

Координаты отвержения в пространстве человеческого бытия

Исследуя духовные практики, мы находим надежные инструменты, которые позволяют совершать необходимую работу с повседневным сознанием, сохранять опыт мудрости бесчисленных поколений вне зависимости от его принадлежности той или иной религиозной традиции. Такой опыт, применяемый в современности и повседневности, может помочь в бесконечных «поисках собственного дома» и свободы или, по крайней мере, расчистить тысячи лет существующие тропы и пути человеческого блуждания для сознательного обозрения. При этом само состояние поиска как будто есть уже первый шаг на пути к свободе (или мы просто хотим так думать?..) По словам С. Франка, «сохранившаяся у человека свобода есть не реальная свобода воли и действия, а лишь некая идеальная свобода его духа — именно его способность осознавать и осуждать свою греховность, чувствовать себя ответственным за само свое бессилие, без того, чтобы быть в состоянии преодолеть его»¹. Человек «обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что этим ему предъявляется настойчивое требование возвыситься посредством свободы»².

Перед лицом свободы, говоря всерьез, из глубины страдания, мы признаем, что никакие практики не дают гарантии того, что удастся сколь-либо трансцендировать свои границы, вырасти духовно. Трансцендентное ничего нам не обещает, и мы ничего не можем с ним сделать — но только с собой. Отказаться от себя и — по-авраамовски — от всех своих расчетов.

«Дантовы координаты», как определяет их В. А. Конев, — это координаты утверждения человеческого бытия как ново-

¹ Франк, С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 243.

² Горюнов, В. П. «Неподлинное бытие» в истолковании К. Ясперса // Социальная теория и современность. Вып. № 9. М. : Луч, 1993. С. 92.

сти в некоем творческом акте³. Любое творение как выбор быть следует за отказом от («не то»). Но существует некий разрыв между отрицанием и утверждением, поскольку последнее может вовсе не состояться. Если творчество – «это появление из небытия», «не было – и стало», то, может быть, из ничего ничего и не появится?

Остановимся на координатах человеческого бытия как координатах отвержения и падения в ничто и обратимся к христианству. Нас интересует тот момент падения, который совершается падшей (в раскаяние, ничтожность?) душой, прежде чем (если?) ее подхватит спасительная благодать и прощение.

Важно отмежеваться от социального контекста христианской веры и церкви и рассматривать внутреннюю жизнь христианина как последнее самоопределение перед лицом Бога и церкви как мистического тела Христа, «победившего мир» (Ин, 16:33). «Христианская жизнь осуществляется не в формирующем влиянии на человеческую личность и не в формировании человеческого сообщества... а в отвержении мира, в размирщении».

Не психические явления, а позиция веры определяет христианскую жизнь⁴. Отвержение и вера характеризуют внутреннее бытие христианина. И ни первое, ни второе не предопределяют спасения. И если вера как последнее основание человеческого бытия и ее «кьеркегоровская интерпретация... была перенесена К. Ясперсом в сферу философии»⁵, то «экзистенциальный анализ человеческого бытия у М.Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире... обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежды»⁶.

Вера есть проявление человеческого, особенно в современной ситуации предательства, невозможного искупления и потерянного сочувствия. Вера – это свобода быть тем, что я есть. Говоря буддийским языком, моя подлинная реальность – это

³ Конев, В. А. Человек в мире культуры. Самара, 2000.

⁴ Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире. М.: Ювента, 1999. С. 17.

⁵ Там же. С. 23.

⁶ Там же. С. 25.

Дхармовое тело Будды. В христианстве истинная сущность человека есть возвращенная ему сущность через божественный дар искупления («Ибо вы куплены дорогою ценою» (1 Кор, 6:20)). Было бы абсурдно говорить здесь о выборе быть тем, что я есть, или чем-то другим. Скорее, есть выбор быть или не быть. В этом смысле дьявол (*di-abolus*, «две возможности») представляет собой выбор двух полюсов бытия, но на самом деле - бытия или уничтожения, потому что сам выбор иллюзорен, и нет иного бытия, кроме Божьего.

