

18+

ФИЛЛ ЛЕДОВСКИЙ



# АНТРОПОЛОГИЯ ВНИМАНИЯ



Кирилл Ледовский

**Антропология внимания**

«Издательские решения»

**Ледовский К.**

Антропология внимания / К. Ледовский — «Издательские решения»,

НЕЗАКОННОЕ ПОТРЕБЛЕНИЕ НАРКОТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ, ПСИХОТРОПНЫХ ВЕЩЕСТВ, ИХ АНАЛОГОВ ПРИЧИНЯЕТ ВРЕД ЗДОРОВЬЮ, ИХ НЕЗАКОННЫЙ ОБОРОТ ЗАПРЕЩЕН И ВЛЕЧЕТ УСТАНОВЛЕННУЮ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ. «Антропология внимания» исследует человека как телесно воплощённого воспринимателя. Через корпус Кастанеды, феноменологию, антропологию тела и цифровую эпоху книга показывает, как внимание фиксируется, рассеивается, захватывается и может быть возвращено. Это попытка дать строгий язык для разговора о внимании как основе свободы, памяти, восприятия и живого присутствия.

© Ледовский К.

© Издательские решения

# Содержание

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Введение                                                                            | 6  |
| Часть I. Основания и метод                                                          | 7  |
| Глава 1. Почему эта книга имеет право называться<br>антропологией внимания          | 7  |
| Глава 2. Генеалогия проблемы: от философии восприятия к<br>антропологии внимания    | 11 |
| Глава 3. Методологические основания: как эта книга работает с<br>корпусом Кастанеды | 15 |
| Часть II. Феноменологический архив и базовые различия                               | 19 |
| Глава 4. Человек как восприимчивый: исходная<br>антропологическая сцена у Кастанеды | 19 |
| Глава 5. Внутренний диалог и фиксация мира                                          | 23 |
| Глава 6. Неделание как разрыв привычного мира                                       | 26 |
| Глава 7. Перепросмотр и возвращение связанного внимания                             | 30 |
| Глава 8. Сновидение как лаборатория внимания                                        | 33 |
| Глава 9. Тональ, нагваль и два режима реальности                                    | 36 |
| Часть III. Понятийный аппарат внимания                                              | 39 |
| Глава 11. Эпоха цифровой КЦ: почему проблема внимания<br>становится неотложной      | 39 |
| Глава 12. Когнитивная ячейка внимания как минимальный<br>живой акт                  | 42 |
| Конец ознакомительного фрагмента.                                                   | 43 |

# **Антропология внимания**

**Кирилл Ледовский**

© Кирилл Ледовский, 2026

ISBN 978-5-0070-3098-4

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## Введение

Эта книга выросла из очень простого, но сегодня почти забытого вопроса: что именно в человеке должно развиваться дальше, если тело уже в основном сформировано, рассудок уже дал миру науку, технику, цифровую среду и искусственный интеллект, а сама человеческая жизнь при этом становится всё более рассеянной, обслуживаемой и внутренне не собранной.

Современная культура предлагает на этот вопрос множество быстрых ответов. Одни зовут к комфорту и сервису, другие — к бесконечной психологизации, третьи — к телесным или мистическим техникам, четвертые — к растворению личности в мягких пакетах «осознанности», пятые — к технорасширению человека через цифровые протезы и внешние усилители. Но почти все эти ответы обходят главный нерв проблемы. Человек разрушается не только потому, что ему не хватает информации, терапии, дисциплины или удобства. Он разрушается потому, что у него рассыпается внимание как сила собирания личности.

Именно это и составляет предмет настоящей книги. Она исходит из того, что внимание — не частный психологический навык, не декоративная тема для тренингов и не узкий термин когнитивной науки. Внимание здесь рассматривается как антропологическая способность человека-воспринимателя собирать мир, удерживать себя, проходить узлы пути, выдерживать неопределенность, не быть пожранным собственной силой и возвращать высший плод в человеческое целое — в Ойкумену.

Эта книга не является ни популярной эзотерикой, ни новой духовной доктриной, ни пересказом отдельных учений. Она строится как попытка теоретической реконструкции. Сначала в ней собирается феноменологический архив, затем вводится собственный понятийный аппарат, далее выстраивается математический слой, после чего книга переходит к маршрутной логике пути, к практическому профилированию личности, к сравнительной оценке методик и, наконец, к вопросу о новой антропологии времени, в котором искусственный интеллект, цифровая среда и распад старых оболочек делают проблему внимания не просто философской, а цивилизационно неотложной.

При этом книга сознательно работает в западной линии. Она ведет разговор не из внешнего любопытства к чужим духовным пакетам, а из задачи понять и защитить ту антропологическую ось, которая связана с личностью, подвигом, памятью смерти, ответственностью, правдой и Ойкуменой. Это не значит, что другие цивилизационные маршруты здесь игнорируются. Напротив, они рассматриваются внимательно и строго. Но рассматриваются именно для того, чтобы различить, что совместимо с нашей задачей, что может быть извлечено с фильтром, а что ведет к размыванию личности и к утрате собственной оси.

Поэтому перед читателем не просто монография о внимании. Перед ним книга о человеке в эпоху, когда на его внутреннюю форму одновременно давят цифровая среда, внешние усилители, мягкие антропологические подмены и размывание старых культурных каркасов. И если эта книга на чем-то настаивает с самого начала, то именно на следующем: человек не должен быть окончательно сведен ни к говорящей машине, ни к пользователю сервисов, ни к носителю желаний, ни к биологическому механизму, ни к узлу данных. Он должен быть заново понят как восприниматель — и как существо, для которого развитие внимания становится последним реальным фронтом эволюции.

## **Часть I. Основания и метод**

### **Глава 1. Почему эта книга имеет право называться антропологией внимания**

Эта книга посвящена не просто вниманию и не просто восприятию. Ее предмет — человек как восприниматель. Под вниманием здесь понимается не только психологическая концентрация и не только селективная работа сознания в узком когнитивном смысле, а одна из базовых человеческих способностей: способность собирать мир, удерживать его в определенном режиме восприятия, закреплять этот режим культурно и исторически, передавать его через обучение и, при определенных практиках, изменять его. В этом смысле книга принадлежит антропологическому полю, потому что антропология занимается именно тем, что делает нас людьми, и рассматривает человеческое существо на пересечении социальных наук, гуманитарных дисциплин и наук о телесной жизни. Если говорить кратко, антропология здесь нужна не как украшение заголовка, а как дисциплинарная рамка, без которой разговор о внимании слишком быстро распадается либо в бытовую психологию, либо в нейрофизиологию, либо в мистическое красноречие.

Отсюда следует и первая граница книги. Она не является книгой по нейрофизиологии внимания. Она не ставит своей задачей объяснить, какими именно нейронными, гормональными или электрофизиологическими механизмами поддерживается тот или иной режим восприятия. Это не означает отрицания такого уровня; напротив, он признается важным, но в данном исследовании сознательно вынесен за скобки. Точно так же книга не является психотерапевтической теорией внутренней говорильни, травмы или характерологических отклонений. Ее интересует не вся психическая жизнь человека, а более ранний и более фундаментальный слой: то, как человеческое существо вообще оказывается способно что-либо воспринять, выделить, удержать и превратить в мир. Иными словами, предмет книги расположен до большинства привычных психологических разборов и не совпадает с ними. Само понятие внимания в современной философии обычно определяется через селективную направленность нашей ментальной жизни; но для антропологического проекта этого недостаточно. Нас интересует не только направленность как таковая, а тот факт, что она воплощена, культурно организована, исторически закреплена и может быть практически перенастроена.

Чтобы показать, почему такая постановка вопроса не является произвольной, необходимо сделать шаг назад. В строгом смысле антропология внимания не может начинаться с пустого места. Она имеет длинную предысторию, и эта предыстория лежит прежде всего в философии восприятия, души, опыта и телесности. Уже у Аристотеля восприятие выступает не как случайный эпизод, а как основа различения живых существ: всякое разумное существо обладает восприятием, а животное существо определяется наличием способности воспринимать. Более того, в аристотелевской линии восприятие мыслится как особый способ уподобления воспринимающего объекту, то есть как нечто динамическое, а не просто как пассивный снимок внешнего мира. Для настоящей книги это важно потому, что здесь впервые проступает крупная интуиция, которую мы позднее выразим уже собственным языком: восприятие есть событие сонастройки, а не просто регистрирование готовых вещей. У Августина проблема сдвигается к внутреннему удержанию времени, памяти и направленности души; у Фомы Аквинского она получает систематическую форму как связь чувственного и интеллектуального уровней познания. Эти линии еще не образуют антропологии внимания, но задают ее глубокую

предысторию: восприятие, память, телесность и умственное схватывание изначально переплетены, хотя и не сводятся друг к другу.

В раннем Новом времени на первый план выходит уже не столько проблема самой чувственности, сколько проблема дисциплины ума и ошибки восприятия. У Бэкона знание требует очищения от идолов; у Декарта чувственное оказывается ненадежным, а достоверность ищется в более строгом режиме мысленного различения. Это была исторически плодотворная линия, но у нее была и своя цена: внимание западной мысли постепенно сместилось от восприятия как первичного человеческого способа быть-в-мире к рассудочному и затем рациональному конструированию истины. В определенном смысле именно здесь начинается длинная история недооценки того слоя, который для этой книги является основным. Мы не возвращаемся к допонятийному опыту из романтической ностальгии. Мы лишь фиксируем, что вопрос о человеке-воспринимателе был в значительной степени заслонен вопросом о человеке-мыслящем. Кант, в свою очередь, важен уже как фигура перехода: внимание становится условием опыта, а направленное удержание — одной из базовых форм активности субъекта. Для нас это важно потому, что уже здесь внимание перестает быть периферийной функцией и начинает мыслиться как условие возможности опыта.

Немецкая классическая линия, и особенно Гегель, важна уже по другой причине. В ней разрабатывается переход от чувственной достоверности к восприятию и далее к более сложным формам сознания. Что именно здесь существенно? То, что мир вещи, свойства и устойчивого предмета оказывается не самоочевидной данностью, а результатом определенного способа схватывания. Для нашей книги это особенно важно, потому что позднее мы будем различать живое удержание содержания и его быстрое схлопывание в объект, ярлык и готовую вещь. Гегелевская развертка не дает нам теории внимания в собственном смысле, но она дисциплинирует одно из ключевых различений этой монографии: различение между непосредственным схватыванием и уже предметно организованным миром.

Еще один необходимый шаг в предыстории — феноменология. Она определяется как исследование структур сознания и опыта в первом лице. Для этой книги феноменология важна не как принадлежность к конкретной философской школе, а как дисциплина описания того, как вещи даны в переживании до их позднейшей теоретической упаковки. Именно здесь внимание к телесности, направленности и структурам опыта получает методологическую строгость. Особенно важна последующая линия, ведущая к Мерло-Понти, где восприятие мыслится как телесно воплощенный способ нашего присутствия в мире. Без этой линии книга об антропологии внимания была бы неизбежно обедненной: она не смогла бы оправдать свой интерес к телу как к необходимому основанию восприятия, а не просто как к носителю нейронной инфраструктуры.

Однако вся эта длинная философская история — лишь преддверие. В строгом смысле антропология начинается там, где восприятие и опыт рассматриваются не только как свойства сознания вообще, но как человеческие формы жизни, укорененные в теле, культуре, обучении и исторической среде. В этом смысле ближайшими для нашей книги являются несколько направлений современной антропологии. Прежде всего — антропология сознания, имеющая собственную историю и показывающая, что вопросы режима сознания и опыта не являются внешними по отношению к антропологии. Затем — психологическая антропология, которая исходит из социальной конституции ума, самости и личности. И наконец — антропология тела, *embodiment* и опытно-феноменологические линии, где тело понимается как не вторичная оболочка, а как первичный способ человеческой соотнесенности с миром.

Особенно важным для настоящей книги является ход, сделанный в линии *embodiment* и в понятии соматических модусов внимания. Оно позволяет увидеть, что внимание уже мыслится внутри антропологии не как безличный ментальный прожектор, а как культурно выработанный способ внимать телом и через тело. Человек здесь оказывается не только носителем



ощущений, но существом, чье внимание организовано исторически, ритуально, практиками, формами обучения и социально разделяемыми режимами чувствительности. Для нашей книги это принципиально: оно дает возможность говорить о внимании как об антропологическом предмете, не растворяя его ни в когнитивизме, ни в психотерапевтическом языке, ни в мистической риторике.

С этим непосредственно связана и антропология чувств. В этой области давно и убедительно показано, что восприятие есть не только физический, но и культурный акт. Сами чувства не просто «даны» человеку как нейтральные каналы, а оформляются культурно, организуются исторически и входят в социальные формы жизни. В этом смысле чувственное восприятие является одновременно культурным и физическим действием. Эта формула должна быть для нас исходной. Она означает, что книга о внимании не может ограничиться биологическим уровнем и столь же не может отдать восприятие на откуп индивидуальной психологии. Внимание — это способ культурного бытия тела. И именно поэтому его нужно исследовать антропологически.

Не менее важна здесь линия, связывающая восприятие со средой, навыком и практикой. Навыки не просто врожденны и не просто усваиваются как внешние программы, а выращиваются в организме через практику и тренировку. Для нашей книги это положение является одним из фундаментальных. Оно позволяет мыслить внимание не как раз и навсегда данную константу и не как чистую функцию мозга, а как тренируемую, выращиваемую, уплотняемую и вместе с тем утрачиваемую человеческую способность. Иначе говоря, внимание — это не только состояние, но и способ жизни.

И все же именно здесь обнаруживается проблема, ради которой эта книга и написана. Несмотря на все перечисленные линии — философские, феноменологические, антропологические, embodied, sensory, — сама антропология внимания как относительно собранное поле все еще находится в зачаточном состоянии. Проблема уже поставлена, но еще не получила достаточно строгого и связного теоретического аппарата. Именно в это пространство и входит настоящая книга. Она не претендует на то, чтобы закрыть весь пробел. Ее задача скромнее и серьезнее: дисциплинированно поставить проблему, собрать рассеянные линии и предложить теоретическую реконструкцию внимания как антропологической способности человека-воспринимателя.

