

*Сергей Хоружий*

## **ПРАВОСЛАВНО-АСКЕТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА**

Проблема человека никогда не теряла важности для религиозного и философского сознания, однако отнюдь не всегда этому сознанию удавалось найти верный подход к проблеме. Долгое время в европейской мысли господствовали установки и направления, в которых образ человека дробился, заслонялся различными общими и отвлеченными понятиями, отодвигался на задний план и часто вообще терялся из вида. Все системы знания Нового времени рассматривали человека и все происходящее с ним как область вторичных, производных явлений. Первичным, самым существенным считали исключительно большие и могущественные вещи — государства и нации, социальные институты, идеи и идеологии, законы истории и экономики... Предполагалось, что человек подчинен этим большим вещам не только внешне, но и внутренне, в самой природе, и его поведение, поступки, душевный и духовный мир, — все косвенно или прямо определяется уровнями социальной, экономической, исторической реальности. Он был также вторичным и в другом смысле — структурном: его считали сборным, разложимым на те или иные первоэлементы, субстанции, сущности. И в силу этого, при всей искушенности религиозного и научно-философского мышления, происходящее с человеком как самостоятельной, по-своему живущей и изменяющейся цельностью ускользало от разума и оставалось непонятым.

Ситуация в сфере христианской мысли не была исключением, хотя и обладала значительными отличиями. Христово Евангелие есть откровение о человеке, о его природе, судьбе и пути спасения, так что тема о человеке, казалось бы, неизбежно должна быть центральной в христианском вероучении. Однако исторически сложившийся облик вероучения не был таким: в его обширном составе учение о человеке стало всего лишь одним из второстепенных разделов, довольно бедным по содержанию. Причиной служило то, что Благой Вести присуще, по выражению отца Иоанна Мейендорфа, «открытое

воззрение на человека», не ограничивающее человека плоскостью эмпирического бытия, и главным в Евангелии были не эмпирические сведения о человеке, а весть о самом способе его бытия, его бытийном призвании. Вследствие этого в прямую форму речи об эмпирическом человеке облеклась лишь малая часть антропологического содержания христианства, тогда как наиболее существенная часть выразилась в иных формах, имплицитно. Главными из этих «крипто-антропологических» форм были догматика и аскетика. В догматическом дискурсе передаются, прежде всего, онтологические аспекты антропологии, раскрывающие бытийное существо феномена и ситуации человека, причем в тринитарном богословии утверждается христианская концепция бытия (как бытия Пресвятой Троицы и «личного бытия—общения»), а в богословии христологическом устанавливаются отношения и связь человека с бытием. В практических же формах аскетики прямо продолжается и конкретизируется антропологическое содержание христологии: здесь раскрывается, каким образом человек реализует эти отношения и связь.

В итоге восприятие христианской антропологии во всей ее полноте требовало умудренного церковного сознания, которое умело бы улавливать и прочитывать антропологию, кроющуюся под формами догматики и аскетики. Для обычного разума эти формы были недостаточно прозрачны. Притом в историческом развитии христианства периоды творческого подъема, подобные эпохе патристики, сменялись долгими, не столь плодотворными периодами, когда различные сферы христианской жизни утрачивали живое взаимное единство, а мысль становилась формально-нормативной, глухой к реальности, так что и само слово «догматический» приобрело негативное звучание. В целом, увы, с ходом истории неизвлеченность и непрочитанность, неартикулированность христианской антропологии увеличивались. В широком сознании нарастала неудовлетворенность отношением христианства к человеку, и это вносило немалый вклад в прогрессировавшие процессы отхода от Церкви и дехристианизации общества. Ситуация в России несла эти черты в полной мере. Ровно век назад, на религиозно-философских собраниях в Петербурге, с которых началось русское религиозно-философское возрождение, произошла дискуссия, ярко высветившая эту ситуацию. Валентин Тернавцев, один из лидеров религиозных поисков тех лет, с пафосом утверждал, что ни Вселенские Соборы, ни отцы Цер-

кви не занимались антропологией и в христианстве осталось нераскрытым, что есть человек. Ответные же реплики председателя собраний, владыки Сергия (Страгородского), будущего Патриарха, ясно показывают, что для человека церковного сознания такие мнения были странны и непонятны.