Обозначим его как выбор между видимым и трансцендентным, между властью и верой. Когда человек «поддается соблазну жить из видимого... вместо того, чтобы жить из невидимого и недоступного»⁷, то иллюзорность и обманчивость видимого в том, что «такое сознание... не соответствует фактической ситуации человека, ибо у него нет никакой надежности» и любую фактичность он лишь мнит доступной распоряжению: «И повсюду незамкнутость мира и разрушение каждой замкнутой картины мира, неудача планирования в мире, человеческих проектов и их осуществлений, незавершенность самого человеческого бытия ведут к границе: у края бездны познается ничто или Бог»⁸.

Таков характер «мира сего», порождающего «волю к власти». Таким образом, власть противоположна свободе, и онтологического основания она не имеет. Власть рассматривает существующее как находящееся в моем распоряжении, в мире. Вера, напротив, есть «отречение от упования на самого себя (2 Кор 1:9) но она есть упование на Бога, «называющего несуществующее как существующее» (Рим 4:17).

Так, вера есть утверждение несуществующего (для меня) как существующего. Трансцендентное (то, чего для меня еще нет, что я дерзаю вместить) требует жертвы отказа от того, что уже есть, от «личной истории» (К. Кастанеда).

Вера есть не что иное, как захваченность надеждой, в которой я сам по себе ничто и могу надеяться быть всем от Бога (2 Кор 12:9). Однако между ничтожением и надеждой не пролегает ли непреодолимая пропасть пресловутой забро-

⁷ Бультман, Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1, 2. М.: РОССПЭН, 2004. С. 19.

⁸ Ясперс, К. Философская вера. М., 1998. С. 45.

шенности и незащищенности? Не возникает ли именно здесь хайдеггеровская «кощунственная дерзость... принятие на себя вброшенности в решимости глядеть в лицо смерти как радикальное своеволие человека»⁹? И тогда самоотречение ускользает от того, кто рассматривает его как доступную цель, превращаясь в самонадеянный произвол.

Но если отказ, отречение, ничтожение все же состоялось, что дальше?.. Как можно представить формальные структуры человеческого бытия и есть ли надежда перехода «от экзистенции к трансценденции» (К. Ясперс)?

Антропология апостола Павла, казалось бы, должна дать нам ответ, поскольку она всегда видит человека уже трансцендирующим, то есть в отношении и перед лицом Бога, поэтому теология и антропология здесь сливаются.

Как аналог привычного нам понятия «человек» у Павла выступает «σωμα» — «живое тело», которое, разумеется, не следует понимать в физическом смысле. Павел применяет «σωμα» также по отношению к церкви (1 Кор 12, 13, 14). Слово это нередко можно перевести как Я. Павел не проводит дуального различия между «душой» и σωμα как телесной тюрьмой; σωμα — не природный феномен, а интенциональность человеческого бытия, возможность быть или не быть с Богом. Человек есть σωμα, «поскольку он может сделать себя объектом собственного действия или воспринимает себя самого субъектом какого-либо действия или состояния... поскольку он обладает отношением к себе самому»¹⁰.

Так, он имеет две возможности — вернуться к Божественной природе или отчуждаться от нее. С одной стороны, человек получает первичный опыт себя самого, испытывая свое тело, а с другой стороны, его собственная несвобода от чужих сил познается человеком в его телесной зависимости от них¹¹. σωμα — возможность заполнения либо живым дыханием Божиим, либо грехом — болезненным состоянием, страданием, характерным для мира в целом.

Мы встречаем здесь человеческую природу как чистое условие подлинного бытия, однако что есть просто условие,

⁹ Бультман, Р. Указ. соч. С. 29.

¹⁰ Там же. С. 63.

¹¹ Там же. С. 65.

без бытия? Для рассмотрения этого аспекта человеческого существования проведем аналогию с классической буддийской философией. Обращаясь к структурам человеческого бытия, как его представляет Васубандху, мы видим «парадокс описания психических процессов: описание данных чувственного восприятия характеризует процесс восприятия, однако само описание не может быть развернуто никаким иным образом, кроме как в терминах объектов внешнего мира. Поэтому там, где речь идет о данных органов чувств (вишая), предметом дискурса следует видеть анализ сознания, а не рассуждения о внешнем мире и его объектах (васту)¹².