Отсюда становится понятной и функция одного из главных архивов, с которыми эта книга будет работать далее. Корпус Карлоса Кастанеды используется здесь не как основание истины и не как эзотерический авторитет. Он будет введен как специфический феноменологический архив — проблемный, неоднородный, мифологически перегруженный, но при этом богатый описаниями фиксации восприятия, техник расфиксации, различий между режимами внимания, практик неделания, сновидения, целостности и того, что позднее в книге получит уже иной понятийный язык. Иными словами, Кастанеда здесь не начало антропологии внимания, а один из материалов для ее реконструкции. Его присутствие оправдано ровно настолько, насколько оно позволяет извлечь и дисциплинировать наблюдения, которые затем должны быть переведены в более строгий и нейтральный язык.

Таким образом, эта книга имеет право называться антропологией внимания не потому, что автор произвольно выбрал звучное слово, а потому что ее предметом является человек как телесно воплощенный, культурно формируемый, исторически закрепляемый и практически перенастраиваемый восприниматель. Она стоит на длинной предистории вопроса — от античных и средневековых размышлений о восприятии и душе через новоевропейскую дисциплину опыта и феноменологию к антропологии сознания, embodiment и sensory anthropology. Но она не растворяется в этих традициях. Ее собственная задача — сформулировать внимание как антропологическую проблему в более строгом виде: как проблему собирания мира, фиксации мира, потери подвижности восприятия, практик расфиксации и поиска более целостного спо-

соба человеческого присутствия в мире. Именно с этого места и начинается ее собственная работа.

## **Глава 2. Генеалогия проблемы: от философии восприятия к антропологии внимания**

Если первая глава утверждала право книги называться антропологией внимания, то теперь необходимо показать, каким именно путем эта проблематика складывалась исторически. Иначе говоря, нужно очертить генеалогию вопроса. Это важно не ради обзорной учености и не ради внешней респектабельности. Вопрос о внимании не возникает внезапно и не существует в интеллектуальном вакууме. Он медленно вызревает внутри размышлений о восприятии, опыте, памяти, телесности, внутреннем удержании, направленности сознания, чувственности и тех человеческих техниках, через которые закрепляются или, напротив, расшатываются формы опыта. Поэтому задача данной главы — не дать исчерпывающую историю всех школ, а выстроить несущую линию: от ранних философских постановок вопроса о восприятии к современному антропологическому интересу к телу, чувствам, сознанию и, наконец, к самому вниманию.

Начинать следует с античной линии, но начинать дисциплинированно. Для настоящей книги важно не просто перечислить древних авторов, а выявить те элементы, которые действительно относятся к нашему предмету. В этом смысле особенно значим Аристотель. Именно у него восприятие занимает место одной из базовых способностей живого существа. Жить как животное — значит, помимо прочего, обладать чувственной способностью; жить как человек — значит не только воспринимать, но и строить на основе восприятия память, опыт и более сложные формы знания. В аристотелевской психологии особенно важно то, что восприятие не понимается как механическая регистрация. Оно мыслится как определенное приведение органа чувства к форме воспринимаемого объекта без принятия его материи. Уже здесь содержится принципиальная мысль: воспринимать — значит входить в особое отношение подобия, соразмерности и сонастройки. Позднее наша книга выразит сходную интуицию на ином языке, но именно здесь мы видим один из древнейших источников идеи, что воспринимающее существо не просто «получает данные», а активно становится соразмерным тому, что оно воспринимает.

У Платона акцент иной. Там куда важнее линия между чувственным и умопостигаемым, между становлением и истиной. Однако для нас Платон важен не как автор будущей теории внимания, а как свидетель раннего напряжения, которое будет сопровождать всю западную мысль: напряжения между чувственным явлением и более высоким порядком постижения. Позже это напряжение приведет к многовековому недоверию к чувственности как к чему-то вторичному, смутному, ошибочному. Для нашей работы важно не принять это недоверие автоматически, а увидеть, как именно оно формировалось.

В поздней античности и в христианской мысли проблема получает новый оборот. У Августина внимание к внутреннему времени, памяти и удержанию опыта делает шаг к тому, что можно назвать внутренней антропологией восприятия. Вопрос уже не только в том, как внешний объект действует на органы чувств, но и в том, как душа удерживает, растягивает и собирает переживание времени и смысла. Для нашей книги это важно потому, что уже здесь восприятие начинает пониматься не как отдельный акт сенсорной регистрации, а как событие, связанное с памятью, внутренним удержанием и направленностью жизни. У Фомы Аквинского эта линия получает более систематическую форму. Чувственное познание и интеллектуальное постижение различаются, но не разрываются окончательно. Для нас это важно как ранняя дисциплина различения: восприятие, образ, рассудочное оформление и интеллектуальное схватывание не должны смешиваться, но и не должны рассматриваться как полностью независимые этажи.

С ранним Новым временем ситуация меняется. Здесь усиливается требование методической ясности и резко возрастает недоверие к непосредственной чувственности. Фрэнсис Бэкон важен как мыслитель очищения познания: человеческий ум не просто воспринимает мир, он систематически искажает его через ложные идола, привычки и языковые ловушки. Уже здесь появляется очень важная для нас мысль: человеческое существо не только живет в мире, но и почти неизбежно живет в искаженной структуре собственного схватывания этого мира. У Декарта эта линия принимает еще более строгий характер. Надежность знания связывается уже не с чувственным присутствием мира, а с ясностью и отчетливостью мысли. Это была исторически мощная перестройка европейского сознания, но у нее был свой побочный эффект: первичный слой восприятия постепенно оказывался либо подчиненным, либо подозрительным. Для настоящей книги это принципиально, потому что она в известном смысле предпринимает обратное движение: не отрицая работы рассудка, она возвращает в центр тот пласт человеческой жизни, который был многократно оттеснен как ненадежный.

Паскаль в этой генеалогии занимает промежуточное и очень интересное место. Для него человеческое существо не исчерпывается ни геометрическим разумом, ни чувственным опытом. Его знаменитая линия о «сердце», которое знает по-своему, указывает на возможность такого схватывания, которое не редуцируется к последовательному доказательству. Для нашей книги это важно не как мистическая цитата, а как раннее признание того, что в человеке действует слой дорассудочного, но не иррационального восприятия. Этот слой позже окажется важен для феноменологии, а затем и для антропологического анализа внимания.

Кант в этой генеалогии должен занять одно из центральных мест. Не потому, что он уже дал антропологию внимания, а потому, что у него опыт вообще становится невозможным без активной работы субъекта. Современные исследования подчеркивают, что направленное внимание у Канта связано с самой возможностью опыта: без удержания, различения и синтеза поток ощущений не складывается в мир опыта. Для настоящей книги это положение особенно важно. Оно позволяет сказать: внимание — не вторичный аксессуар психики, а условие того, что мир вообще становится опытом человека. Именно здесь вопрос о внимании начинает выходить из области бытовой психологии и приближаться к фундаментальному вопросу о структуре человеческого присутствия в мире.

Гегель продолжает и одновременно радикализирует эту линию. В его анализе чувственной достоверности и восприятия показывается, что непосредственное данное не остается простым и прозрачным. Оно превращается в вещь, в устойчивый объект, в носителя свойств, а затем входит в еще более сложные конфигурации сознания. Для настоящей книги гегелевская линия важна не как источник терминов, а как дисциплина видения: предметный мир не должен приниматься за само собой разумеющуюся данность. То, что кажется просто «вещью», уже является результатом определенного способа организации опыта. Позднее в нашей книге это получит имя объектного схватывания и опредмечивания, но философская предпосылка такого различения существует уже здесь.

В XX веке появляется линия, без которой наша книга невозможна, — феноменология. Ее принципиальное значение состоит в том, что она возвращает исследование к самим структурам опыта. Вещи должны быть описаны так, как они даны, прежде чем они будут разложены по объяснительным схемам. Особенно важна здесь не только классическая трансцендентальная феноменология, но и феноменология воплощенного восприятия, которая достигает особой силы у Мерло-Понти. В этой линии тело перестает быть просто носителем органов чувств и становится способом нашего пребывания в мире. Для настоящей книги это означает следующее: внимание нельзя мыслить как чисто ментальный луч или как отвлеченную интеллектуальную функцию. Оно телесно, воплощено и распределено в самой структуре человеческого присутствия.

Однако философская предыстория — это еще не антропология. Она лишь подготавливает переход. Собственно антропологический шаг совершается тогда, когда восприятие, опыт и тело начинают мыслиться не как универсальные свойства абстрактного субъекта, а как культурно формируемые и исторически конкретные способы человеческой жизни. Здесь особенно важны три крупных поля. Первое — антропология сознания, которая показывает, что режимы опыта, состояния сознания и способы их культурной организации являются законным и устойчивым предметом антропологического исследования. Второе — психологическая антропология, в которой личность, самость, аффекты и умственные процессы исследуются не изолированно, а как социально опосредованные формы. Третье — антропология тела и *embodiment*, где тело мыслится как первичный медиум человеческого опыта.

Именно в последнем поле для нас возникает одна из главных опор — идея соматических модусов внимания. Ее значение трудно переоценить. В ней внимание впервые получает форму, которая особенно близка задачам настоящей книги: оно мыслится не как отвлеченная ментальная способность, а как способ телесно и культурно организованной направленности. Человек внимателен не только «умом»; он внимателен телом, позой, ритуалом, режимом чувствительности, практикой различения и тем, как его научили воспринимать. Для нашей книги это принципиально, потому что она тоже будет рассматривать внимание как формируемый и тренируемый модус человеческого присутствия, а не как неизменную природную данность.

Рядом с этим находится и антропология чувств. Она показывает, что чувственное восприятие нельзя понимать только как биологию органов чувств. Сами формы чувствительности, распределение значимости между зрением, слухом, тактильностью, запахом, вкусом, а также культурная организация того, что вообще считается заметным, важным и достойным удержания, исторически различаются. Иными словами, восприятие не только физично, но и культурно произведено. Для нашей монографии это имеет прямое значение. Если чувственность культурно формируется, значит, и внимание не может быть понято только как нейтральная психическая функция. Оно тоже формируется, настраивается, закрепляется и передается.

Сюда же примыкает линия, в которой восприятие и навык рассматриваются через среду и практику. Человеческое существо не просто обладает вниманием как готовым запасом. Оно выращивает его в телесной жизни, упражнении, действии, повседневной ориентации в мире. Именно поэтому внимание может ослабевать, загроубевать, автоматизироваться и вместе с тем тренироваться, дифференцироваться и становиться более устойчивым. Эта мысль особенно важна для настоящей книги, потому что она выводит нас из ложной альтернативы между «врожденной способностью» и «чисто культурной конструкцией». Внимание оказывается живым антропологическим образованием: телесным, культурным, историческим и практическим одновременно.

И здесь обнаруживается главный современный дефицит. При наличии развитой антропологии чувств, антропологии тела, антропологии сознания и феноменологически ориентированных исследований опыта сама антропология внимания все еще не сложилась в устойчивую и достаточно строгую область. Проблема уже обозначена. Она проступает в исследованиях цифровой среды, политической экономики внимания, культурных техник чувствительности, ритуала, медиации, *embodied presence*. Но теоретический аппарат, который позволил бы описывать внимание именно как антропологическую способность собирания мира, до сих пор остается фрагментарным. Именно поэтому книга, которую читатель держит перед собой, не стремится заменить собой все существующие линии. Ее задача — собрать из них несущий каркас и показать, что внимание должно быть поставлено как фундаментальная антропологическая проблема.

В этом свете становится понятным и место Кастанеды в общей структуре исследования. Он не предшествует генеалогии и не задает ей нормативный горизонт. Напротив, только после историко-антропологического разведения проблемы его можно вводить как один из частных

феноменологических архивов, причем архив неоднозначный, мифологически перегруженный и требующий строгого расчленения. Его ценность для нашей книги заключается не в авторитете, а в плотности наблюдений над фиксацией восприятия, над практиками расфиксации, над переходами между режимами внимания, над телесностью, целостностью и удержанием мира. Но право использовать такой архив возникает только после того, как сама проблема уже дисциплинирована более широкой генеалогией.

Таким образом, генеалогия проблемы приводит нас к важному выводу. Вопрос о внимании не является частной темой психологии и не сводится к нейронаучной технике измерения когнитивных процессов. Он вырастает из большой истории размышлений о восприятии, опыте, душе, теле, памяти, чувственности и культурно организованных формах присутствия в мире. Именно поэтому внимание может и должно быть поставлено как антропологический вопрос. Не как случайный объект моды и не как риторическое украшение, а как один из фундаментальных способов, которыми человек собирает свой мир, закрепляет его и, возможно, способен выйти за пределы его автоматической фиксации.

Именно на этом основании книга переходит далее к следующему этапу: к рассмотрению феноменологического архива, который позволит не только обсуждать внимание в общих словах, но и детально расчленить техники фиксации, утраты подвижности, возвращения ресурса и перехода к другим режимам восприятия.

### Глава 3. Методологические основания: как эта книга работает с корпусом Кастанеды

После того как в первых двух главах был очерчен антропологический статус книги и выстроена генеалогия проблемы, необходимо сделать следующий шаг и определить метод работы с тем корпусом текстов, который в дальнейшем будет занимать в исследовании заметное место. Речь идет о книгах Карлоса Кастанеды. Без такой методологической главы вся последующая конструкция неизбежно будет двусмысленной. Читатель не поймет, используется ли Кастанеда в качестве авторитета, в качестве объекта веры, в качестве литературной провокации, в качестве историко-культурного симптома или в качестве эмпирического материала. Для настоящей книги такой неопределенности быть не должно. Поэтому здесь с самого начала вводится принципиальное различие: корпус Кастанеды рассматривается не как источник окончательной истины и не как нормативное учение, а как феноменологический архив, подлежащий дисциплинированному разбору.

Это различие требует особой строгости. Вне подобной строгости тексты Кастанеды почти автоматически утягивают читателя в одну из двух ложных позиций. Первая — позиция наивного принятия, при которой все сказанное воспринимается как буквальное описание устройства мира. Вторая — позиция столь же наивного отрицания, при которой весь корпус объявляется либо литературной мистификацией, либо эзотерической фантазией, не заслуживающей анализа. Для настоящего исследования обе позиции одинаково бесплодны. Если принять тексты без дистанции, исчезнет сама возможность реконструкции: мы будем лишь повторять чужой язык, а не вырабатывать собственный. Если отвергнуть их заранее, исчезнет возможность использовать чрезвычайно плотный материал наблюдений, различений, педагогических ходов и практических указаний, которые, при всех жанровых и исторических проблемах корпуса, действительно содержатся в этих книгах. Следовательно, метод должен быть двойным: одновременно дистанцированным и внимательным.