Как видно из нашего обсуждения, в обеих позициях была своя правда. Соборное учение и патристика, в Православии неразрывно связанная с аскетикой, безусловно, несли в себе глубокую антропологию; но со временем эта антропология становилась все более скрытой и зашифрованной для широкого сознания, она не воспринималась в культуре и жизни общества. Все более созревала потребность в том, чтобы эту зашифрованную речь о человеке вновь сделать явной. Потребность была насущной для всего христианства, проявляясь как в Православии, так и в инославии; и в результате для христианской мысли последних десятилетий ведущей тенденцией стала так называемая «антропологизация богословия». Она явилась непосредственной параллелью процессу активного обновления философской мысли, что проходил в Европе уже с конца XIX века, вобрав в себя идеи самых разных мыслителей — Кьеркегора и Маркса, Ницше, Фрейда, Бергсона, Вл. Соловьева. Суть этого процесса, выражаемую обычно формулой «преодоление метафизики», можно передать упрощенно как отказ от построения монистических отвлеченных систем и поиск новых конкретных оснований для философского дискурса. Как видим, здесь не было специально антропологической направленности, но тем не менее выдвигаемые альтернативы отвлеченности неизбежно обращали философию к человеку, его деятельности и опыту. Одним из самых ярких примеров такого обращения к человеку служит экзистенциализм. Но даже течения постмодернистской и постструктуралистской мысли, декларирующие свой антиантропологизм, по сути, тоже представляют собой обращение к проблеме человека, антропологическую рефлексию, пусть эта рефлексия и приводит к негативным выводам об отсутствии в человеке начал цельности и идентичности и о «смерти человека». Такой «негативный антропологизм», берущий начало еще у Ницше, сегодня очень симптоматичен. Если прежде, как в пору Ренессанса, обращение мысли к человеку почти всегда выливалось в оптимистическую апологию человека, его возвышение, то для современной мысли, начиная уже с экзистенциализма, стало ясно, что пристальное обращение к человеку вполне может приводить к негативным выводам и оценкам. В

современности происходит антропологический кризис, и в его атмосфере позиции негативного антропологизма обретают популярность и вес. Но, независимо от характера оценок, антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях. В крупных чертах философская и религиозная мысль движутся в общем направлении к человеку, и в этом своем движении они нередко сближаются, оказывая взаимное влияние.

В Православии антропологическая проблематика всегда имела свою особую судьбу, и общий процесс антропологического поворота здесь также развивался по-своему. Необходимость этого процесса была осознана и признана в православной мысли. Так, отец Иоанн Мейендорф писал: «Теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе»<sup>1</sup>. Однако обращение к реальности человека здесь происходит в ином контексте, чем на Западе, и следует во многом иными принципам. На Западе установки антропологизации наиболее радикально проводятся в протестантской теологии, где они, продолжая старую линию, идущую еще от Шлейермахера и Штрауса, ведут ко все большей рационалистической редукции вероучения, к отказу от всех ключевых элементов, связанных с мистической и сакраментальной икономией Богообщения. В Православии, однако, эти установки не могут не включать в себя принципов верности как Откровению, так и Преданию Церкви. Если богословская мысль совершает поворот к человеку, то здесь такой поворот должен быть не ревизией или модернизацией, не привнесением неких сторонних начал, но напротив, возвратом к истокам: возвращением в церковное сознание той «зашифрованной антропологии», что заложена изначально в христианском учении и опыте. Отец Георгий Флоровский выразил общую установку православной мысли в концепции неопатристического синтеза, утверждающей необходимость постоянного возобновления живой связи с истоками Православия в патристике. Но патристика значит для Православия не отвлеченно-теоретическое знание, а знание опытное, укорененное в опыте Богообщения, который добывается и хранится в аскезе. Поэтому роль истока, живая связь с которым должна непрестанно возобновляться, принадлежит пат-

<sup>1</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

ристике, понятой не в узком и школьном смысле как «писания отцов Церкви», но в смысле жизненном и широком, как опыт и подход отцов, их способ мышления, просвещенный аскезой, то есть, иначе говоря, как синтез собственно патристики и аскетики. Аскетика же по своему содержанию есть методичная и высокоразвитая антропологическая практика, или, иными словами, опытная наука о человеке.