Сознание, таким образом, выступает как возможность — обретения просветленного тела, либо поглощенности желаниями, «омраченности» (Мара), описываемая Павлом как «плоть».

Павел пишет, что, когда «дела тела» становятся неподконтрольными, swma становится «плотью». Таким образом, личность (swma) не следует рассматривать как субстанцию. Она становится тем, что «присваивает» в своем поступке, являясь при этом отношением к Богу. Сравним с философией Васубандху: «сознание «присваивает» себе материальный субстрат только в момент актуального функционирования органов чувств и существования последних в настоящем времени... нет основания для субстанциального рассмотрения индивидуальной психики»¹³. Так находит свое выражение принцип анатта (не-я), один из основных в буддийской философии, который отрицает наличие целостного я. Из этого следует определенное видение человеческой экзистенции. Как отмечает Н. Карпицкий, «предпосылкой буддистской феноменологии, представленной в философии Абхидхармы, выступает феноменологическая редукция не только всех идей, связанных с признанием внешнего мира (как это мы находим и у Э. Гуссерля), но также и самого субъекта. Изначальное очевидное имманентное содержание переживания, предшествующее этой соотнесенности, принципиально неопределен-

¹² Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. С. 67.

¹³ Там же. С. 68.

но, т. е. превосходит любые самотождественные определения. Такое феноменалистическое видение естественно для буддистского и даосского мировосприятия, однако противоречит мировосприятию “естественного” человека новоевропейской культуры. Если в буддистской феноменологии совершенно естественно описывать бессубъектный опыт переживания, то в гуссерлевской феноменологии любое переживание должно обязательно предполагать эго, т. е. того, кто переживает»¹⁴.

Так, мы имеем не постоянство, которое можно наименовать личностью, или сознанием, но «живую материю» - классы элементов, существующие актуально и в настоящий момент «присвоенные» сознанием.

Если вновь дозволительна в данном случае аналогия с христианством, то в качестве $\sigma\omega\mu\alpha$ мы также имеем не материальную и не какую другую субстанцию, которую можно сохранить. В этом смысле, сам человек не может быть ни в чем уверен, но имеет возможность спасения как дар. «То, что человек есть $\sigma\omega\mu\alpha$, означает, что он имеет перед собой эти возможности... само по-себе не есть хорошее или плохое. Но только потому, что человек есть $\sigma\omega\mu\alpha$, для него существует возможность быть хорошим или плохим, (то есть) обладать каким-либо отношением к Богу»¹⁵. Христос призывает: «бодруйте» (Марк 13:37), пробуждайтесь в возвращении к преображенному, подлинному телу Христову. Понятие «тела преображенного» Павел использует не в смысле «духовных даров», каких-то особых мистических способностей, но как Я, которое «становится в результате того, что я каждый раз беру на себя ответственность за свою жизнь, вверенную мне трансцендентным. Требование, воспринятое совестью, имеет свое основание в трансцендентной по отношению к человеку сфере. Признание этой сферы в конце концов решающе, даже если человек может заблуждаться в том, что, по его мнению, является его требованием»¹⁶.

Бытие человека следует рассматривать апофатически, потому что только из пустоты самоотрицания он творит «все

¹⁴ Карпицкий, Н. Н. Присутствие и трансцендентальное предчувствие. Томск, 2003. С. 22.

¹⁵ Бультман, Р. Указ. соч. С. 66.

¹⁶ Там же. С. 82.

новое» (2 Кор 5:17). Только в отчаянии ничтожения к бытию можно отнестись всерьез, а встать по-настоящему — только тогда, когда нет выбора (кроме «быть или не быть»).

Но становление того, чего еще нет, необязательно произойдет, и ужасное подозрение Декарта — «а если Бог обманщик?» Жан Кальвин выразил иначе — «а если я не избран?» Дойти, определенно и уверенно, «ясно и отчетливо», мы можем (разными философскими и прочими способами) только до предела ничто, как ничего не обещающего, ничего не требующего, ничего не дающего основания, которого в нас нет.