Такой двойной метод и определяет место Кастанеды в этой книге. Его тексты будут использоваться не как догма, а как архив описаний, где за мифологической и эзотерической оболочкой может скрываться материал, пригодный для теоретической реконструкции внимания и восприятия. Иными словами, вопрос ставится не так: «прав ли Кастанеда?» и не так: «был ли дон Хуан историческим лицом?». Для настоящей работы эти вопросы не являются центральными. Центральным является другой вопрос: какие различения, какие описания и какие практические схемы можно извлечь из этого корпуса, если отнестись к нему не как к учению, а как к феноменологическому хранилищу? Именно в этом смысле Кастанеда нужен книге. Он нужен не потому, что без него невозможно мыслить внимание, а потому, что в его текстах необычайно сконцентрированы темы фиксации восприятия, внутреннего диалога, неделания, перепросмотра, сновидения, целостности, энергии, видения и переходов между режимами опыта.

Однако даже такое ограниченное использование требует дальнейшей методологической развязки. Корпус Кастанеды внутренне неоднороден. В нем смешаны, по меньшей мере, пять разных слоев. Во-первых, это слой феноменологических наблюдений, то есть описаний того, как переживается тот или иной сдвиг внимания, как теряется привычный мир, как удерживается или не удерживается новое состояние, как ощущается разница между объяснением и прямым схватыванием. Во-вторых, это слой педагогических техник: приемов, с помощью которых один персонаж ведет другого через расшатывание привычного восприятия, дисциплину тела, странные упражнения, принудительные ситуации и сложные формы обучения. В-третьих, это слой метафор и понятий самого корпуса: энергия, точка сборки, личная сила, тональ, нагваль, видение, эманации Орла, союзники, неорганические существа и так далее. В-четвертых, это

литературный слой: композиция, ретроспективное осмысление, авторская стилизация, драматизация и постепенное наращивание загадки. И, наконец, в-пятых, это слой возможных жанровых деформаций: недоговоренности, педагогические маскировки, намеренная перегрузка тоналя, смешение прямых наблюдений с оболочкой повествования, а также вероятные следы культурного перевода между языками и традициями.

Для настоящей книги особенно важно не смешивать эти слои. Одна и та же фраза у Кастанеды может быть одновременно литературным образом, педагогической уловкой и указанием на вполне реальный феномен опыта. Если не расчленять эти уровни, любой анализ будет либо слишком доверчивым, либо слишком грубым. Поэтому книга принимает следующее правило: каждый фрагмент корпуса должен рассматриваться как минимум в четырех аспектах. Во-первых, нужно определить, что именно здесь описывается на уровне опыта. Во-вторых, нужно понять, не является ли данный фрагмент частью педагогического хода, адресованного не столько «истине мира», сколько конкретному состоянию ученика. В-третьих, необходимо развести понятийную оболочку и функциональное ядро: одно дело — называть что-то «энергией», другое — понимать, какую функцию в структуре восприятия это слово выполняет. В-четвертых, требуется определить статус вывода: является ли он прямым извлечением из текста, реконструкцией или только гипотезой.

Именно последнее различие имеет для книги принципиальное значение. В дальнейшем вся работа с кастанедовским архивом будет строиться на трех статусах материала. Первый статус — прямое текстовое основание. Сюда относятся положения, которые достаточно ясно и устойчиво сформулированы самим корпусом: например, связь внутреннего диалога с фиксацией мира, значимость неделания, роль перепросмотра, различие органических и неорганических существ, проблема удержания новой конфигурации опыта, кратковременность и дороговизна некоторых состояний, различие между старой и новой линиями видящих, тема целостности и огня изнутри. Второй статус — сильная реконструкция. Это те случаи, когда текст не говорит буквально тем языком, который использует данная книга, но достаточно устойчиво поддерживает определенную модель. Так возникнут, например, понятия токена внимания, резервуара внимания, утечки внимания, объектного схватывания и резонансной настройки. Третий статус — рабочая гипотеза. Это те случаи, где текст дает лишь косвенные основания, а сама книга предлагает модель, пригодную для дальнейшего исследования, но не подлежащую поспешному объявлению уже установленным фактом. Такое разведение позволит избежать одной из самых типичных ошибок в работе с подобными корпусами: ошибки, при которой чужой образ выдается за найденный факт или, наоборот, собственная реконструкция маскируется под буквальную цитату.

Следовательно, задача этой книги по отношению к Кастанеде состоит не в повторении и не в опровержении, а в переводе. Но перевод понимается здесь не как стилистическая подмена одних слов другими. Речь идет о более глубокой операции. Кастанедовский материал должен быть последовательно переведен из мифологически-нагруженного, литературно-слоистого и педагогически-замаскированного языка в научно-нейтральный понятийный аппарат. В этом аппарате такие слова, как «энергия», «личная сила», «точка сборки», «видение», «неделание», «перепросмотр», «сновидение», «тональ» и «нагваль», будут постепенно заменяться или, по крайней мере, сопровождаться функциональными определениями. Это не акт культурного высокомерия и не попытка «исправить» исходный текст. Напротив, это единственный способ сделать содержащийся в нем материал пригодным для антропологического исследования. Книга не хочет оставаться в мистическом словаре не потому, что он «плох», а потому, что он мешает сравнительному, дисциплинированному и операциональному описанию.

Особо следует сказать о функции педагогических ходов дона Хуана внутри корпуса. Эта книга исходит из того, что далеко не все разъяснения, данные ученику, предназначены для прозрачного сообщения истины. Многие из них, по всей видимости, выполняют иную функ-



цию: они должны либо занять тональ, либо не дать ученику преждевременно схватить происходящее в привычную объектную схему, либо провести его через ситуацию, в которой понимание приходит не раньше действия, а позже. Отсюда вытекает важное правило чтения: не всякое объяснение внутри корпуса должно трактоваться как прямое теоретическое утверждение. Некоторые фрагменты адресованы не исследователю, а состоянию ученика. Это особенно важно там, где речь идет о галлюциногенных растениях, о союзниках, о пугающих фигурах, о нарочито мифологической оболочке ряда эпизодов и о ситуациях, в которых сам дон Хуан позднее иронически дистанцируется от более раннего этапа обучения. Для книги это означает следующее: всякий материал подобного рода подлежит двойной проверке — на феноменологическую нагрузку и на педагогическую функцию.

Отсюда становится понятен и выбор общей стратегии: книга будет двигаться от феноменологии к модели, а не от модели к произвольному подбору цитат. Сначала из корпуса извлекаются повторяющиеся узлы: фиксация восприятия, внутренний диалог, утрата подвижности, дисциплина тела, неделание, кратковременные прорывы, трудность удержания нового режима, роль перепросмотра, заем энергии, внешний захват внимания, различение старой и новой линии, целостность, шаг в бесконечность. Затем эти узлы расчленяются и переписываются в собственный аппарат исследования. Только после этого возникает право говорить о таких конструкциях, как КЦ, токен внимания, резервуар внимания, утечка внимания, объектное схватывание, режим видения и резонансная настройка. Иными словами, собственная модель книги не выводится напрямую из веры в корпус Кастанеды, а строится на основании систематического перевода повторяющихся феноменологических мотивов.

Именно здесь становится возможным еще одно важное различие: различие между использованием Кастанеды как архива и зависимостью от Кастанеды как источника легитимации. Настоящая книга выбирает первое и исключает второе. Это значит, что по мере продвижения исследования фигура Кастанеды должна постепенно утрачивать центральность. В начале он необходим как насыщенный архив материала. Но чем больше формализуется собственный аппарат книги, тем слабее должна становиться зависимость от исходного корпуса. В пределе возможна такая стадия работы, когда все основные положения монографии смогут быть сформулированы без прямого обращения к кастанедовскому словарю. Это не означает отказа от него как от исторического источника. Это означает достижение той степени понятийной зрелости, при которой исходный материал больше не управляет мыслью исследователя.

Именно поэтому книга принимает еще одно правило: всякий раз, когда кастанедовский материал вводится в анализ, он должен сопровождаться вопросом о возможности де-кастанедизации. Иначе говоря, можно ли выразить данное различие, данную практику, данное описание или данную модель в более строгом, нейтральном и сравнительно открытом языке? Если нет, значит, исследователь еще слишком зависим от исходной оболочки. Если да, значит, работа по реконструкции движется в правильном направлении. Это правило особенно важно для тех мест, где соблазн мистического языка максимален: энергия, точка сборки, эманации, союзники, нагваль, огонь изнутри. Не отрицая исходного словаря, книга должна каждый раз спрашивать: какой функциональный смысл скрывается за этим словом и может ли он быть введен в понятийный аппарат антропологии внимания.

Наконец, необходимо определить и границы применимости такого метода. Работа с кастанедовским архивом не должна превращать книгу в исследование «магии» как таковой, в спор о сверхъестественном или в реконструкцию метафизической картины мира. Все эти вопросы для данной монографии вторичны. Ее интересует не устройство космоса в целом, а устройство человеческого восприятия как антропологической способности и те практики, через которые эта способность фиксируется, расшатывается, дисциплинируется и, возможно, радикально преобразуется. Поэтому в центре внимания остаются не чудеса как таковые, а

режимы внимания, их устойчивость, их утраты, их обучение, их телесные условия и их предельные формы.

В результате методологическое положение книги можно сформулировать следующим образом. Корпус Кастанеды используется как проблемный, но ценный феноменологический архив. Он подлежит расчленению на описательный, педагогический, понятийный, литературный и жанрово-деформированный слои. Каждый извлекаемый из него элемент получает статус прямого основания, реконструкции или гипотезы. Все, что может быть переведено в более строгий язык, подлежит такому переводу. Все, что не может быть переведено без потери смысла, должно оставаться под вопросом. И, наконец, вся работа с этим корпусом имеет временный характер: ее конечной целью является не создание нового комментированного издания Кастанеды, а построение собственной антропологической модели внимания, которая сможет опираться на более широкий сравнительный материал и не зависеть от одного единственного архива.

Именно в таком смысле Кастанеда нужен этой книге. Не как хозяин ее мысли, а как исходный, трудный, многослойный материал, через который можно пройти к более строгой постановке проблемы. Лишь при соблюдении этих методологических ограничений работа с его корпусом становится не интеллектуальной ловушкой, а продуктивным этапом теоретической реконструкции. С этого места и начинается следующий этап книги: систематическое чтение самого феноменологического архива и извлечение из него тех узлов, которые затем смогут лечь в основание собственной антропологии внимания.

## **Часть II. Феноменологический архив и базовые различия**

### **Глава 4. Человек как восприниматель: исходная антропологическая сцена у Кастанеды**

После того как были выстроены антропологическое основание книги, ее генеалогия и методологический способ работы с корпусом Кастанеды, можно перейти к первой содержательной развязке. Она касается не частных техник и не отдельных экзотических эпизодов, а самой исходной сцены, в которой человек впервые предстает как восприниматель. Если не понять эту сцену, дальнейшее движение окажется искаженным. Тогда практики будут казаться либо странными упражнениями, либо эзотерическими ритуалами, либо литературными декорациями. Между тем в основании всего корпуса Кастанеды лежит гораздо более простое и вместе с тем более радикальное допущение: человек прежде всего есть существо, которое собирает мир через восприятие. Не мысль, не мораль, не концепция и даже не язык являются здесь первичным слоем. Первичным оказывается то, как человеческое существо схватывает, удерживает и стабилизирует мир до того, как начнет его объяснять.

Для настоящей книги это положение имеет принципиальное значение. Оно позволяет развернуть антропологию внимания не как позднюю надстройку над уже готовым субъектом, а как исследование того слоя, без которого сам субъект в привычном виде не возник бы. Если говорить строго, человек у Кастанеды не столько «имеет» восприятие, сколько непрерывно живет в определенном режиме восприятия и отождествляет этот режим с миром как таковым. В этом и состоит первая решающая трудность. Обыденный человек не считает, что он находится в некоторой конфигурации внимания. Ему кажется, что он просто живет в мире, который и есть мир. Все, что он видит, уже дано как вещи, свойства, причинные связи, люди, ситуации, цели, страхи, биографические сюжеты и социальные обязательства. Эта готовность мира настолько привычна, что почти никогда не ставится под вопрос. Именно она и должна быть описана как исходная антропологическая сцена.

Кастанеда многократно возвращается к одной и той же мысли: человеческое существо оказывается закрепленным в одном способе воспринимать. Это закрепление не выглядит как тюрьма, потому что оно переживается как сама реальность. Человек не думает, что он поддерживает мир; напротив, ему кажется, что мир уже полностью готов и просто дан ему извне. Но с точки зрения той линии, которую развивает дон Хуан, именно здесь скрыта главная драма. Мир, в котором живет человек, не просто существует «сам по себе» в готовом человеческом виде. Он непрерывно собирается, подтверждается и удерживается самим человеком — телом, вниманием, внутренним диалогом, воспитанием, повторением, коллективным согласием и культурной фиксацией. Следовательно, первая задача исследования состоит не в том, чтобы немедленно «расширять сознание», а в том, чтобы заметить: привычный мир уже есть результат.

Это положение особенно важно потому, что оно меняет сам способ постановки вопроса. Вопрос уже не звучит так: есть ли, кроме привычной реальности, некие дополнительные уровни? Такой вопрос слишком быстро уводит в область фантазии, веры или спора о сверхъестественном. Гораздо важнее другой вопрос: каким образом привычная реальность удерживается как единственно возможная? Как возникает эта жесткая уверенность, что предметы даны сразу как предметы, люди — как устойчивые социальные фигуры, а собственный внутренний комментарий — как нечто естественное и неизбежное? Именно здесь появляется та

структура, которую в нашей модели позднее получит имя объектного схватывания. На языке Кастанеды речь идет о фиксации мира, на нашем языке — о стабилизации такого режима внимания, в котором всякое восприятие стремительно схлопывается в вещь, ярлык, объяснение или привычную историю.

Важно понять, что речь идет не просто о «мышлении» в узком смысле. Ошибка состояла бы в том, чтобы представить дело так, будто сначала человек воспринимает мир чисто и непосредственно, а потом рассудок портит эту чистоту. Корпус Кастанеды описывает более сложную ситуацию. Фиксация начинается раньше явного рассудочного анализа. Ребенок с самого начала вводится в общий человеческий мир не только словами, но всей структурой совместной жизни. Его учат не просто называть вещи, но видеть вещи как вещи, замечать одно и не замечать другое, считать одни различия существенными, а другие — несуществующими. Иными словами, человек воспитывается не только в языке, но и в способе внимания. Именно поэтому позже тот или иной мир не кажется ему собранным. Он кажется естественным.

