намечается и ответ на вопрос об антропологической динамике: в крупном, *grosso modo*, эта динамика определяется господствующей топикой границы Человека, и смена топик — смена типа динамики. Сегодня, в частности, перед нами переход из топики бессознательного в виртуальную топикку, когда налицо явления, отвечающие и той, и другой. Вдобавок, надо учесть особенность виртуальной топики: в виртуальной реальности по самой ее природе не творятся новые формы, а лишь толпятся всевозможные недовоплощенья существующих актуальных форм; так что антропология виртуальности — смешение, наложение недовоплощенных элементов из всех топик (вспомним, что сегодняшний человек падок и на духовные практики — на все и любые, но только в адаптациях, профанированных и облегченных версиях). Это парадоксальная антропология: в ней на поверхности — всё радикально новое, а на поверку — лишь бесконечные рекомбинации, перетасовки этих недовоплощенностей, лишь бесконечные серии, клипы (кстати, ключевая категория виртуальной антропологии!) из мелькающих кусочков, намеков, отсылов к уже бывшему. Пригота, как говорит Всеволод Некрасов...

Виртуальный человек жнет лишь там, где не сеял, ибо способности сеять, оплодотворять почву для рожденья подлинно нового, у него нет. Отсюда — его специфическое отношение к почве актуального, ярко видимое в современной культуре. После недолгого чувства превосходства от того, что он знает механику прежнего, может его развинтить как дитя часы, приходят комплексы: прежний художник, такой недалекий, имел собственное поле, а я, такой умный, могу только упражняться на чужом. Обида, озлобленность на актуальное, тянущая не просто его развинтить, а и мышь пустить за оклад иконы, смодулировать в фекальный дискурс, — первородный грех виртуальной (в частности, постмодернистской) культуры...

**С.Ш.** *Но в вашем описании антропологической динамики — пока ничего особенно тревожного, рокового. Черты несимпатичные есть у любого человека, но в целом — чем, собственно, все это плохо?*

**С.Х.** Да, если хотите, ничем не плохо — демократия на планете одерживает героические победы, политкорректность внедряется, технологии прогрессируют и наш паровоз вперед летит. Одна разве что деталь: гарантия гибели и, по наблюдаемым тенденциям, не столь далекой. Поясним то и другое по очереди. Почему гарантия гибели? Вспомним, что «фундаментальный предикат здесь-бытия» — смертность; и стало быть, Человек — не индивидуальный Иван Ильич, а человек как род, родовое бытие или существо (в философии этого совокупного человека иногда именуют условно как в древней иудео-финикийской традиции, «Адам Кадмон») — либо как-то изменит, избудет этот свой предикат, либо же умрет. Сценарий «смертный индивид — бессмертный род» — не более чем бессмыслица, созданная близоруким разумом «человека безграничного», хотя по инерции она и сегодня еще сидит во многих сознаниях. Нет, предикат смертности принадлежит именно Адаму Кадмону, и лишь затем,

вследствие этого Ивану Ильичу. Изменить этот предикат значит трансформировать, претворить себя в иной образ бытия, в Инобытие; и такое задание Человек ставит себе в онтологической топике, только в ней. Выполнимо ли оно, может ли Адам Кадмон достичь в нем успеха — вопрос открытый даже для конфессионального, верующего сознания; но когда он покидает онтологическую топикку, никаких вопросов о его жребии больше нет. Он уже не проблематизирует свою смертность, не пытается что-то с нею сделать, он принял ее — и получит смерть. Надо тут уточнить: о гибели Человека говорят часто, но всегда почти как о некоей внешней угрозе, от внешних факторов — иссякнут ресурсы, Солнце остынет, комета врежется... Но наше обсуждение — на другом уровне, глубже. Как Homo Sapiens, человек принципиально способен парировать внешние угрозы, и суть дела не в них. Смертность его — его внутреннее качество, он носит ее в себе. «Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию», — писал Владимир Соловьев Льву Толстому. Поправим классика: больше оно уже не тяготеет. Сегодня оно, в согласии с другим классиком, Фрейдом, тяготеет к смерти.

**С.Ш.** *А почему гибель «не столь далека»?*

**С.Х.** Но это ведь следует уже из сказанного. Надо лишь свести вместе ряд наших выводов: определяющее Человека отношение перестало быть отношением к Инобытию, Богу, и стало вместо этого соответствовать сначала топике бессознательного, а затем виртуальной топике; в этих топиках Человек не пытается проблематизировать, оспорить свою смертность и принимает ее, так что все сценарии развития в этих топиках — сценарии смерти (напомним, что фундаментальный предикат смертности относится «не столько к Ивану Ильичу, сколько к Адаму Кадмону»); и наконец, со сменами топик антропологическая динамика интенсифицируется, убыстряется. Человек — на наклонной плоскости, и наблюдаемые темпы антропологических изменений располагают думать, что многих столетий впереди уже не дано.