Отсюда мы получаем двоякий вывод. Во-первых, установка антропологизации, обращения к человеку не служит для православной мысли новым и особым заданием, но уже неявно присутствует в общем принципе связи с патристико-аскетическими истоками, составляя его имманентный антропологический аспект. Во-вторых, эта антропологизация должна конкретно осуществляться путем обращения к опыту православной аскезы, то есть традиции исихастского подвижничества. Здесь стоит вспомнить, что подобное обращение однажды сыграло решающую роль в жизни всего Православия — когда в Византии XVI века творческое осмысление исихастской практики Умного Делания привело к победе над ересью Варлаама и Акиндина, созданию богословия энергий и важному углублению православной догматики. Что же касается России, то в ней сфера подвига всегда окружена была особым авторитетом. Она составляла признанное и почитаемое ядро русской духовности, но в то же время ее положение и роль в жизни нации имели одно существенное отличие от Византии. Если исихастская традиция в Византии в периоды своего подъема питала развитие богословского и философского разума, служила формирующим началом культуры, то в России этого отнюдь не было. Традиция оставалась здесь феноменом народной или, как выражаются культурологи, низовой религиозности, и неотрывное от нее богословие энергий пребывало в забвении. Тем более не происходило дальнейшего раскрытия богословского и антропологического содержания исихазма, хотя в средневековой Византии это раскрытие, разумеется, было далеким от полноты. Познание и разум питались из западных источников, оставляя в небрежении свои собственные, — и так складывался столь пагубный для русской истории разрыв между Православием и культурой. И мы получаем отсюда еще вывод: современное продумывание исихастского опыта есть путь не только к необходимому обновлению православной антропологии, но также к преодолению давних внутренних конфликтов русской культуры. Вновь, как в эпоху иси-

хастских споров, обращение к опыту аскезы может послужить ключом к возрождению православной мысли.

\* \* \*

Сегодня поворот к исихазму — его углубленному исследованию, признанию его стержнем православной духовности — давно уже совершен православным богословием. При всей условности дат, первой вехой этого поворота можно считать знаменитый текст 1936 года епископа Василия (Кривошеина), бывшего тогда афонским монахом: «Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы» (кстати, в том же 1936 году отец Георгий Флоровский на богословском съезде в Афинах выдвинул установку неопатристического синтеза). Здесь и в других трудах владыки Василия, помимо богатого конкретного содержания, формируется важная общая позиция: православное умозрение есть опытное познание, в структуре которого нераздельно соединяются три главные составляющие: патристика, исихазм и паламизм. Затем в трудах В. Н. Лосского дано было глубокое современное изложение паламитского богословия энергий, с новой оценкой его роли и места в Православии. Еще позднее отец Иоанн Мейендорф представил капитальную историческую и концептуальную реконструкцию византийского исихазма и богословия Паламы на общем фоне истории Церкви и христианского умозрения. Совместно с трудами отца Георгия Флоровского, все эти разработки, ныне уже классические, сложили фундамент нового этапа православного богословия, на котором исихастская традиция прочно вошла в ряд явлений первостепенного значения. Сегодня этот этап успешно продолжен работами православных ученых Греции и других стран. Однако изучение традиции пока двигалось, в основном, в русле привычной богословской и исторической проблематики. Внимание исследователей не концентрировалось на исихастской трактовке человека, и поворот к исихазму в их трудах еще не стал антропологическим поворотом.