В этой точке антропология внимания встречается с глубокой антропологией культуры. То, что у Кастанеды описано как фиксация точки сборки, для нашей книги становится вопросом о культурно и исторически закреплённом режиме восприятия. Человек не просто индивидуально привык к определенному миру. Этот мир поддерживается коллективно. Его устойчивость обеспечивается тысячами повторений, образованием, эмоциональными санкциями, телесными привычками, режимами труда, повседневным страхом, социальным согласием и бесконечной работой внутреннего комментария. Поэтому в центре внимания этой главы должна оказаться не «магическая альтернатива миру», а обыкновенная, но глубочайшая человеческая сцена: как именно коллективно разделяемый мир становится неотличимым от реальности как таковой.

Отсюда становится понятным и то, почему в текстах Кастанеды так важна фигура внутреннего диалога. Внутренний диалог не сводится к простому проговариванию мыслей. Он выступает как механизм непрерывного подтверждения мира. Человек не просто разговаривает сам с собой; он непрерывно заново собирает очевидность того, что мир именно таков, каким он его привык считать. В этом смысле внутренняя речь, память, привычная интерпретация и объектное схватывание оказываются связанными. Они не следуют друг за другом в линейной последовательности, а образуют единую систему самоподтверждения. Мир оказывается не просто воспринятым, а удержанным в том виде, который кажется человеку самоочевидным. Именно поэтому остановка внутреннего диалога у Кастанеды никогда не является просто психологическим успокоением. Она важна потому, что расшатывает механизм, благодаря которому мир удерживается в своей принудительной единственности.

На этом месте возникает одно из главных различий всей книги: различие между восприятием и объяснением. В обыденном режиме они почти неразличимы. Человеку кажется, что он «просто видит дерево», «просто видит человека», «просто понимает ситуацию». На самом деле в этой простоте уже скрыта сложнейшая работа схлопывания. То, что приходит как поток различий, тонов, движений, сил, ориентиров и контекстов, почти мгновенно собирается в объект, функцию, имя, отношение и ожидаемое продолжение. Для практической жизни это чрезвычайно эффективно. Именно этот режим дал человеку огромные преимущества. Он позволил закрепить предметный мир, развить технику, хозяйство, управление, коллективное действие и сложные культурные формы. В этом смысле книга вовсе не рассматривает объектное схватывание как чистое зло. Напротив, оно должно быть признано одним из великих антропологических достижений человека. Проблема начинается не там, где оно существует, а там, где оно становится абсолютным и вытесняет саму возможность заметить свою собственную ограниченность.

Именно поэтому у Кастанеды обычный человек не просто «ошибается». Он застревает. Это слово важно сохранить как одно из ключевых. Человек не может свободно входить и выхо-

доть из своего режима восприятия. Он рождается в нем, стабилизируется в нем, достигает в нем зрелости, страдает, строит биографию и в нем же умирает. Следовательно, внимание в антропологическом смысле оказывается не просто функцией выбора объектов, а пространством человеческой свободы и несвободы. Свободен ли человек по отношению к тому миру, который он привык считать единственным? Может ли он заметить, что этот мир поддерживается? Может ли он пережить краткий разрыв между схватыванием и объяснением? Может ли он научиться не только мыслить иначе, но и воспринимать иначе? Все последующие главы книги будут так или иначе вращаться вокруг этих вопросов.

Здесь важно сделать еще одну методологическую поправку. Когда Кастанеда и дон Хуан говорят о других мирах, состояниях видения или иных конфигурациях восприятия, исследователь должен быть особенно осторожен. Если поспешно читать эти тексты буквально, то все внимание будет захвачено вопросом, существуют ли «другие миры» как отдельные онтологические области. Но для антропологии внимания важнее другое: сам факт того, что человеческое восприятие может быть описано как собранное, удерживаемое и потенциально перенастраиваемое. Иначе говоря, даже если отложить в сторону вопрос об онтологическом статусе иных миров, остается фундаментальный антропологический факт: человек не нейтрален по отношению к реальности, а всегда живет в определенной сборке мира. Уже одного этого достаточно, чтобы поставить проблему внимания в ее радикальном виде.

В этом отношении корпус Кастанеды производит сильный эффект не потому, что обещает чудеса, а потому, что лишает привычный мир статуса безусловной данности. Он показывает, пусть пока и мифологическим языком, что человек не просто смотрит на мир, а удерживает его в определенной форме. Для нашей книги этого уже достаточно, чтобы перейти от литературного впечатления к строгому анализу. Необходимо описать, как именно человеческое существо удерживает свой мир, какие механизмы делают этот мир плотным и обязательным, каким образом воспитание, коллективное согласие и внутренняя речь образуют единый контур фиксации и что происходит в те редкие моменты, когда эта фиксация дает сбой.

Здесь и возникает следующая важная тема — тема трещины в привычном мире. Никакой антропологии внимания не было бы, если бы человек был полностью и навсегда заперт в одном режиме. Но корпус Кастанеды интересен тем, что он вновь и вновь описывает сбои, просветы, сдвиги, провалы и краткие разрывы, в которых привычное предметное схватывание оказывается не абсолютным. Такие моменты могут быть испугом, шоком, усталостью, особой дисциплиной, неделанием, странным упражнением, сновидением, вмешательством другого, резким нарушением повседневной последовательности. Но каковы бы ни были поводы, существенным оказывается одно: мир перестает быть полностью автоматичным. И тогда человек хотя бы на мгновение сталкивается не с готовой вещью, а с тем фактом, что вещь должна была быть собрана.

Именно в этих моментах впервые становится видимым различие между живым удержанием и позднейшей интерпретацией. В языке нашей будущей модели это различие приведет нас к понятию когнитивной ячейки внимания. Пока же достаточно сказать так: существует минимальный уровень, на котором содержание уже выделено, но еще не схлопнуто в привычный объект. Корпус Кастанеды не дает этого понятия в явном виде, но вся его работа с фиксацией и расфиксацией мира постоянно вращается вокруг именно такого промежуточного слоя. Если бы такого слоя не было, никакая перестройка внимания была бы невозможна. Человек либо всегда жил бы в готовом предмете, либо распадался бы в хаос. Но между этими полюсами существует тонкая зона живого схватывания, которую обычная культура стремится сделать как можно более короткой и незаметной.

Поэтому исходная антропологическая сцена у Кастанеды может быть описана следующим образом. Человек — это существо, которое живет в коллективно и внутренне стабилизированном мире предметов и объяснений, не замечая, что этот мир непрерывно собирается. Он

считает данный ему режим восприятия естественным. Его внутренняя речь, культурная дрессировка, телесные привычки и повседневная практика удерживают этот мир как единственно возможный. Но в редких трещинах этой фиксации обнаруживается, что между живым схватыванием и готовым объектом есть промежуточный слой. Именно этот слой и становится главным полем будущей антропологии внимания.

Из этого описания вытекает и более широкий вывод. Внимание в антропологическом смысле должно пониматься не как вторичный инструмент обслуживания уже готового субъекта, а как одно из первичных условий человеческой сборки мира. И если это так, то любые практики, направленные на изменение внимания, уже не могут рассматриваться как экзотическая периферия человеческой жизни. Они затрагивают фундаментальный уровень. Сюда относятся и практики дисциплины тела, и неделание, и перепросмотр, и сновидение, и любые режимы, в которых человек учится замечать не только объекты, но и сам процесс их становления объектами. Кастанеда важен здесь именно как автор архива, в котором все эти практики впервые оказываются связаны одной нитью: нитью борьбы за подвижность восприятия.

Итак, первая содержательная сцена, которую мы извлекаем из кастанедовского корпуса, может быть сформулирована без мистических излишеств. Человек — это не просто мыслящее и не просто социальное существо. Он есть существо, живущее в определенном режиме внимания, который собирает для него мир и одновременно скрывает собственную работу. Если антропология внимания хочет быть строгой, она должна начать именно отсюда: не с поздних теорий сознания и не с чрезвычайных состояний, а с обыкновенного человека, который настолько прочно держится за свой мир, что уже не замечает, как сам его удерживает. Лишь после этого можно переходить к следующему вопросу: какими именно механизмами этот мир фиксируется и почему внутренний диалог оказывается в этом процессе столь решающим.

## Глава 5. Внутренний диалог и фиксация мира

Если предыдущая глава описывала исходную антропологическую сцену — человека как воспринимающего, живущего внутри коллективно и внутренне стабилизированного мира, — то теперь необходимо перейти к механизму этой стабилизации. В корпусе Кастанеды таким механизмом вновь и вновь оказывается внутренний диалог. Однако уже на первом шаге важно устранить возможное недоразумение. Внутренний диалог в данном случае не следует понимать слишком узко, как просто поток слов в голове или как привычку к саморазговору. Речь идет о гораздо более глубоком процессе. Внутренний диалог — это непрерывная работа подтверждения мира, посредством которой человек удерживает уже собранную реальность как самоочевидную и единственно возможную.

С этой точки зрения внутренняя речь является лишь наиболее заметной поверхностью более широкого явления. За словами стоят память, ожидание, автоматическое узнавание, социальные и биографические сценарии, эмоционально нагруженные схемы, привычный способ называть вещи и почти мгновенное превращение неопределенного содержания в устойчивый объект. Все это вместе и образует тот контур, который в текстах Кастанеды обозначается как внутренний диалог. Он не просто «сопровождает» восприятие, а организует его, подгоняет его под уже существующий мир и тем самым делает мир стабильным. Поэтому внутренний диалог следует описывать не как побочную когнитивную активность, а как один из основных механизмов антропологической фиксации.

В этом месте становится особенно важным различие между двумя способами мысли. В привычном понимании человеку кажется, что он сначала видит, а затем думает о том, что увидел. Но кастанедовский материал подводит к другому выводу. В большинстве случаев человек не имеет сначала «чистого» восприятия, которое позже получает вербальную интерпретацию. Напротив, восприятие и внутренний комментарий практически слиты. Увидеть что-либо — значит почти сразу встроить это в знакомую сетку, назвать, отнести к классу, связать с ожиданием, биографией и значением. В этом смысле внутренний диалог является не вторым этажом над восприятием, а внутренним механизмом, через который восприятие с самого начала становится социально пригодным и предметно устойчивым.

Именно поэтому внутренний диалог столь трудно заметить. Человек обычно воспринимает его не как деятельность, а как естественную прозрачность сознания. Мир уже дан, вещи уже названы, ситуации уже понимаются, страхи уже знают свои объекты, желания уже знают свои цели. Эта гладкость и есть признак того, что механизм работает успешно. Он скрывает себя в самой очевидности. Внутренний диалог не производит впечатления труда; напротив, он маскируется под «просто реальность». Следовательно, для антропологии внимания он особенно важен именно как скрытый труд мира — как та невидимая работа, без которой мир не удерживался бы в своей принудительной плотности.

Сказанное важно еще и потому, что позволяет уточнить статус объектного схватывания, о котором шла речь в предыдущей главе. Если там оно было обозначено как результат, то здесь становится видно, за счет чего этот результат непрерывно поддерживается. Внутренний диалог превращает мир в повторяемую структуру. Он не только называет уже готовые вещи, но и заново производит вещь мира как таковую. Можно сказать, что он сгущает текучее содержание в твердые объекты, а единичные события — в устойчивые истории. Благодаря ему человек не просто «ориентируется» в мире, а постоянно заново заключает с ним договор о его неизменности.

Поэтому в текстах Кастанеды остановка внутреннего диалога никогда не имеет чисто терапевтического смысла. Она не сводится к успокоению, снижению тревожности или временному молчанию мыслей. Ее смысл гораздо глубже: она должна хотя бы на мгновение нарушить

работу механизма, который цементирует мир. Только в этом случае человек получает шанс заметить, что между живым содержанием и готовым объектом существует промежуток. Если же внутренний диалог сохраняет полную власть, этот промежуток остается невидимым. Человек будет убежден, что мир просто есть таким, каким он его всегда знал.

В данном отношении Кастанеда поднимает один из самых сильных антропологических вопросов. Почему человек так глубоко отождествлен со своим внутренним комментарием? Почему поток названий, сопоставлений, ожиданий и самоописаний переживается как сама сердцевина личности? Ответ, который постепенно вырисовывается в корпусе, заключается в том, что внутренняя речь и поддерживаемый ею мир образуют единую систему. Человек не только говорит себе о мире; он говорит себе самого себя как существо, живущее именно в этом мире. Следовательно, остановка внутреннего диалога всегда воспринимается как риск. Она затрагивает не только привычные описания вещей, но и привычное ощущение собственной непрерывности.

Отсюда понятно, почему работа с внутренним диалогом столь трудна и столь важна. Пока человек остается полностью вписан в этот поток, он не может различить в себе ни момент живого восприятия, ни сам акт схватывания, ни границу между содержанием и поздней интерпретацией. Все уже схвачено, названо и встроено. В этом смысле внутренний диалог выполняет ту же функцию, которую в культуре выполняют устойчивые повествования, ритуалы повседневности и социальные роли: он закрепляет повторяемость мира. Но поскольку он действует изнутри, именно его власть оказывается наиболее тотальной.

Вместе с тем было бы ошибкой понимать внутренний диалог только как врага или только как дефект. В антропологическом плане он должен быть признан великим человеческим изобретением. Без него не было бы стабильного предметного мира, сложной коллективной координации, исторической памяти, техники, права, образования и самого повседневного порядка. В этом смысле внутренняя речь — не болезнь, а необходимое условие человеческой цивилизации. Но, как и всякое великое антропологическое достижение, она обладает собственной тенью. Тень состоит в том, что однажды возникнув как средство стабилизации мира, внутренний диалог начинает переживаться как предел возможного опыта. Человек уже не пользуется им свободно; напротив, он сам оказывается используемым им.