Финальные сценарии Адама Кадмона могут, однако, быть очень разными. Человеку психоанализа присуще, по Фрейду, влечение к смерти; влечениям же свойственно аккумулировать большие энергии — и разряжаться во взрывных актах, экстатических, оргиастических, оргазмических... Смерть в топике бессознательного, топике безумия — экстатическая смерть, оргия самоуничтожения, оргазм аннигиляции, смерть, что хотела бы стать космическим взрывом. Такой сценарий притягателен для части землян. После 11 сентября композитор Карл Штокхаузен дал восторженное интервью, в котором говорил об экстазе гибели и эстетической ценности теракта: ярчайшее проявление топикки безумия! Но смерть виртуальная — прямо противоположного рода. Господство виртуальной топикки можно в известной мере рассматривать как дряхление Адама Кадмона. У «недоактуализованного» человека нет способности абсолютной концентрации и координации, и потому у него не может быть надежного контроля за всей полнотой своей ситуации. Но в техногенной цивилизации малейшая утеря контроля грозит катастрофой! Подобные катастрофы, из-за случайных, малых утрат концентрации и контроля — как у швейцарского авиадиспетчера, столкнувшего самолеты в небе, — сегодня множатся в мире. Они и будут множиться, ибо в них печать, почерк виртуального человека. Конечно, сам виртуальный человек не считает эти «случайные мелочи» предвестием гибели и живет дальше. Он недоактуализует и свою смертность, стремится не доводить ее до сознания в ее грубой определенности и неизбежности. Существование виртуального человека не может не включать в себя и виртуализацию смерти; и виртуальная смерть — не доводимая до сознания, незаметная, мягкая — не что иное как эвтанасия.

**С.Ш.** *Картины мрачные, но ведь надо спросить: а насколько они предопределены?*

**С.Х.** Скажу определенно и сразу: ни насколько! Еще начиная разговор, я подчеркнул, что речь может идти только о тенденциях, сценариях, а не о предопределенном процессе, каким заведомо не является существование Человека. Мы описали движение — или, если хотите, скольжение — Человека по наклонной плоскости из одной топикки в другую; но и в этом движении не было предопределенности, оно было делом выбора, делом свободы и ответственности Человека. И уж тем паче грядущее Человека является делом его свободы. Конкретнее же, и выходы, выпадения из онтологической топикки, и стратегии, позволяющие — хотя не без трудного усилия! — вернуться туда, издревле известны на уровне индивидуальной судьбы, в духовных практиках. От века было известно, что человек не удерживается неотрывно в динамике действительных отношений с Инобытием. Он рассеивается, искушается, соблазняется, постоянно выпадает из этой динамики, однако находит и возможности возврата. В православной традиции с ними связана, как известно, богатая культура покаяния. Поэтому возможны и совсем другие сценарии — можно сказать, к примеру, исправляя наше непочтительное замечание о Соловьеве, что знаменитый его сценарий в «Трех разговорах», сценарий апокалиптического оптимизма, тоже нельзя отвергать полностью.

*С.Ш. От Соловьева естественно перейти к России. Какие тут специфические особенности в «тенденциях и сценариях»?*

**С.Х.** Конечно, в крупном и главном, наши общие понятия и сценарии относятся и к России. Единство рода человеческого установлено прочно, и совокупный российский человек — окрестим его ради юмора Иваном Кадмоном — разделяет судьбу Адама Кадмона. Но местные вариации тоже могут быть существенны, даже очень. Если сначала говорить не о будущем, а об уже состоявшемся, об антропологической динамике в последний период, то первым ее отличием в России я бы назвал более ускоренный, галопирующий характер. Пользуясь тем же образом скольжения по наклонной плоскости, можно сказать, что в этот период в России угол наклона круче глобального, среднего: Иван Кадмон скатывается быстрее, чем Адам Кадмон.