Как ясно из всего сказанного, дальнейшее развитие необходимо ставит задачу систематической реконструкции исихастской антропологии. Но при всей органичности такой задачи, она требует от православной мысли новых путей. В первую очередь, возникает *проблема метода*. Чтобы постичь «умное художество» исихастов, мысль должна проникнуть в область мистико-аскетического опыта, суметь проследить его строение, найти язык и понятия для его описания и раскрыть

его богословский и философский смысл. Но каким методом, в каком дискурсе все это можно осуществить? Исихастский опыт — опыт возведения всего человеческого существа к Богу, свершаемого благодатью через молитвенное Богообщение. Его главная часть — внутренний духовный процесс, для которого заведомо непригодна обычная научно-философская методология описания опыта. Эта методология, разработанная позитивизмом, соответствует внешнему регистрирующему наблюдению, какое производится в экспериментальных науках, и давно замечалось, что для такого подхода вся область религиозного опыта — сфера субъективного произвола и голословных непроверяемых заявлений. Проявления этого опыта невоспроизводимы, их интерпретация внешним наблюдателем не совпадает с самосвидетельствами носителей опыта, а суть и природу опыта попросту нельзя выразить на позитивистском языке. На другом полюсе стоит речь самой аскезы, представленная в богатой литературе исихастской традиции и, в первую очередь, в «Добротолюбии». В отличие от позитивистской речи, она адекватна природе опыта, но это — внутренняя речь Традиции, во многом очень особая. Она принципиально ограничивает себя миром Традиции и специфическими целями подвига, мыслит себя как своего рода *путевые указания* для подвизающегося и потому выражается не на языке понятий, а на рабочем языке аскезы, в ее знаках, символах и рабочих терминах. В силу этого, она, как мы говорили, — *зашифрованная* антропология, и мы видим сейчас, что для ее расшифровки нужно создание некоторой третьей позиции описания опыта, промежуточной между чисто внешней позицией экспериментальной науки и чисто внутренней позицией самих аскетических первоисточников.

Аналогичная потребность в «третьей позиции», преодолевающей бинарную оппозицию чисто внешнего и чисто внутреннего, возникала во многих темах современной мысли и, как было найдено, в самой широкой гуманитарной сфере решением задачи служит позиция *диалогического*, или, в терминах М. М. Бахтина, *участного* сознания. В нашем случае она означает, что научное сознание, сохраняя свои определяющие черты и цели, вместе с тем должно быть причастным к описываемому опыту, должно в той или иной мере его разделять и на него откликаться, меняя собственные установки в зависимости от постигаемого содержания. Эта установка диалога отнюдь не противоречит установкам самой аскезы: традиция

исихазма никогда не утверждала себя закрытым эзотерическим знанием, но стремилась быть живым свидетельством и научением миру, как это в особенности проявлялось в русском исихазме и старчестве. Далее, если диалогическая, или участная, позиция делает возможным вхождение в мир духовного опыта, то для самого описания структур исихастского сознания оказывается наиболее адекватным язык *феноменологии*: как выясняется, многие из этих структур, и, прежде всего, входящая в Умное Делание дисциплина трезвения и внимания, родственны структурам сознания в феноменологическом интенциональном акте; а в целом исихастский опыт восхождения к обожению может быть охарактеризован как очень своеобразное обобщение интенционального акта, в котором аналогом интенционального объекта является инобытийная Божественная энергия, а интенция осуществляется не одним интеллектом, а всем человеческим существом.

В результате реконструкции аскетическая наука о человеке предстает как динамическая и энергичная антропология: она рассматривает существование человека в подвиге как практику или процесс строго направленной аутотрансформации, которую человек производит над совокупностью, или конфигурацией, всех своих энергий — духовных, душевных и телесных. Она изучает, классифицирует эти конфигурации и убеждается, что данный процесс представляет собой восхождение по знаменитой лестнице подвига: выстраивание серии специальных конфигураций, которые возникают только в подвиге и образуют последовательный восходящий ряд, как бы ступени лестницы. Лестница идет от начальной ступени — покаяния до финала — обожения, лежащего уже в горизонте Божественного бытия и определяемого отцами Церкви как соединение человека с Богом по энергии, но не по сущности. Важнейшими ступенями, известными еще с древности, служат борьба со страстями (невидимая брань), бесстрастие и исихия, давшая имя всей традиции, сведение ума в сердце, чистая молитва, перестояющая нуждаться в темпоральной развертке, и созерцание Нетварного Света. В строении большинства ступеней основу образует сочетание двух факторов — непрестанной молитвы и внимания (трезвения). Непрестанная молитва — движитель всей духовной практики, возводящая энергия и сила антропологического процесса; но очень рано в аскезе было открыто, что обретаемое в молитве легко может быть утрачено и нуждается в охране, страже, которую и осуществляет