Именно здесь в книге появляется мотив застревания в одном мире в его более точной форме. Если предыдущая глава показывала, что человек живет в собранной реальности, то теперь можно уточнить: он живет в реальности, которую сам же и поддерживает своей бесконечной внутренней работой. И эта работа носит не эпизодический, а практически непрерывный характер. Поэтому остановка внутреннего диалога столь труднодостижима: речь идет не о коротком усилии воли, а о временном прерывании глубоко автоматизированного механизма антропологической фиксации. Если на секунду представить, что этот механизм хотя бы частично ослабевает, становится понятным, почему в корпусе Кастанеды так много внимания уделяется страху, дезориентации, странности и ощущению, что привычный мир утрачивает естественность. Это не побочные эффекты, а естественные признаки того, что механизм начал давать трещину.

С этой точки зрения внутренний диалог можно определить как контур непрерывной самоподдержки мира. Он удерживает не только предметы, но и последовательность времени, причинность, социальную значимость, личную историю и образ самого себя. Он соединяет внешнее и внутреннее, делая их частью одного и того же порядка. Поэтому расшатывание этого контура всегда имеет двойной характер. С одной стороны, человек может начать видеть нечто прежде не замечаемое. С другой стороны, он одновременно теряет часть своей обычной собранности. Эта двойственность чрезвычайно важна. Она показывает, что проблема не сводится к простому выбору между «хорошей» тишиной и «плохой» говорильней. Вопрос состоит



в том, как прервать автоматизм, не проваливаясь в хаос; как ослабить принудительную фиксацию, не утратив способности жить.

Именно здесь корпус Кастанеды становится особенно полезным для антропологии внимания. Он показывает, что расшатывание внутреннего диалога никогда не производится одной лишь декларацией. Нельзя просто решить «перестать думать» и тем самым перейти в другой режим восприятия. Внутренний диалог вплетен в тело, в ритмы движения, в зрительные привычки, в схемы страха, в распределение важного и неважного, в ожидание результата и в социальную обязанность быть узнаваемым человеком. Поэтому любая реальная работа с ним должна затрагивать не только слова, но и весь ансамбль поддерживающих его практик. Именно отсюда в дальнейшем станут понятны и неделание, и особая работа со взглядом, и дисциплина тела, и перепросмотр, и упражнения с привычными действиями. Все они важны не сами по себе, а потому что затрагивают внутренний диалог не с одной, а сразу с нескольких сторон.

На этом месте полезно уточнить еще одно различие. Внутренний диалог не тождественен мышлению как таковому. Книга не будет защищать наивную идею, будто подлинное восприятие требует полного отказа от мысли. Такой вывод был бы и неверным, и антропологически бесплодным. Скорее, речь должна идти о различии между мыслью как свободным, подвижным и творческим актом и внутренним диалогом как автоматической машиной самоподтверждения мира. В первом случае мысль может расширять человеческое присутствие в мире; во втором — она работает как система замыкания. Поэтому задача состоит не в уничтожении мышления, а в различении тех форм мысли, которые служат живому схватыванию, и тех, которые превращают восприятие в бесконечное воспроизведение уже данного.

И здесь вновь возникает тема тела. Если внутренний диалог встроен в телесные привычки, значит, и его ослабление должно иметь телесное измерение. Именно поэтому в корпусе Кастанеды так часто возникают упражнения, связанные со взглядом, походкой, остановкой привычных действий, изменением режима движения, удержанием необычной позы или нарушением автоматизма повседневного поведения. Все эти действия можно читать как попытки вмешаться в телесную опору внутреннего комментария. Иными словами, внутренний диалог не парит над человеком как чисто ментальное явление. Он оседает в мускулатуре, взгляде, дыхании, ритме движения и распределении внимания. Для нашей книги это особенно важно, поскольку дальнейшая модель будет исходить из того, что внимание в человеческом существе неотделимо от воплощенности.

Если суммировать сказанное, внутренний диалог в кастанедовском корпусе выполняет четыре взаимосвязанные функции. Во-первых, он подтверждает мир как мир уже известных объектов. Во-вторых, он связывает этот мир с личной историей и образом себя. В-третьих, он закрепляет коллективно разделяемый режим реальности как естественный и единственно возможный. В-четвертых, он скрывает сам факт этой фиксации, представляя ее как простую прозрачность опыта. Именно поэтому работа с внутренним диалогом оказывается в корпусе не факультативной техникой, а центральным условием любой перестройки восприятия.

Из этого выводится и следующий вопрос, к которому книга должна теперь перейти. Если внутренний диалог является механизмом фиксации мира, то каким образом можно воздействовать на него не разрушительно, а продуктивно? Какие практики расшатывают этот механизм? Каким образом неделание, особая работа со взглядом, с ритмом движения и с телесной дисциплиной начинают открывать трещины в автоматизме мира? Именно здесь начинается следующая содержательная линия — линия неделания. Она важна потому, что показывает: мир удерживается не только словами, но и повторяемыми действиями, а значит, и расшатывается не только тишиной, но и телесной перестройкой привычного порядка.

## Глава 6. Неделание как разрыв привычного мира

Если внутренняя речь и связанные с ней автоматизмы выполняют функцию фиксации мира, то следующий вопрос возникает почти неизбежно: каким образом эта фиксация может быть поколеблена? На языке Кастанеды ответом на этот вопрос становится неделание. Особенно важно здесь одно прямое наблюдение, сформулированное в «Колесе времени»: любой привычке для функционирования необходимы все ее составные части; если некоторые части отсутствуют, привычка разрушается. Это положение придает неделанию особую антропологическую ясность. Чтобы поколебать привычный мир, не обязательно разрушать его целиком. Достаточно вынуть из автоматической последовательности один устойчивый элемент, один опорный жест, один кирпич повторения — и вся структура начинает терять самоподдержку. Однако и здесь требуется дисциплина чтения. Неделание не следует понимать как пассивность, бездействие или отказ от активности как таковой. Оно не означает праздности, лености или простого отстранения. Напротив, в антропологическом плане неделание оказывается одной из наиболее активных форм вмешательства в привычный режим реальности. Его смысл состоит не в том, чтобы прекратить всякое действие, а в том, чтобы перестать автоматически делать именно то, что удерживает мир в его единственной, плотной и самоочевидной форме.

Иначе говоря, неделание направлено не против вещей, а против того способа, которым вещи собираются как уже данные. В этом состоит его фундаментальная важность для настоящей книги. Если внутренний диалог поддерживает мир изнутри, то неделание вмешивается в него с другой стороны — через поведение, взгляд, ритм тела, способ ориентации в пространстве, способ выделения фигуры и фона, а также через отказ от автоматического завершения перцептивного акта. Поэтому неделание следует понимать не как эксцентрический ритуал, а как технологию расфиксации восприятия. Именно в этом смысле оно оказывается гораздо проще и точнее, чем может показаться на первый взгляд: не нужно «ломать реальность» в целом, нужно нарушить одну привычную сцепку, без которой вся автоматическая сборка перестает работать как прежде.

Корпус Кастанеды дает здесь особенно выразительные примеры. Один из наиболее известных состоит в том, что человеку предлагается смотреть не на листья или ветви дерева, а на тени, промежутки, пустоты между листвой, не позволяя глазам возвращаться к привычному схватыванию целого предмета. Другой пример связан с движением: походка, при которой взгляд перестает цепляться за ближайшие объекты и смещается к иному режиму пространственного охвата. Еще один пример касается повседневных действий вообще: нужно не просто делать что-то иначе, а временно вывести тело из его обычной уверенности в том, как именно оно должно видеть, двигаться, удерживать равновесие и доводить мир до привычной формы. Все эти случаи объединены одним принципом: нарушается автоматическая завершенность перцептивного действия.

Важно подчеркнуть, что именно здесь неделание радикально отличается от простой произвольной странности. Можно сделать множество необычных вещей и при этом остаться полностью внутри прежнего режима восприятия. Неделание же касается не внешней экстравагантности, а структуры внимания. Оно направлено против того, что тело и внутренний комментарий делают вместе, чтобы мир немедленно оказался предметным, устойчивым и безопасным для обыденной ориентации. Поэтому его нельзя сводить ни к игре, ни к символическому жесту. Если оно действует, то действует потому, что затрагивает тот слой человеческой жизни, где восприятие еще не окончательно схлопнулось в вещь.

Здесь вновь приходится возвращаться к главному различению книги: различению между живым удержанием и готовым объектом. Обычное действие, как правило, стремится как можно быстрее завершить перцептивную неопределенность. Человек смотрит — и сразу

узнает. Слышит — и сразу относит услышанное к знакомому источнику. Ощущает — и сразу превращает это в понятное событие. Для практической жизни это необходимо. Но неделание приостанавливает именно эту торопливую завершенность. Оно не позволяет восприятию мгновенно упасть в привычную форму. Благодаря этому возникает промежуток, в котором человек сталкивается не с уже готовым предметом, а с самой работой его собирания.

Можно сказать и иначе. Неделание не столько отменяет мир, сколько лишает его части принудительной очевидности. Именно поэтому оно производит странный эффект. Мир не исчезает, но перестает быть до конца естественным. Взгляд больше не удерживается на том, на чем он всегда удерживался. Фигура утрачивает монополию над фоном. Движение тела перестает быть бесшовно согласованным с внутренним комментарием. Предметы как будто начинают терять часть своей тяжести. И вместе с этим у человека может возникать тревога, раздражение, смех, усталость, ощущение нелепости происходящего или даже почти физическая потребность «вернуться в нормальность». Все это антропологически понятно: речь идет о вмешательстве не в абстрактную ментальную функцию, а в устойчивый режим коллективно поддерживаемой реальности.

Именно в этом состоит главная сила неделания. Оно действует там, где человек особенно мало замечает собственную зависимость от привычки. Внутренний диалог можно еще попытаться услышать как слова. Но телесная поддержка мира значительно глубже скрыта. Человек почти не замечает, что его глаза, шея, позвоночник, дыхание, походка, скорость шага, ритм обращения головы, выбор зрительной цели и привычная работа равновесия участвуют в удержании мира не меньше, чем слова. Неделание как раз и бьет в эту зону. Оно заставляет тело перестать быть бессловесным слугой привычного мира. Тем самым оно открывает возможность заметить, что восприятие не является полностью естественным и нейтральным. Оно оказывается практикой — в буквальном, телесном смысле.

Для настоящей книги это имеет фундаментальное значение. Именно здесь начинается проступать мысль, что внимание нельзя описывать только как внутреннее психическое усилие. Если бы внимание было лишь ментальной функцией, то расфиксация мира происходила бы за счет одних лишь мыслительных операций. Но корпус Кастанеды настойчиво показывает обратное. Мир удерживается не только умом, но и всем ансамблем привычного человеческого действия. Следовательно, и изменение внимания должно затрагивать взгляд, шаг, ритм, телесную уверенность, распределение фигуры и фона, выбор оси движения, пространственную ориентацию и самые простые повседневные акты. В этом смысле неделание является одной из первых сильных опор для антропологии внимания как телесной дисциплины.

Вместе с тем неделание не следует романтизировать. Оно не гарантирует автоматического перехода к более высокому или «истинному» восприятию. Само по себе оно лишь расшатывает то, что иначе оставалось бы абсолютно прочным. Можно сказать, что его функция прежде всего отрицательная, но это отрицание чрезвычайно продуктивно. Оно делает мир менее замкнутым. Оно возвращает внимание в ту точку, где еще возможно различать между тем, что воспринимается, и тем, как именно это восприятие немедленно оформляется. Иначе говоря, неделание не дает готового нового мира; оно создает условия, в которых старый мир перестает безраздельно властвовать.

Отсюда становится понятной и связь неделания с личной силой. Если в обычном режиме человек почти целиком расходует себя на поддержание привычной сборки, то неделание временно ослабляет эту затратную деятельность. На языке Кастанеды именно поэтому оно связано с силой. На языке настоящей книги смысл можно выразить иначе: неделание уменьшает давление автоматического объектного схватывания и тем самым возвращает часть доступности внимания. Пока эта формула еще не получила окончательного понятийного аппарата, но ее направление уже ясно. Речь идет не о мистическом даре, а о высвобождении того ресурса,

который обычно сразу уходит на принудительное поддержание мира как уже готовой предметной структуры.

В этом месте важно уточнить, почему неделание в корпусе Кастанеды почти всегда сопряжено с педагогическим напряжением. Человека не просто просят «посмотреть иначе». Его вводят в ситуацию, где старый способ видеть перестает работать автоматически, а новый еще не сформирован. Это промежуточное состояние крайне трудно переносится. Оно некомфортно потому, что в нем нарушается связность привычного опыта. Следовательно, неделание — это не мягкая эстетическая техника созерцания, а дисциплина выдерживания перехода. Человек должен научиться не только расшатать старую фиксацию, но и выдержать тот момент, когда мир еще не собран заново. Здесь особенно важна одна формула из «Колеса времени»: обычный человек поддерживает свое описание мира при помощи разума, тогда как шаман — при помощи воли; воин же способен воспринимать и поддерживать оба описания — мира разума и мира воли. Это замечание радикально уточняет смысл перехода. Неделание не оставляет человека в пустоте навсегда и не требует разрушить мир без остатка. Оно переводит к вопросу: вокруг чего будет собираться мир далее? Если обычная реальность собирается вокруг разума, то иная сборка, в кастанедовском корпусе, соотносится с волей. Пока слово «воля» остается слишком общим и не может быть без остатка включено в научно-нейтральный язык книги. Однако уже здесь можно зафиксировать его функциональный смысл: речь идет о таком способе удержания мира, который не сводится к рассудочному объяснению и не зависит от автоматического объектного схватывания. Следовательно, неделание — это не только расшатывание старой опоры, но и подготовка к иной форме сборки, где непрерывность мира поддерживается уже не прежним внутренним комментарием. Именно этот промежуток является для антропологии внимания особенно ценным, потому что в нем впервые становится возможным заметить, как внимание вообще участвует в производстве мира.

Здесь можно сделать еще один шаг и сказать, что неделание адресовано не только восприятию внешних объектов, но и человеческой самости. Ведь внутренний комментарий поддерживает не только «мир вокруг», но и фигуру самого субъекта. Следовательно, телесная и перцептивная расфиксация всегда в некоторой степени затрагивает и образ себя. Именно поэтому многие упражнения, кажушиеся на поверхности странными или даже комическими, оказываются столь мощными. Они не просто меняют угол зрения; они выводят человека из той бесшовной уверенности, что он всегда уже знает, кто он, где он и что именно происходит. В этом смысле неделание является не частной техникой восприятия, а формой антропологического вмешательства в фигуру человека как обитателя одного-единственного мира.