На мой взгляд, этой негативной динамике дал сильный толчок, заметно ее ускорил — ельцинский период. Ускорение было, как мы помним, одним из предсмертных лозунгов КПСС, и мало ее лозунгов было исполнено так успешно. Каким же образом это произошло? В одном из своих текстов я назвал социополитический процесс в закатные годы СССР «конвергенцией деградации». В своей исходной фазе советский социум имел четкую внутреннюю структуру: имелись советское, большевистское сознание и антибольшевистское, представленное внутренней эмиграцией всех сословий. Антибольшевистское сознание было лишено возможности действия, но при этом стойко, отчетливо, и жизнь внутренней эмиграции имела твердую этику, имела свою героику и духовную красоту (вопреки всем ее оболганиям, бывшим в числе главных идейных задач режима). Но шли годы, десятилетия, и противостояние размывалось: оба лагеря теряли четкость, твердость позиций и деградировали. Важно понять, что так было и с лагерем оппозиционным: уж не говоря о прямых репрессиях, внутренняя «первая эмиграция» была жестоко изолирована, оторвана от необходимых источников развития и заведомо не могла передать свою эстафету, осуществить смену поколений. Поэтому меж поколениями внутренней эмиграции — та же точно резкая разница, что между волнами эмиграции внешней; и в позднесоветскую эпоху как «Третья волна» уехавших, так и внутренние оппозиционеры (диссиденты, люди андерграундного искусства, умеренно оппозиционная интеллигенция) были уже в своей массе — советскими людьми. По внутреннему облику, основам личности они не являли уже никакой особой противоположности функционерам противоположного лагеря (тоже, в свою очередь, изменившимся), и те и другие были вариациями «человека загнивающего социализма». Конвергенцию, таким образом, обеспечило гниение. Кстати, эта конвергенция означала, очевидно, некоторое достижение «единства советского народа», еще одного лозунга партии. Уходя от нас, КПСС сумела в немалой мере осуществить и этот свой лозунг, весьма приблизив советский народ к единству — в гниении. Но гниение — динамика медленная, динамика застоя, как же создалось ускорение?

В записках Н.Я.Мандельштам есть термин тридцатых годов, «спланировать»: функционер Системы, пользуясь ее властными возможностями, проделывает плавный, как на планере, перелет из одной сферы деятельности, ставшей опасной или просто невыгодной, в другую, где надежней и прибыльней. Так, скажем, чекисты планировали в литературу. Я думаю, рождение ельцинской России — самая масштабная операция спланирования. На некой стадии гниения, часть номенклатуры с наиболее гибким сознанием, свободным от пут идеологии, а также и прочих пут, мешающих эффективно оперировать, — морали, права... — вполне естественно решает спланировать в капитализм. По сложности дела, эти полит-операторы, как прежде большевики, нуждались в «буржуазных спецах»; и конвергенция деградации позволяла легко найти в другом, некогда противоположном лагере нужное число эконом-операторов с не менее свободным сознанием. Но властные возможности уже были далеко не те, и со спецами пришлось делиться (хотя, конечно, сознание полит-операторов не могло примириться с этой необходимостью и, как показывает дело ЮКОСа, сопоставимое *mutatis mutandis* с делом Промпартии, их мучительно тянет к испытанному решению в виде «вредительских процессов»). Кроме того, в качестве третьей стороны в разделе супердержавы добавились еще и прямые бандиты: в гниющем обществе криминал приобрел достаточную силу для этого. Сей тройственный цвет нации, прошедший отбор на идеальную свободу сознания, — полит-операторы, эконом-операторы, бандит-операторы — и стал новым хозяином страны. Стоит ли удивляться, что им удалось добиться ускорения в скатывании сердяги Ивана Кадмона по наклонной плоскости?

Реальные знаки и плоды ускорения — во многом, начиная с демографической катастрофы: толчок к ней был дан, бесспорно, теми мерами, в которых была заложена (а затем и воплощена) перспектива ускоренной смерти тысяч граждан, стариков и старух, слабых и немощных, оставленных зимой без гроша. Принято считать эти меры «либеральными» — не берусь спорить; но прямой всего они отвечают нравам некоторых описанных в этнографии племен: когда старых людей, в качестве теста на выживание, загоняют на дерево и трясут, если не свалишься — живи. Российские «либералы» трясли на совесть, если только это слово к ним применимо.

Не будучи специалистом, я не стану касаться экономических или социологических аспектов, но ярких черт хватает и в антропологической, культурной, духовной сфере. Эти черты можно, пожалуй, свести в одну формулу: Россия сегодня — социум невменяемый или, по крайней мере, с серьезно поврежденной вмняемостью. Повреждены, глубоко расстроены, прежде всего, наши способности адекватного видения себя, самосознания, самооценки, самоотчета, — что означает нарушение единства сознания. Причина достаточно ясна: ею служит наличие лакуны, дыры в сознании — несведенность счетов с ближайшим прошлым, отсутствие осмысленного отношения к нему. Ясна и причина этой причины: кому из хозяев нужно полное осмысление советского прошлого и честный, строгий расчет с ним? полит-операторам? эконом-операторам? или может быть, бандит-операторам? А меж тем, плата за дыру в сознании велика: тяжкая дезориентация этого сознания. Как все слышали в недавних опросах, общественное мнение, молодежь вполне одобряют широкое внедрение, засилье представителей спецслужб — тайной полиции, иными словами — во всех сферах власти, во главе общества. Общество, приветствующее тотальный диктат тайной полиции как едва ли не социальный идеал, — бывает ли более дикий бред? если даже не вспоминать, что делала тайная полиция с этим обществом совсем недавно?