внимание. Сопряжение молитвы со вниманием в нерасторжимо-ую двоицу, диаду, есть ключ Умного Делания, открывающий путь к высшим ступеням лестницы, на коих являются уже знаки преображающего приближения к обожению.

По своему типу, чертам возникающая исихастская модель человека глубоко отличается от привычных науке антропологических концепций; но именно эти отличия сегодня делают ее ценной и актуальной. Отличие первое и главное — в динамической онтологии модели. Аскеза рассматривает существование человека как стихию свободы, в которой, наряду с обычными стратегиями, можно избрать путь подвига, являющийся собой подлинную онтологическую альтернативу: здесь разворачивается бытийная динамика обожения, ведущая к онтологической трансформации, претворению самого способа бытия человека (хотя эта свободная динамика энергийного восхождения — не детерминированный процесс, и как по воле, так и без воли человека она всегда может оборваться). В главном отличии уже заложены следующие. В полном согласии с догматикой Православия, стихия Богообщения мыслится в исихазме как энергийная икономия. Поэтому исихастская антропология — *энергийна*: она не рассуждает о составе человека, его сущностях и субстанциях, а практически работает с человеческими энергиями. Человек для нее — энергийное образование, совокупность разнородных импульсов, помыслов, волений, и она переустраивает эту совокупность неким уникальным, строго целенаправленным образом. Далее, исихастская антропология — *предельная* антропология, или же антропология предельного опыта: процесс, ведущий к изменению способа бытия человека, есть не просто антропологический, но мета-антропологический процесс, и в нем человек входит в область, где начинают меняться определяющие, конститутивные свойства, предикаты человеческого существования. Эту область естественно называть *Антропологической Границей*, а опыт, отвечающий пребыванию в ней, — граничным, или предельным, опытом. И, наконец, стоит подчеркнуть *опытную природу* этой антропологии: она строится не на отвлеченных постулатах, а на данных практики, и хотя сохраняет связь с христианским вероучением и догматикой, но их понятия, как можно видеть на примере обожения, здесь также вбираются в опыт, обретают укорененность в опыте. Данная черта служит основой достоверности утверждений модели, хотя надо также учитывать, что утвер-

ждения мистико-аскетического опыта требуют особой методики истолкования.

Эта общая характеристика позволяет заметить, что исихастская антропология несет в себе мощный потенциал развития. Поскольку она рассматривает лишь процессы духовной практики, она не составляет еще целостной антропологической модели, однако открытый в ней энергийный предельный подход к человеку может быть естественно обобщен до такой модели. Многие из ее идей и понятий в сути своей не зависят от конкретного контекста аскетической практики, но имеют универсальный, общеантропологический смысл. Выявляя этот универсальный смысл, а затем обобщая и расширяя получаемый концептуальный фонд, мы строим фундамент нового антропологического подхода — энергийной предельной антропологии. Прежде всего, можно выделить главный принцип такой антропологии. Духовная практика — стратегия человека, в которой он определяется своим Богоустремлением, отношением к Богу как Инобытию. Здесь можно видеть выражение общей логики: определить любой предмет значит описать его очертания, его границу, и аналогично в философии всякое сущее получает свое определение от иного себе, конституируется своим отношением к Иному. Применяя этот аргумент к человеку, взятому в измерении энергии, бытия—действия, мы получаем общий принцип конституирующей роли Антропологической Границы. Духовная практика — одна из стратегий человека, вводящих в эту область; принцип же заключается в том, что полное собрание подобных стратегий должно быть конституирующим для человека как такового: *определением человека может служить полное собрание стратегий Антропологической Границы.*