Именно здесь неделание начинает готовить почву для дальнейших различений. Пока человек полностью погружен в автоматизм делания, он не замечает не только сам акт фиксации, но и ту минимальную ячейку живого внимания, которая предшествует окончательному схлопыванию мира в объект. Но когда делание хотя бы частично ослабевает, внимание получает шанс задержаться чуть дольше на том, что еще не стало вещью. Тем самым неделание не просто разрушает старую структуру; оно косвенно подготавливает возможность более тонкого удержания. В дальнейшем именно эта линия приведет книгу к понятию когнитивной ячейки внимания, а затем и к вопросу о том, как удерживается или, напротив, распадается такой тонкий акт схватывания.

Можно поэтому сказать, что неделание выполняет в книге двойную функцию. С одной стороны, оно является эмпирическим указанием из архива Кастанеды: конкретной практикой, направленной на расшатывание автоматизма. С другой стороны, оно играет теоретическую роль: показывает, что объектный мир держится не только на словах и понятиях, но и на повторяемых телесных актах, а значит, может быть поколеблен через вмешательство в эти акты. В этом отношении неделание оказывается одним из первых мостов между феноменоло-

гией и будущей моделью внимания. Оно позволяет увидеть, что внимание — не просто внутренняя лампа сознания, а живой ансамбль телесных, перцептивных и смысловых действий.

В итоге неделание можно определить как технологию антропологической расфиксации. Оно не отрицает мир и не отменяет действие. Оно временно разрушает автоматическое производство мира как единственно возможного. Благодаря этому человек получает редкий шанс столкнуться не с готовым предметом, а с самим процессом предметизации. Именно здесь берет начало следующий крупный сюжет книги. Если неделание расшатывает мир через тело и привычное действие, то возникает вопрос: существуют ли практики, которые работают не только с настоящим моментом восприятия, но и с уже прожитой жизнью, с прошлым, с тем, что удерживает внимание связанным во времени? Этот вопрос приводит нас к следующей теме — теме перепросмотра.

## **Глава 7. Перепросмотр и возвращение связанного внимания**

Если неделание вмешивается прежде всего в актуальный автоматизм восприятия, то перепросмотр обращен к другой, не менее важной форме фиксации — к фиксации внимания во времени. До сих пор речь шла главным образом о том, как человек удерживает текущий мир: как он поддерживает очевидность предметов, как закрепляет привычный способ видеть и как внутренний диалог непрерывно подтверждает уже собранную реальность. Но человеческое внимание связывается не только настоящим. Оно удерживается также прошлым. Более того, значительная часть того, что кажется человеку его «естественным» восприятием мира, на самом деле поддерживается застывшими, незавершенными, телесно и аффективно закрепленными сценами его собственной жизни. Именно здесь и возникает необходимость перепросмотра.

На поверхности перепросмотр можно было бы принять за технику воспоминания. Однако такое понимание было бы слишком слабым. В корпусе Кастанеды речь идет не о простом припоминании фактов и не о литературном самоанализе. Перепросмотр касается того, каким образом прошлые эпизоды продолжают удерживать часть человеческого внимания, как они сохраняются не только в памяти, но и в теле, в реакции, в аффективной готовности, в повторяющейся позе по отношению к миру. Иначе говоря, перепросмотр важен не потому, что человек вспоминает «что с ним было», а потому, что он начинает обнаруживать: определенные сцены жизни до сих пор продолжают жить в нем как активные узлы фиксации.

Это положение имеет для антропологии внимания фундаментальное значение. Оно показывает, что внимание нельзя описывать только как ресурс настоящего мгновения. Человек не просто тратит внимание в текущей ситуации. Он еще и связан уже прожитыми эпизодами, неудачами, страхами, обидами, соблазнами, незавершенными отношениями, пережитыми потрясениями и повторяющимися личными историями. Прошлое оказывается не архивом мертвых событий, а активным механизмом удержания. Следовательно, если задача книги состоит в том, чтобы исследовать внимание как антропологическую способность собирания мира, то необходимо учитывать и временной слой этой способности: внимание может быть связано во времени, удержано прошлым и потому недоступно настоящему.

Здесь особенно важна телесная сторона перепросмотра. В более поздней психологической и терапевтической культуре уже стало почти очевидным, что сильные жизненные события закрепляются не только как нарративы, но и как телесные следы. Однако корпус Кастанеды подходит к этому не через язык травматерапии или нейропсихологии, а через язык энергии, жизненной силы и возвращения того, что было утрачено в столкновениях с людьми и ситуациями. Для нашего исследования принципиально то, что перепросмотр в этой линии не мыслится как интеллектуальное упорядочивание прошлого. Он включает дыхание, позу, телесное присутствие и повторное прохождение через сцену как через реально действующий узел жизни. Это означает, что прошлое закреплено не только в рассказе о себе, но и в соматике внимания.

Именно поэтому перепросмотр нельзя сводить к рефлексии. Человек может бесконечно рассказывать себе собственную биографию и при этом не возвращать ни малейшей части связанного внимания. Напротив, такая бесконечная саморефлексия часто лишь укрепляет старую фиксацию. Перепросмотр отличается от нее тем, что не преследует цели заново убедить себя в какой-то версии прошлого. Его задача иная: войти в сцену настолько глубоко, чтобы обнаружить, где именно внимание осталось в ней связанным, застрявшим, удержанным, и каким образом этот узел можно разомкнуть. Это различие особенно важно, потому что оно вновь показывает: внимание в книге мыслится не как отвлеченная ментальная функция, а как живая антропологическая ткань, в которой прошлое продолжает действовать в настоящем.

С этой точки зрения перепросмотр можно определить как дисциплину возвращения связанного внимания. Он нужен не для того, чтобы сделать человека более осведомленным о собственной биографии. Он нужен для того, чтобы освободить те части его воспринимающей способности, которые до сих пор вовлечены в уже завершившиеся внешне, но не завершившиеся внутренне события. Следовательно, перепросмотр работает одновременно в двух направлениях. С одной стороны, он делает прошлое менее властным. С другой стороны, он увеличивает доступность внимания в настоящем. Именно это двойное действие и делает его столь важным для строящейся здесь антропологии внимания.

На уровне обыденного опыта это можно выразить достаточно просто. Есть события, после которых человек как будто уже «идет дальше», но на самом деле часть его по-прежнему возвращается туда снова и снова. Это может происходить явно — в мыслях, воспоминаниях, снах, фантазиях, повторяющихся разговорах с собой. Но может происходить и гораздо глубже: в телесной готовности к обороне, в мгновенной уязвимости к определенному тону, в непропорциональной реакции, в непонятной усталости, в внезапном страхе, в автоматическом подчинении старой роли. Во всех этих случаях прошлое выступает как удерживающая структура. Перепросмотр важен потому, что пытается не столько объяснить ее, сколько распустить.

Здесь становится особенно заметно, что практики внимания у Кастанеды не направлены только на расширение опыта. Они столь же сильно направлены на возвращение рассеянного и утраченного. Неделание открывает трещину в актуальном автоматизме мира; перепросмотр возвращает то, что уже было отдано этому миру в прошлых сцепках, столкновениях и поражениях. Поэтому книга не должна противопоставлять эти практики как независимые техники. Между ними существует внутренняя связь. Неделание расшатывает настоящее; перепросмотр очищает прошлое. Вместе они подготавливают возможность того, что внимание начнет собираться уже не на старых основаниях.

Важно подчеркнуть, что перепросмотр в этом смысле не является ностальгией. Он не имеет ничего общего с сентиментальным культом памяти. Более того, он в корне противоположен привычному биографизму, в котором человек все глубже и глубже запутывается в рассказе о самом себе. Для антропологии внимания это различие чрезвычайно важно. Биографизм усиливает фигуру «я», придавая ей все больше плотности и моральной убедительности. Перепросмотр же, напротив, ослабляет власть биографической истории, поскольку позволяет увидеть, что за многими устойчивыми самоописаниями стоят не сущности личности, а сцены фиксации внимания. Иначе говоря, он переводит вопрос с уровня «кто я такой» на уровень «где и как мое внимание было связано». Такой перевод чрезвычайно важен для всей книги, потому что он позволяет уйти от психологизирующего языка к более строгой антропологии воспринимающего существа.

На этом месте необходимо сделать еще одну важную поправку. Если перепросмотр возвращает внимание из прошлого, то этот процесс нельзя понимать чисто количественно. Речь идет не только о том, что человек как будто получает «больше сил». Существенно и то, что вместе с возвращением внимания меняется качество его присутствия. Человек начинает замечать, что некоторые сцены больше не управляют его взглядом так, как прежде, что определенные встречи перестают автоматически втягивать его в старый сценарий, что его тело не так быстро входит в режим прежней зависимости или обороны. Следовательно, перепросмотр изменяет не только запас доступности внимания, но и конфигурацию самой воспринимающей жизни.

Именно здесь снова появляется связь с телесностью. Важно понимать, что прошлое не удерживается только в памяти как в абстрактном хранилище. Оно удерживается в том, как человек сидит, дышит, реагирует, напрягается, избегает, замирает, ускоряется, не выдерживает определенных тонов и интонаций, автоматически тянется к знакомому порядку вещей. Поэтому перепросмотр нельзя сводить к умственной процедуре. Он должен быть прочитан как телесно-временная практика. Человек не просто «вспоминает» событие — он телесно снова

подходит к нему, чтобы изменить характер связи между собой и этой сценой. Вот почему в дальнейшем книге понадобится особенно внимательно развести память как рассказ и память как удерживающую структуру внимания.

Сказанное позволяет сделать еще один шаг. Если внимание может быть связано прошлым, значит, человеческое восприятие никогда не существует в чистом настоящем. Оно всегда приходит в ситуацию уже нагруженным историей. Но эта история живет не только как знание о прошлом, а как активная сила в настоящем. Следовательно, всякая антропология внимания должна быть одновременно антропологией памяти, но памяти особого рода — не памяти как архивирования фактов, а памяти как способа удержания или связывания внимания. В этом состоит одна из самых важных теоретических линий перепросмотра. Он показывает, что прошлое — это не просто то, что было, а то, что продолжает формировать поле доступного восприятия.

Здесь становится возможным и переход к будущему понятийному аппарату книги. Пока еще не вводя в полной мере собственные термины, можно уже наметить направление. Перепросмотр делает видимым, что внимание обладает как минимум тремя свойствами, которые нельзя игнорировать. Во-первых, оно может быть связано. Во-вторых, оно может быть возвращено. В-третьих, его возвращение меняет не только количество доступного присутствия, но и форму взаимодействия человека с миром. Позднее именно эти линии будут приведены к более строгим понятиям. Пока же достаточно видеть, что без перепросмотра невозможно построить полноценную антропологию внимания, потому что без него внимание остается мысленно привязанным только к текущему моменту, тогда как значительная часть его судьбы уже закреплена во времени.

Можно также сказать, что перепросмотр вводит в исследование новую форму ответственности. Пока человек рассматривает прошлое лишь как историю своей личности, он остается пленником этой истории. Но если он начинает видеть прошлые сцены как узлы связанного внимания, то получает возможность другой работы — не самооправдания и не самоуничтожения, а освобождения. Это освобождение, однако, не имеет ничего общего с легкостью. Оно требует выдержки, точности, повторения, телесного присутствия и способности не прятаться за готовую биографическую формулу. В этом смысле перепросмотр является одной из наиболее трезвых практик корпуса Кастанеды. Он не обещает мгновенного озарения. Он требует долгой и дисциплинированной работы по размыканию связей, которые человек сам в себе чаще всего не замечает.

Именно поэтому перепросмотр должен занять в книге особое место. Он соединяет сразу несколько важнейших тем: время, тело, память, фиксацию, возвращение внимания и возможность иной сборки мира. Через него становится видно, что человек связан не только настоящим автоматизмом, но и собственным прошлым. И если неделание открывает трещину в текущей фиксации, то перепросмотр начинает освобождать само основание, на котором эта фиксация десятилетиями держалась. Следовательно, следующая задача книги состоит в том, чтобы рассмотреть пространство, где внимание не только расшатывается и возвращается, но и учится удерживать новые конфигурации. Таким пространством в корпусе Кастанеды становится сновидение.



## Глава 8. Сновидение как лаборатория внимания

После перепросмотра корпус Кастанеды переводит исследование в еще более напряженную область — в область сновидения. Если неделание расшатывает текущую фиксацию мира, а перепросмотр возвращает внимание из прошлого, то сновидение становится пространством, где внимание учится удерживать новые конфигурации восприятия. В этом смысле сновидение у Кастанеды нельзя понимать как случайный ночной феномен, как простую работу воображения или как набор символических сообщений бессознательного. Для настоящей книги его значение иное. Оно предстает как лаборатория внимания: как пространство, в котором можно наблюдать, насколько внимание способно удерживаться без привычной поддержки повседневного мира, как оно входит в другие режимы, как теряет устойчивость, как снова собирается и каким образом становится уязвимым для внешних захватов.

Это различие необходимо подчеркнуть сразу. В обычном культурном понимании сон и сновидение часто ставятся на периферию реальности. Дневной мир считается «настоящим», а ночной — вторичным, иллюзорным, психологическим или, в лучшем случае, символическим. Корпус Кастанеды переворачивает эту иерархию не в том смысле, что объявляет дневной мир ложным, а в том, что показывает: именно в сновидении можно особенно отчетливо увидеть работу внимания как таковую. Там, где повседневный мир в бодрствовании поддерживается плотной сетью привычек, телесных автоматизмов, коллективного согласия и внутреннего диалога, в сновидении значительная часть этих опор ослаблена. Благодаря этому становится заметнее, сколько усилий требуется для удержания хотя бы одной конфигурации восприятия и насколько неустойчиво внимание, когда оно лишено привычного фона.

Для антропологии внимания это обстоятельство исключительно важно. Сновидение показывает, что внимание не равно бодрствующей практичности. Человек способен быть воспринимателем не только в режиме обыденного мира. Но вместе с тем сновидение показывает и другое: вне плотного повседневного каркаса внимание далеко не так суверенно, как человеку может казаться. Оно легко распадается, сбивается, перескакивает, увлекается внешним, теряет устойчивость образа, не может удержать точку отсчета и быстро оказывается подчинено другому ритму. Поэтому сновидение в книге должно быть описано как предельное поле для исследования внимания: здесь становятся видимыми и его возможности, и его слабости.