Не менее важной является и нравственная поврежденность. Дезориентация общества идет рука об руку с его полной де-этизацией: страну постиг небывалый, беспрецедентный нравственный провал, когда этические координаты не сместились куда-то, а попросту вообще исчезли, и нравственный дискурс употребляется исключительно в безнравственных целях, войдя в арсенал средств надувательства. Услышишь речи о добре, любви, заботе о людях — держись за карман, да живее прочь: вот наша нравственная реальность сегодня. И вполне органично, общество, пораженное дезориентацией и де-этизацией, обнаруживает и еще одну характерную черту: тоже, пожалуй, беспрецедентную человеческую мелкость, безличность, мелкотравчатость культурного и политического слоя страны; черту, которую можно назвать *пигмеизацией*. Зрелище огромной страны, огромных пространств, ресурсов, вверенных произволу пигмеев, напоминает театр абсурда. Как сказал классик о Возрождении, «это время нуждалось в титанах и породило их». Продолжая его мысль, не следует ли обозначить нынешнее время России как *Анти-возрождение*?

**С.Ш.** *Но неужели картина настолько одноцветна? Ведь должны быть и положительные процессы, положительные тенденции?*

**С.Х.** «... вы бы ребенку теперь показали светлую сторону. — Рад показать!» — Но прежде светлых сторон мне ведь требовалось показать ускорение, крутизну той наклонной плоскости, на которой оказалась Россия. Как только мы убедились в этой повышенной, аномальной крутизне, следует утешительное соображение: род человеческий един, судьба Ивана Кадмона лишь часть судьбы Адама Кадмона — стало быть, есть, должны быть какие-то общие, универсальные факторы, которые должны выравнять, сглаживать нашу ситуацию. Сценарии судьбы Адама Кадмона тоже не очень розовы, но тут надо различать масштабы. Ориентированность этих сценариев к смерти — сравнительно долгосрочная перспектива, но катастрофические черты нашей родимой ситуации — сегодняшняя реальность и ближайшая, краткосрочная перспектива, коль скоро мы не можем указать — а я не могу — уже работающих и притом достаточно мощных положительных механизмов. Отсюда являются основания для умеренного оптимизма: в перспективе среднесрочной можно ожидать относительного оздоровления Отечества.

**С.Ш.** *То есть нам следует уповать только на воздействие внешних факторов?*

**С.Х.** Нет и еще раз нет! Тут недоразумение в терминах: *универсальные* факторы — совсем не то же что *внешние* факторы! Скорее наоборот: универсальные антропологические факторы — а именно о них вся наша беседа — действуют, прежде всего, как внутренние силы, импульсы, а не как внешние воздействия. Поэтому открытость миру, связи с ним, интеграция имеют положительное значение (открытость вообще условие всякой жизни, включая жизнь духа), однако в главном, те среднесрочные процессы оздоровления, на которые мы можем надеяться, могут происходить лишь из недр самого общества — быть внутренними усилиями Ивана Кадмона. И именно усилиями: антропологическая динамика — не биологическая, это не какой-то нутряной, физиологический автоматизм, а совокупность интеллектуальных, нравственных, волевых решений и действий: сфера свободы и ответственности.

**С.Ш.** *Из каких же слоев, сил общества могут идти оздоравливающие движения? Может ли, по-вашему, Церковь сыграть положительную роль в этом оздоровлении?*

**С.Х.** К сожалению, меньше всего надежды на те слои, которым положено определять социальные стратегии. Для них мы придумали уже слово «пигмеизация», и надо к нему еще добавить, что корыстный их интерес, их «своя рубашка» (а она в обществе без этики уж точно ближе к телу) никак не толкают их

быть поборниками оздоровления. Напротив, они блокируют возвращение социума к вменяемости, и пока эффективно, поставив на службу этой задаче и СМИ (принявшие, как всегда, заказ с готовностью) и новые мощные орудия политтехнологий и технологий обработки сознания. Замечу для ясности, что под заказчиками я совершенно не имею в виду какую-то одну, скажем, пропрезидентскую, из сегодняшних группировок; по мне, над закреплением мнимостей, симулякров в качестве политической реальности России все группировки трудятся в трогательном согласии. Дай Бог оказаться тут неправым.