Таков первый шаг к общей модели человека. Очевидно, что основу модели должны составлять описание и анализ всех стратегий Границы. Это — междисциплинарная задача большого масштаба, однако не столь сложно выделить главные виды таких стратегий. Чтобы описать их, надо учесть, что граничные стратегии отличаются от обычных, не выводящих к Границе, прежде всего своей энергетикой. Достижение Границы предполагает некие особые энергийные механизмы, как это ярко видно в аскезе: собственными энергиями человека нельзя достичь того, к чему устремляется подвиг, — «превосхождения естества» и обожения. В восхождении к обожению, к онтологической границе человеческого существования совер-

шающая сила принадлежит Божественной энергии, благодати, с которой человек лишь сообразует свои тварные энергии в синергии. По отношению к горизонту бытия человека Божественная энергия является внешней энергией — такой, что действует в этом горизонте, однако имеет свой исток вне, за пределами него; и именно действием этой «энергии Внеположного Истока» осуществляется достижение Антропологической Границы. Возникает необходимый вопрос: а только ли таким способом достигается Антропологическая Граница? Существуют ли иные энергийные механизмы, также выводящие к границе горизонта человеческого существования, к предельному опыту? Вопрос этот равно умозрительный и практический. Для ответа мы обращаемся к реальной антропологической ситуации — и здесь оказываемся в области самой актуальной проблематики.

Глубокие кризисные процессы в обществе и культуре, идущие уже много десятилетий, сегодня выдвинули на первый план новое измерение кризиса — антропологическое. Мы уже упоминали об антропологическом кризисе в современном мире, и сейчас время сказать, что суть этого кризиса — в мощном всплеске определенных форм предельного опыта человека. Темы предельного опыта, границ человеческого существования сегодня в центре внимания не только философов и ученых, но и широкого массового сознания; однако, обсуждая их, говорят вовсе не об аскезе и обожении. Опыт, который в центре сегодняшних кризисных и катастрофических процессов, есть опыт патологии и трансгрессии, экстремальных психопрактик, псевдомистических сект, засасывающего погружения в виртуальную реальность, наркомании, психиатрических извращений, криминального поведения и, наконец, также терроризма. Весь этот огромный парк антропологических девиаций прочно относят к предельному опыту человека, связывая его с границей горизонта человеческого существования, с попытками ее достижения и преступления. Несомненно, такое отнесение обоснованно; но ясно, что сама граница человеческого существования здесь понимается иначе, нежели в духовной практике, — или точнее, здесь идет речь о достижении иной границы. В понятие границы здесь не вкладывается уже онтологического смысла, ее достижение не предполагается трансформацией способа бытия человека. И отсюда выступает кардинальный антропологический факт: граница горизонта человеческого существования — не только

онтологическая граница, означающая разрыв двух планов бытия и энергийно-синергийно (благодатно) преодолеваемая в подвиге. Помимо этой границы, человеческое существование окаймляют также области, где граница остается в пределах наличного (тварного) бытия, являясь тем самым границей не онтологической, а онтической, то есть разграничивающей лишь сущее, а не бытие.

Как мы заметили выше, достижение Антропологической Границы должно обеспечиваться особыми энергийными механизмами; и по этому признаку удастся идентифицировать, что же за стратегии человека образуют его онтическую границу. Опыт подвига (впрочем, в полном согласии с научной логикой) говорит, что к Антропологической Границе может вывести действие внешней энергии, энергии Внеположного Истока. Внешним в подлинном онтологическом смысле является, по определению, Инобытие, и онтологически внешней энергией является единственно лишь Божественная энергия. Но коль скоро в составе Антропологической Границы существует и граница онтическая, то априори возможны и такие энергии, исток которых является внешним для сферы человеческого существования не онтологически, а только онтически; и как благодать выводит человека к его онтологической Границе, так эти энергии были бы способны выводить к Границе онтической. Как обнаруживают психология и психоанализ, подобные энергии существуют, а их исток, хотя и внеположный для сферы человеческого существования, но остающийся в одном с нею онтологическом горизонте («Здесьшний Внеположный Исток»), — не что иное, как бессознательное. Действуя как внеположный (хотя не инобытийный) энергетический исток, бессознательное порождает обширный спектр антропологических стратегий, динамических стереотипов, образов поведения человека, носящих характер маний, фобий, неврозов, психозов и т. п. Именно эти стратегии, питаемые энергиями бессознательного, охватывают подавляющую часть вышеописанного «парка антропологических девиаций», проявлений антропологического кризиса.