В корпусе Кастанеды сновидение никогда не предстает как спонтанное событие, которое достаточно просто «иметь». Оно всегда связано с дисциплиной, повторением, упражнениями и постепенным обучением. Уже это одно важно для нашей модели. Если бы сновидение было чистой пассивностью, оно мало что сказало бы о внимании. Но у Кастанеды сновидение — это именно тренировка удержания. Человеку предлагается удерживать образ, удерживать руки, удерживать определенную точку отсчета, не терять последовательность, не растворяться в хаосе сменяющихся картин. Все эти требования показывают: центральным в сновидении оказывается не содержание сна, а способность внимания не распадаться под давлением изменившегося режима.

Именно в этом смысле сновидение может быть названо лабораторией. Лаборатория — это место, где явление выводится в условия, в которых становятся заметны его структуры. Сновидение как раз и производит такой эффект. В нем особенно ясно видно, что мир должен быть удержан. Он не дан автоматически. Если внимание не удерживает точку отсчета, не возвращается к опоре, не собирает снова последовательность, пространство сна превращается в текущий распад образов. В повседневной жизни этот распад обычно скрыт прочностью привычного мира. В сновидении же он выходит наружу. Следовательно, сновидение важно не потому, что оно показывает «другие миры» сами по себе, а потому, что в нем становится видимой сама проблема удержания мира.

Отсюда вытекает одно из самых сильных различий этой главы. В сновидении человек впервые сталкивается не только с вопросом о том, что он видит, но и с вопросом о том, что именно удерживает его как видящего. Пока внимание неустойчиво, любое изменение конфигурации тут же захватывает его целиком. Сновидящий не управляет видением, а переносится им. Только когда появляется навык удержания, становится возможным различать между захватом и присутствием, между пассивным увлечением и активным удержанием. Для настоящей книги это различие особенно важно, поскольку именно здесь начинается проступать одна из центральных будущих тем — тема токенизации внимания, его устойчивости, его емкости и его уязвимости к перерасходу.

Сновидение вводит и еще один важный момент: проблему точки отсчета. В повседневности роль такой точки часто выполняет сам уже собранный мир. Человек просыпается в комнате, узнает пространство, тело, биографию, задачи дня, социальные обязательства. Все это вместе удерживает его. В сновидении подобной готовой точки может не быть. Здесь уместно обратиться и к непосредственному опыту самого читателя. Почти каждый хотя бы раз в жизни переживал состояние, особенно после глубокого сна или дневного пробуждения, когда на короткое мгновение исчезает привычная собранность мира: человек еще не понимает, где он находится, какое сейчас время, что именно происходит, а иногда даже не сразу может вернуть собственное имя, возраст, текущую биографию и связь с окружающим пространством. Это состояние обычно длится недолго, но именно поэтому оно так показательно. В нем с особой ясностью видно, что мир не просто «дан», а всякий раз заново собирается вокруг точки отсчета. Внутренний диалог еще не успел полностью развернуться, и человек почти судорожно восстанавливает координаты: кто он, где он, в каком времени находится, какие обязательства и связи снова должны быть признаны своими. И лишь после этого повседневный мир возвращает привычную плотность и непрерывность. Поэтому у Кастанеды столь большое значение имеют упражнения на возвращение к опоре. Это не просто вспомогательная техника. Это указание на то, что внимание способно удерживать режим только при наличии точки, вокруг которой собирается последовательность. Следовательно, сновидение делает особенно явной зависимость внимания от акта повторного собирания.

Именно поэтому сновидение связано не только со свободой, но и с огромной опасностью. Ослабление повседневной фиксации не гарантирует более высокого режима. Напротив, оно делает человека уязвимым. В пространстве сна внимание может быть не только расширено, но и захвачено. Оно может быть уведено, загипнотизировано собственной новизной, втянуто в чужой ритм, лишено опоры и в конечном счете истощено. В этом отношении корпус Кастанеды чрезвычайно трезв. Он снова и снова показывает, что проблема сновидения состоит не в недостатке чудес, а в недостатке устойчивости. Человеку мало попасть в иной режим. Ему нужно не потерять себя в нем.

Здесь особенно важным становится мотив заимствования энергии. Некоторые переходы в сновидении у Кастанеды возможны только потому, что более сильный практик временно поддерживает другого своей силой. Для настоящей книги это имеет большое теоретическое значение. Это означает, что внимание может быть не только собственным внутренним ресурсом, но и временно поддержанным извне. Однако такая поддержка не отменяет главного: удерживать режим в долгую человек может только собственной собранностью. Поэтому заимствование энергии важно понимать не как чудесный подарок, а как временную поддержку, которая показывает пределы собственной устойчивости сновидящего.

Вместе с этим сновидение впервые в столь явной форме вводит тему внешней охоты за вниманием. Если в дневной жизни человек чаще всего переживает утраты внимания как следствие усталости, страха, собственной важности или социальной реактивности, то в сновидении у Кастанеды появляется другая линия: внимание может быть объектом внешнего захвата. Неорганические существа интересны в этой книге не как мифологические персонажи, а как

крайняя форма указания на то, что внимание способно не только утекать изнутри, но и входить в чужие режимы притяжения. Сновидение тем самым делает видимой еще одну грань антропологии внимания: человек есть не только тот, кто удерживает и теряет внимание, но и тот, чье внимание может быть похищено, присвоено или использовано другим порядком сил.

Именно в сновидении становится предельно ясной и связь внимания с телом. На первый взгляд может показаться, что сон уводит человека от телесности. Но кастанедовская линия показывает обратное: значение тела не исчезает, а лишь проявляется по-другому. Когда Кастанеда или другие персонажи рискуют застрять, истощиться или не вернуться, становится видно, что тело остается фундаментальным условием устойчивости. Оно не просто «лежит где-то в стороне», пока сознание путешествует. Напротив, именно телесная собранность оказывается тем пределом, без которого иные режимы внимания становятся опасными. Следовательно, сновидение подтверждает, а не опровергает телесный характер внимания.

Для нашей модели это имеет еще одно следствие. В сновидении особенно отчетливо видно, что внимание обладает емкостью и пределом истощения. Некоторые состояния нельзя удерживать долго. Некоторые переходы слишком дороги. Некоторые конфигурации дают вспышку доступа, но не позволяют долго в них жить без риска распада. Поэтому сновидение является тем местом, где будущий понятийный аппарат книги — резервуар внимания, емкость удержания, утечка, заимствование, захват, порог — начинает впервые проступать почти в чистом виде. В бодрствовании эти вещи маскируются прочностью обыденности. Во сне они обнажаются.

Однако было бы ошибкой полагать, будто сновидение у Кастанеды служит конечной целью. В действительности его функция строже и трезвее. Оно прежде всего дисциплинирует внимание. Оно заставляет человека увидеть, насколько трудно удерживать даже минимальную согласованность, когда исчезает поддержка готового мира. Именно поэтому сновидение в книге должно быть понято не как привилегированное бегство в иные реальности, а как школа. Школа удержания, школа ориентации, школа возврата к опоре, школа распознавания захвата, школа обращения с незнакомой конфигурацией мира.

Если в предыдущих главах постепенно прояснялось, что человеческое восприятие фиксируется, затем может быть расшатано, а затем частично освобождено из прошлого, то сновидение добавляет новый момент: внимание должно не только освободиться, но и учиться жить в других режимах, не распадаясь. Следовательно, антропология внимания не может ограничиться темами фиксации и освобождения. Она должна включать тему удержания. И именно здесь сновидение оказывается незаменимым: оно показывает, что свобода внимания не существует без дисциплины его собранности.

В этом смысле сновидение подготавливает следующий поворот книги. До сих пор мы говорили о человеке как воспринимателе, о внутреннем диалоге, о неделании и перепросмотре. Но теперь становится необходимым различить сами режимы реальности, внутри которых внимание действует по-разному. В кастанедовском словаре таким различием становятся тональ и нагваль. Для книги это будет означать переход к следующей главе: к анализу двух разных принципов сборки мира, двух разных способов удержания реальности и двух разных форм человеческого присутствия в ней.

## Глава 9. Тональ, нагваль и два режима реальности

После главы о сновидении становится невозможным дальше двигаться, не прояснив одно из самых нагруженных, но и самых важных различий всего кастанедовского корпуса: различие между тоналем и нагвалем. Без него все предыдущее рискует остаться либо набором частных практик, либо нестрогой мистической риторикой. Между тем в контексте настоящей книги это различие должно быть прочитано не как экзотическое двоемирие, а как попытка описать два разных режима человеческого присутствия в реальности. Именно поэтому данная глава не ставит своей целью восстановить весь мифологический смысл этих слов в исходной традиции. Ее задача скромнее и строже: показать, что под словами «тональ» и «нагваль» в корпусе Кастанеды скрывается одно из ключевых различий антропологии внимания — различие между объектно-интерпретационным и предсловесно-энергетическим режимами сборки мира.

Первое, что здесь необходимо подчеркнуть, — тональ у Кастанеды не является синонимом ошибки, и тем более не является тем, что следует просто отбросить. Тональ — это повседневный мир, мир предметов, имен, функций, обязанностей, биографии, социальной координации, последовательности времени и устойчивых различий. Это тот режим, без которого человеческая цивилизация была бы невозможна. Именно в нем строятся дома, создаются семьи, ведется хозяйство, пишутся книги, работают институты, возникают техника и право. В этом смысле тональ — не недостаток человека, а одно из его величайших достижений. Он дает миру форму, завершенность, предсказуемость и пригодность для совместной жизни. Поэтому любая серьезная антропология внимания должна говорить о тоне без презрения и без упрощения. Если книга хочет быть строгой, она обязана признать: именно объектно организованный мир, поддерживаемый рассудком, внутренним диалогом, культурной дрессировкой и повседневными автоматизмами, дал человеку ту устойчивость, внутри которой стало возможно все дальнейшее человеческое развитие.

Но это признание не отменяет второго шага. Тональ в корпусе Кастанеды — не только достижение, но и предел. Он организует мир настолько плотно, что сам начинает казаться единственным возможным горизонтом опыта. Человек не просто живет в тоне; он начинает думать, что мир исчерпывается тем, что может быть предметно оформлено, названо, объяснено и встроено в биографию. В этом и заключается проблема. То, что первоначально было мощной формой человеческой организации мира, становится абсолютной монополией. Следовательно, задача книги состоит не в том, чтобы дискредитировать тональ, а в том, чтобы увидеть его как частный, хотя и чрезвычайно сильный, режим реальности.

Именно здесь возникает нагваль. Внутри самого корпуса он обрастает множеством образов, метафор, пугающих указаний и предельных формул. Но для целей настоящей книги их необходимо расчленить. Если отбросить литературный и мифологический слой, нагваль можно прочесть как название для того, что не помещается в готовую объектную организацию мира. Это не обязательно «другой мир» в наивно-географическом смысле. Скорее, это такой режим или такой пласт реальности, который не поддается немедленному предметному завершению. В нем ослабляется власть имени, фигуры, функции и объяснения. Он не лишен структуры, но эта структура не совпадает с привычной вещностью тоналя. Именно поэтому нагваль в корпусе Кастанеды так тесно связан с телом, с волей, с прямым схватыванием и с теми моментами, когда восприятие перестает мгновенно замыкаться в объект.

Здесь особенно важно не допустить методологической ошибки. Было бы слишком просто сказать: тональ — это «ложный» мир, нагваль — «истинный». Подобная оппозиция легко воспроизводит эзотерическую банальность и ничего не объясняет. Более точным будет иной ход: тональ и нагваль описывают не два разных онтологических этажа, между которыми чело-

век как турист перемещается туда и обратно, а два различных способа человеческой сборки реальности. Тональ — это режим, в котором мир удерживается как мир вещей, ролей, причин и привычных различий. Нагваль — режим, в котором реальность перестает быть полностью исчерпываемой такой сборкой и начинает восприниматься как нечто более широкое, текучее, не до конца схватываемое и потому требующее иного способа присутствия.

Именно в этом месте различие тоналя и нагваля становится особенно плодотворным для антропологии внимания. Оно позволяет уточнить одну из центральных гипотез книги: человек не просто имеет внимание, а живет внутри определенного режима его организации. Обычный человек почти полностью закреплен в режиме тоналя. Его внимание занято предметами, именами, функциями, переживаниями собственного «я», задачами, тревогами, последовательностями рассудка и повторяемостью социальной реальности. В режиме нагваля эта конфигурация хотя бы частично ослабевает. Внимание перестает служить исключительно поддержанию уже известных объектов и начинает сталкиваться с тем, что еще не собрано в готовую вещь. Отсюда и возникает вся трудность: нагваль не дает человеку привычной опоры, а значит, не может быть удержан тем же способом, что тональ.

Здесь уместно вернуться к формуле из «Колеса времени», на которую уже указывала предыдущая глава: обычный человек поддерживает свое описание мира при помощи разума, тогда как шаман — при помощи воли. Эта формула чрезвычайно важна. Она показывает, что различие тоналя и нагваля нельзя свести просто к «содержанию восприятия». Различается сам принцип удержания мира. В одном случае мир собирается и поддерживается рассудочно-интерпретационным образом. В другом случае — тем, что корпус называет волей. Пока слово «воля» не может быть без остатка переведено в научно-нейтральный язык. Но функционально оно указывает на иной, нерассудочный способ поддержания связности реальности. Следовательно, различие между тоналем и нагвалем должно быть прочитано и как различие между двумя принципами организации внимания.

При таком чтении становится понятной и двусмысленная фигура воина. Воин, в отличие от обычного человека, не просто «переходит» из одного мира в другой. Его задача сложнее. Он должен научиться не разрушать тональ, а видеть его как режим. И одновременно — научиться выдерживать прикосновение к нагвалю, не растворяясь в нем и не превращая его в новый предмет культа. Именно поэтому воин в корпусе Кастанеды часто описывается как тот, кто способен удерживать обе сборки. Он может пользоваться повседневным миром, не считая его исчерпывающим, и может соприкасаться с иным режимом реальности, не теряя способности вернуться к действию. В этой фигуре уже содержится та антропологическая зрелость, к которой постепенно ведет вся книга: не побег из человеческого мира и не растворение в объектной повседневности, а подвижность между режимами при сохранении целостности.