Дальше идет «общественность» — наука, интеллигенция. Последний популярный термин относится целиком к прошлому, никаким социальным или социокультурным группам он не отвечает ныне в России. Та самая, знаменитая *intelligentsia russe*, что была не только и не столько социальной группой, но и неким символом, носителем определенных ценностей и особой культурфилософской категорией — так вот, она более не существует, ее нет, и ясное понимание этого — один из необходимых моментов возврата к вменяемости. Что же касается науки, то с нею в новой России успешно разыграли сценку из Хармса. Помните: «Химик: Я химик. Ваня Рублев: А по-моему, ты говно! Химик тяжело рухнул на пол.» На полу химик пребывает и до сих пор. А где еще ему быть? Я в науке работаю всю жизнь и, как считают, не зря, кое-что сделал для отечества; и сегодня за это власти оценивают мой труд профессора — в точности в половину зарплаты дворника, что метет тротуар. Это — чисто клиническое соотношение цифр, еще один симптом невменяемости социума. За счет него сознание научного сообщества травмировано, оно не оправилось от действий Вани Рублева (тем паче что тот их продолжает и развивает дальше). И потому это сообщество едва ли способно ныне стать действенным фактором оздоровления — хотя должно бы им быть, если верно, что наука — мозг нации.

С Церковью дело обстоит все же лучше. По личному моему опыту, православная Россия сегодня — **относительно** более здоровый сектор социума. Конечно, она делила судьбу народа, и сегодня Церковь не может быть где-то вне всех опасностей и зол, какие мы отмечали в положении Ивана Кадмона. К примеру, отсутствие осмысления советского прошлого — эта опасная черта относится к Церкви, церковной среде, пожалуй, еще больше, чем к среде светской. Другая опасность, о которой много говорят, — тенденция снова, как в имперской России, занять положение государственной Церкви и официальной религии. Сегодня (не будем говорить о прошлых эпохах, бывало иногда и иначе) такая тенденция — явное искушение, классическое искушение земной властью, которому христианство и церковь подвергались постоянно в истории и которое вовсе не всегда побеждали. Существование русской Церкви в качестве госструктуры, структуры власти завершилось острейшим кризисом, дехристианизацией русского человека, и безумием было бы забывать сегодня этот урок.

Но в жизни Церкви есть совершенно иные измерения, более глубокие; и они важнее для нашей темы. Не столько дело в Церкви как институции, сколько в том, что хранится с ее помощью: в духовной традиции, в необходимом обустройстве духовной жизни человека. И вот здесь-то, в православной и русской духовной традиции, в подвижничестве, дисциплине внутренней жизни, скрываются ценные ресурсы для современного человека, капитал для решения антропологических проблем.

*С.Ш. Но ведь Православие — не единственная конфессия в России, тем не менее, именно оно выдвигается на первый план.*

*С.Х.* На первый план в России его выдвинула история, а не чья-то политика. И не князь Церкви, а Пушкин Александр Сергеевич сказал: «Греческое вероисповедание дает нам наш особенный национальный характер». Бесспорно, очень многое изменилось сегодня, изменились и фактура истории, и черты характера. Но вменяемый социум — это тот, который в изменениях сохраняет свою память и свою идентичность. Есть известная формула, название книжной серии: «Языки русской культуры». Так вот, православие — первый и основной язык русской культуры, и те, кто сегодня не знает этого, всего лишь повторяют господина Журдена, не знавшего, что он говорит прозой.

*С.Ш. Как вы относитесь к разговорам о необходимости выработки национальной идеи?*

*С.Х.* С предельной подозрительностью. Такие разговоры слышней всего в двояких и прямо противоположных кругах: на уровне наивного сознания, погруженного в архаические структуры, мифологемы и не ведающего о настоящих фактурах современной реальности; и в кругах, которые этой наивностью хотят воспользоваться. Это — круги с политтехнологическим подходом к реальности, и их роман с национальной идеей имеет одну четкую задачу: добавить еще один, самый убойный симулякр к уже наличному набору идеологических муляжей. Мне тут вспоминается персонаж из «Улисса» Джойса, вешатель-любитель, который изобрел «самоличный способ накидки петли, так штоп уже не выпутался». Это, по-моему, очень соответствует надеждам специалистов по национальной идее в отношении Ивана Кадмона. Но выпутается!

*Интервью опубликовано в журнале «Политический класс», 2005 г., № 3.*