Порождаясь Внеположным Истоком и выводя к Антропологической Границе, такие стратегии обладают известным структурным сходством с духовной практикой: в обоих случаях определяющим признаком служит подчинение и сообразование собственных энергий человека с движущей к Границе энергией Внеположного Истока. С другой стороны, однако,

эти стратегии являются взаимно исключаящими по отношению к духовной практике: энергии человека могут всецело подчиняться энергиям либо Инобытийного, либо Здешнего Внеположного Истока, но не тем и другим сразу. Налицо, таким образом, несовместимость действия двух Внеположных Истоков: если человек соделывает себя полем действия Божественной энергии, достигает прозрачности для нее, в нем не могут разыгрываться процессы, питаемые из бессознательного; равно как и обратно, процессы, индуцируемые из бессознательного, исключают восхождение по духовной лестнице. И отсюда явствует, что процессы, индуцируемые из бессознательного, суть в точности те явления, которые в аскетике именуется страстями и, по святому Исааку Сирину, представляют собой «противоестественные устройства души», делающие невозможным Богообщение<sup>1</sup>. В итоге концепции исихастской антропологии приводят к определенной интерпретации современных кризисных явлений: по природе своей эти явления совпадают со страстями, издревле известными в аскезе, однако в своем конкретном обличье они несравнимо разнообразней — а часто и опасней, губительней, извращенней тех страстей, с которыми сталкивались древние подвижники. И мы можем констатировать, что сегодня сфера страстей человека чудовищно разрослась и усилилась; но древнее аскетическое искусство узнания и одоления страстей, будучи надлежаще развито, могло бы обрести новую ценность в современных условиях.

Напротив, еще одна (и уже последняя) область Антропологической Границы стала предметом внимания лишь в наше время. Наряду с действием Божественной энергии и энергий бессознательного существует еще один энергийный механизм, также выводящий человеческое существование к его границе. Этот механизм уже не может обеспечиваться энергиями какого-либо Внеположного Истока, поскольку таковой исток может быть, очевидно, либо Инобытийным, либо Здешним, и третьего не дано. Однако, как говорит современный опыт, существует сфера виртуальной реальности, и образующие ее явления также должны быть отнесены к Антропологической Границе, ибо все они обладают специфическим свойством недоволренности, неполной сформированности, отсутствия каких-либо существенных черт обычного, полноценного эмпири-

<sup>1</sup> Ср. особенно наш анализ феномена страстей в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998).

ческого явления. Иначе говоря, здесь принципом принадлежности Границе выступает *недостаток формостроительной энергии*. В итоге всего, у нас возникает общая картина — топики Антропологической Границы. Ее образуют три области, или ареала: ареал духовной практики, отвечающий онтологической Границе, а также отвечающие Границе онтической ареал бессознательного и ареал виртуальности.

Описав строение Антропологической Границы, мы получаем достаточную исходную базу для развития энергичной предельной антропологии. В орбиту этой антропологии естественно включаются характерные явления современности: если ареал виртуальности описывает все расширяющуюся ныне виртуальную сферу, то с областью бессознательного прямо или косвенно связано подавляющее большинство сегодняшних кризисных и катастрофических процессов. И мы убеждаемся, что древний аскетический подход к человеку таит возможности осмысления современного кризиса человека. Будучи же подходом практическим, он может внести свой вклад и в преодоление кризиса.

Другой, более общий, вывод заключается в создаваемом единстве современного разума. Мы видим, что христианская мысль может не изолировать себя от всего творческого движения мировой мысли, но черпать в нем язык и средства для своих целей — и тем просвещать это движение, находя в нем потенции, созвучные Благой Вести, и содействуя им. Именно так поступала мысль отцов Церкви, всегда остающаяся для Православия живым образцом.