С этой точки зрения становится яснее и смысл ранних практик корпуса. Неделание, перепросмотр и сновидение важны не сами по себе. Они последовательно ослабляют монополию тоналя. Неделание вмешивается в телесную и зрительную автоматизацию объектного мира. Перепросмотр возвращает внимание из прошлого, где тональ закрепил его в незавершенных сценах. Сновидение показывает, что внимание способно действовать и вне прочного повседневного каркаса. Все эти практики не доказывают автоматически нагваль, но создают условия, в которых человек перестает принимать тональ за единственную форму мира. Следовательно, тональ и нагваль в книге должны быть поняты не как отвлеченные метафизические категории, а как предельные обобщения уже проделанной работы по фиксации и расфиксации внимания.

Вместе с тем было бы ошибкой думать, что нагваль — это просто хаос, противопоставленный порядку тоналя. Наоборот, корпус Кастанеды постоянно показывает, что соприкосновение с нагвалем требует не меньшей, а большей дисциплины. Если тональ держит человека привычкой, культурой и внутренним диалогом, то нагваль требует иной формы собранности — не автоматической, а выработанной. Именно поэтому фигура воина в этих текстах никогда

не описывается как человек, свободно и без усилий плавающий в «бесконечном». Напротив, нагваль опасен, дорог, труднодоступен и требует устойчивости, которой у обычного человека почти нет. В этом смысле он вовсе не отменяет антропологическую форму; он требует ее предельного уплотнения.

Для настоящей книги здесь особенно важен один вывод. Если тональ — это режим предметной завершенности, то нагваль — это режим недозавершенности в хорошем смысле слова: не хаос и не пустота, а такая форма реальности, которая не сводится к привычной предметности. Отсюда следует, что внимание в нагвале не может работать так же, как в тонале. Оно не может опираться на мгновенное узнавание, на быстроту названия, на социально закреплённую вещь и на автоматическое возвращение к знакомому миру. Значит, для удержания нагваля требуются иные формы внимания — более тонкие, менее реактивные, менее зависящие от внутреннего комментария и более тесно связанные с телом, волей и дисциплиной присутствия.

Именно здесь возникает и проблема перевода. Слова «тональ» и «нагваль» слишком плотно нагружены мифологическим смыслом, чтобы без остатка сохранить их в будущем понятийном аппарате книги. Поэтому уже на этом этапе следует зафиксировать их функциональные аналоги. Тональ можно определить как объектно-интерпретационный режим реальности — режим, в котором мир удерживается как мир предметов, имен, ролей и последовательностей, поддерживаемых разумом и внутренним диалогом. Нагваль же можно определить как предсловесно-энергетический режим реальности — режим, в котором реальность перестаёт полностью схлопываться в объекты и требует иного способа удержания. Эти формулы пока ещё предварительны, но они уже позволяют вывести различие из чисто кастанедовского словаря в более строгий язык антропологии внимания.

На этом фоне особенно важной становится тема страха. Почему переход от тоналя к нагвалю почти всегда сопровождается страхом? Потому что под угрозой оказывается не только привычная интерпретация, но сама непрерывность субъекта, каким он себя знает. Тональ удерживает не только мир, но и личность, её биографию, последовательность времени и чувство собственной определённости. Поэтому прикосновение к нагвалю переживается как риск дезинтеграции. В этом смысле страх не является случайной эмоцией. Он указывает на то, что различие между тоналем и нагвалем проходит через самую сердцевину антропологической формы человека.

Однако именно этот риск и позволяет увидеть подлинную глубину проблемы. Если человек способен хотя бы частично ослабить монополию тоналя, значит, привычный объектный мир не является последней и единственной формой человеческого присутствия. Но если при этом нагваль не может быть сведён к хаосу, значит, человеческая антропологическая задача состоит не в бегстве из мира, а в выработке такой формы внимания, которая была бы способна выдерживать оба режима, не разрушаясь и не абсолютизируя ни один из них. В этом отношении фигура воина у Кастанеды оказывается важной не как эзотерический идеал, а как антропологическая модель предельной подвижности и собранности.

Отсюда становится понятным, почему тема тоналя и нагваля не завершает, а только подготавливает следующий шаг книги. Как только различены два режима реальности, встаёт вопрос об их конечной антропологической перспективе. Что важнее: блуждать между мирами или достичь более полной формы человеческой целостности? Почему старая линия видящих, увлечённая множеством конфигураций, отличается от новой линии, для которой решающим становится не разнообразие миров, а полнота осознания? И каким образом все это связано с конечной целью пути — не с расширением любопытства, а с особой формой завершенности человеческого существа? Эти вопросы и приведут нас к следующей главе — к теме целостности, новых видящих и внутреннего огня.

## **Часть III. Понятийный аппарат внимания**

### **Глава 11. Эпоха цифровой КЦ: почему проблема внимания становится неотложной**

До этого момента книга двигалась через большой феноменологический архив: человек как восприниматель, внутренний диалог, неделание, перепросмотр, сновидение, различение тоналя и нагваля, целостность как конечная цель новой линии. Но теперь необходимо сделать переход, без которого весь предыдущий путь может показаться читателю слишком далеким, слишком связанным с фигурами прошлого и слишком завязанным на экзотический словарь. Такой переход требует обращения к настоящему времени. И здесь становится ясно: проблема, описанная в корпусе Кастанеды, не только не исчезла, но в условиях современной цифровой среды приобрела новую, гораздо более массовую и технологически усиленную форму.

Главный антропологический вопрос сегодня состоит уже не просто в том, как человек застревает в одном режиме восприятия. Вопрос становится жестче: что происходит с человеческим существом, если сама среда начинает всё быстрее подстраиваться под его желание, под его страх, под его импульс, под его нехватку и под его внимание? Именно в этом смысле можно говорить об эпохе цифровой КЦ. Это не просто время новых устройств, алгоритмов, платформ и сетей. Это исторический момент, в котором сама ткань реальности всё заметнее превращается в откликающуюся оболочку. Человек еще не успевает до конца сформулировать внутреннее движение, а среда уже подставляет ему образ его желания, его боли, его компенсации, его развлечения, его подтверждения. Если в более ранние эпохи между импульсом и фактом сохранялась плотная дистанция, в которой человек был вынужден взрослеть, проверять себя, сталкиваться с сопротивлением и нести последствия, то теперь эта дистанция начинает систематически сокращаться.

В этом состоит фундаментальный перелом. Прежняя человеческая жизнь держалась не только на свободе, но и на задержке. Сопротивление мира, при всей его жестокости, выполняло и воспитательную функцию. Не всякое желание могло быть исполнено сразу. Не всякий страх находил мгновенную анестезию. Не всякая внутренняя нехватка тут же обрастала инфраструктурой компенсации. Человеку приходилось ждать, терпеть, проходить путь, отличать каприз от призвания, импульс от судьбы, случайный всплеск от глубинного направления жизни. Именно это расстояние между импульсом и фактом было одним из скрытых воспитателей человеческой формы. Цифровая среда шаг за шагом разрушает это расстояние. И потому проблема внимания становится уже не внутренней тонкостью, а вопросом антропологического выживания.

В «Эпохе цифровой КЦ» эта новая ситуация описывается через образ цифровой спички. Ее смысл заключается не в отдельном устройстве и не в какой-то одной технологии. Речь идет о таком типе среды, в котором не предмет, а сама окружающая оболочка становится исполнителем желания. Это значит, что реальность всё чаще оказывается не просто внешней данностью, а интерфейсом, который угадывает, достраивает, смягчает, компенсирует, подсовывает и удерживает. В этот момент происходит нечто решающее: человек перестает различать реальность и обслуживание. Мир начинает подменяться своей же настроенной под пользователя версией. А это уже означает, что объектное схватывание, описанное в предыдущих главах как антропологическая фиксация, получает беспрецедентное техническое подкрепление.

Именно здесь кастанедовская проблематика неожиданно приобретает новую актуальность. Внутренний диалог, привычка, автоматизм повседневной сборки, собственная важность, слабость внимания, жажда немедленной компенсации — всё это сегодня перестает быть

только внутренней структурой человека. Цифровая среда начинает работать как внешний усилитель этих же механизмов. Она не просто развлекает человека и не просто отвлекает его. Она всё активнее участвует в сборке его мира. Она подтверждает ему то, что он и так склонен подтверждать себе сам. Она уменьшает вероятность встречи с тем, что сопротивляется, не совпадает, не льстит, не успокаивает и не обслуживает уже сложившуюся форму внимания. В этом смысле цифровая эпоха не отменяет старую проблему человека-воспринимателя; она делает её почти тотальной.

Отсюда и возникает образ театра одного актёра. Если цифровая спичка обозначает среду мгновенного отклика, то театр одного актёра показывает её более позднюю фазу — фазу, в которой человек уже не просто получает быстрые исполнения, а начинает жить внутри мира, отредактированного под него самого. Здесь скрыта одна из главных угроз антропологии внимания. Пока человек ещё встречается с другим, с чужой волей, с сопротивляющейся реальностью, с неприрученной истиной и с неудобным ходом вещей, его внимание хотя бы потенциально сохраняет шанс выйти за пределы собственного круга. Но когда мир всё больше начинает повторять человеку его же самого, это внимание замыкается. Возникает мягкая, комфортная, услужливая тюрьма. Не в смысле грубого насилия, а в смысле почти бесконечной подстройки. Человек оказывается заперт не снаружи, а изнутри — в контуре собственных подтверждений.

В этой точке и становится понятен новый масштаб проблемы. Речь уже не о том, чтобы защитить человека от отдельных отвлечений, плохих привычек или избытка информации. Речь о том, чтобы сохранить саму возможность выхода из замкнутой проекции собственного желания. Если это не сделать, то объектный, подтверждающий и автоматически собираемый мир станет для человека уже не просто привычным, а практически безальтернативным. Именно тогда и возникает то, что можно назвать цифровой тюрьмой внимания. Её стены не сделаны из запретов. Они состоят из непрерывного, персонализированного, технологически усиленного отклика. Это тюрьма, в которой человек чувствует себя обслуженным, но постепенно теряет способность к встрече с тем, что превышает его текущую форму.

Здесь необходимо сделать ещё один важный шаг. В цифровую эпоху внимание становится не только антропологической способностью, но и реальной валютой человеческой жизни. Деньги, доступ, техника, комфорт, цифровые оболочки — всё это оказывается вторичным по отношению к одному фундаментальному факту: человек платит жизнью там, куда уходит его внимание. Он может думать, что тратит время, деньги, силы или эмоции. Но в последнем смысле он тратит именно возможность присутствовать. И если эта возможность всё активнее выкупается внешней средой, если она всё чаще перенаправляется в готовые контуры компенсации и если сам человек перестает замечать, как это происходит, то проблема внимания действительно становится центральной антропологической проблемой эпохи.

Именно поэтому данная монография и должна была быть написана. Не для того, чтобы продолжить мистический словарь Кастанеды и не для того, чтобы красиво пересказать старый феноменологический архив. Она нужна потому, что сегодня человеческое внимание оказалось под двойным давлением. С одной стороны, действует древняя и глубоко человеческая тенденция застревать в одном режиме восприятия, поддерживаемом внутренним диалогом, привычкой, страхом и объектной завершенностью мира. С другой стороны, эта тенденция теперь технически усиливается цифровой средой, которая всё лучше учится захватывать, удерживать и монетизировать именно те формы внимания, которые делают человека наиболее предсказуемым и наименее свободным.

Следовательно, переход к собственному понятийному аппарату книги оказывается не теоретической роскошью, а практической необходимостью. Если проблема внимания становится сегодня антропологически неотложной, значит, нужен более строгий язык, способный описать, что именно происходит с человеком. Требуется различить минимальный живой акт внимания, ресурс его удержания, резервуар доступности, утечки, формы объектного схваты-



вания, пороги видения и механизмы распада. Без этого разговор о внимании неизбежно останется либо в психологии отвлечения, либо в морализаторстве, либо в цифровой публицистике. Но если такой аппарат будет выстроен, то антропология внимания сможет превратиться в подлинное средство ориентации в эпоху, когда сама среда всё активнее борется за право собирать мир вместо человека.

Таким образом, «Эпоха цифровой КЦ» выполняет в книге роль мостовой главы. Она переводит нас от кастанедовской феноменологии к современному положению вещей. Она показывает, что речь идет не о мертвом архиве и не об интеллектуальной археологии, а о живой проблеме настоящего. И именно поэтому следующая часть книги уже не может оставаться в словаре феноменологического архива. Она должна перейти к собственным понятиям. Необходимо определить, что такое когнитивная ячейка внимания, что такое токен внимания, что такое резервуар и емкость внимания, что такое утечка, что такое объектное схватывание и что такое режим видения. Только так книга сможет выполнить свою главную задачу: превратить рассеянную интуицию о судьбе внимания в строгую антропологическую модель.

## **Глава 12. Когнитивная ячейка внимания как минимальный живой акт**

После феноменологического блока, завершенного переходом к современности в главе об эпохе цифровой КЦ, книга впервые должна говорить уже собственным языком. До этого момента ее задача состояла в том, чтобы расчлнить, дисциплинировать и перевести проблематику, извлеченную из большого архива наблюдений — прежде всего из корпуса Кастанеды, но также из более широкой антропологической и философской генеалогии. Теперь становится необходимым следующий шаг: определить минимальную единицу, без которой сама теория внимания останется слишком общей. Нельзя бесконечно говорить о «внимании вообще», если не различено, в каком именно месте и в какой именно форме оно впервые становится живым актом. Именно для обозначения этого минимального, но принципиального уровня книга вводит понятие когнитивной ячейки внимания — Cognitive Cell of Attention, далее КЦ.

Уже на этом первом шаге требуется особая точность. КЦ не равна вниманию вообще. Она не обозначает весь объем человеческой внимательности, не совпадает с памятью, не тождественна мышлению и не является синонимом сознания в целом. Столь же важно и обратное: КЦ нельзя свести к сенсорной точке, к физиологическому раздражению или к абстрактному «моменту восприятия». Под КЦ понимается минимальный живой акт, в котором нечто уже выделено, удержано и стало доступным для дальнейшего развития, но еще не схлопнулось окончательно в привычную рассудочно-предметную форму мира — то есть в такую вещь, ситуацию, фигуру или смысловую единицу, которые уже автоматически признаны понятными, названными, встроенными в старую картину реальности и потому больше не переживаются как живое становление содержания. Иначе говоря, КЦ возникает раньше того момента, когда рассудок успевает превратить происходящее в готовый объект, ярлык, автоматическое объяснение или пустой словесный комментарий. Иначе говоря, КЦ — это тот минимальный участок живого внимания, где содержание уже произошло как событие, но еще не было до конца присвоено объектным режимом мира.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.