

Хоружий С.С.

ШЕСТЬ ИНТЕНЦИЙ НА БЫТИЙНУЮ АЛЬТЕРНАТИВУ

1. Альтернатива как она есть

Это называлось по-разному, но это было всегда. Точней – гнездились. Неистребимо гнездились в человеке. Гнездились и глодали его. В человеке гнездились, глодали его, не всегда заявляло о себе громко, но всегда присутствовало на заднем плане сознания – ощущение *фундаментального неблагополучия*: не в конкретных обстоятельствах, а в самой ситуации человека. Стихия человеческого существования несет в себе нечто неверное, нечто угрожающее, она – разлезающаяся ткань, где в любой миг, в любой точке вдруг – зияние. Черная дыра. Если будешь просто существовать, жить как живется, все равно в каком месте, качестве, хотя бы совсем безбедно, – станется, чего ты не хочешь, страшное, губительное. И это не только смерть тебя, физическая, это масса и масса других вещей.

И отсюда – смятение, беспокойство. Беспокойство, переходящее в позыв, импульс к действию: но ведь надо же с этим что-то делать, с этой ситуацией, с этим фундаментальным неблагополучием? Пока еще есть какое-то время – надо это изменить! Тут две установки, два смысловых акцента в этом импульсе: "изменить" и "время". Надо изменить ситуацию, это, конечно, главная, но сложная, не сразу понятная установка и задача; надо вглядываться, углубляться – что изменить и как, можно ли вообще изменить. Но прежде всего – о "времени". В чем бы ни состояло "изменить", это – неотложное, немедленное задание, к которому надо приступать, которому целиком должно быть отдано твое время. Первым делом меняется отношение ко времени существования, как бы осеняет знание: так вот на что это время! Оно сразу обретает другую фактуру, окраску. За этот убегающий ничтожный отрезок, что в любой миг может оборваться, ты должен успеть! – успеть изменить жребий – не в чем-то частном, а самый общий, бытийный свой жребий. Если не отменить нацело, то, может, хотя бы приостановить действие, подать кассацию, апелляцию, вообще – успеть сделать хотя бы что-то, внести некое изменение в ситуацию, так чтобы к самому концу оказаться уже не подпадающим под закон конца. И коль скоро речь о твоём бытийном жребии, статусе, природе, то это изменение – некая капитальная премена себя. "*Время здесь*" – время на то, чтобы *премениться*. И его очень мало.

Так складываются контуры некоторой установки человека. Существенно, что это не контуры неподвижного предмета, это контуры ситуации, предмета динамического, узрение которого есть узрение, схватывание динамической формы. С этой формой работает кино, и нельзя не заметить, что, хотя речь идет о предельно общих, предельно абстрактных вещах, – о ситуации Человека как такового – описанная динамическая реальность весьма кинематографична. Вот картина человеческого существования, с которой мы начали, – картина "фундаментального неблагополучия": нечто нормальное и обыденное, рутинное, безмятежное; но в нем, за ним затаилось губительное, угрожающее. Это – явно кинематографическое качество, кинематографическая фактура реальности: классическая фактура триллера, то, чем создается сам *thrill*, в вольном переводе – мороз по коже. Дальше мы переходим к первой реакции на "фундаментальное неблагополучие": надо успеть до катастрофы, успеешь – не успеешь, успеешь – не успеешь... – и здесь оказываемся в другой

классической киноситуации, которая называется "саспенс", в вольном же переводе – подвешенность в опасном положении. Обе черты – из одного жанра, который развил Хичкок, несомненно, блестящий антрополог: оттого, конечно, две ситуации и стали базовыми для жанра, что в них скрывается глубинный отсыл к самой природе и судьбе человека.

Установка человека, что начала здесь очерчиваться, – установка антропологической альтернативы. Существование, направляемое к тому, чтобы *премениться*, – альтернативная стратегия по отношению ко всему обычному порядку существования человека: ибо в этом порядке человек ищет *осуществиться* – осуществиться во всей полноте своей наличной природы, и значит – в том самом бытийном жребии, к изменению которого устремлен гнездящийся импульс. И время существования осмысливается заново – как время, что должно стать *временем Альтернативы*. Эти выводы и решения – разумеется, лишь начало, исходный шаг в воплощении бытийного импульса человека: шаг, представляющий собой не что иное как событие *обращения*. Сей классический и древнейший феномен духовной жизни наделен сложной, специфической структурой и энергетикой, в которые поучительно всмотреться. Возможно, мы к ним вернемся; но сначала нужно понять самые общие вещи об альтернативе в целом: что же означают эти ее "изменить", "премениться"? если под ними впрямь понимается – измениться в самом способе бытия, в природе, в финальной участи, так чтобы избежать и следования "путем всея земли" – понимается, иными словами, *актуальная онтологическая трансформация*, претворение антропологической реальности в мета-антропологический горизонт, – то каким образом подобная Альтернатива не бессмыслица, не безумие, не пустая иллюзия? Ведь все описанное заведомо невозможно, не правда ли? – Совершенная правда; и однако же не вся правда.

Возможность или невозможность явления зависит от горизонта, невозможное в одном, узком горизонте рассмотрения оказывается возможным в ином, более широком. Премена способа бытия – заведомая бессмыслица, если рассматриваемая реальность вся вообще ограничивается единственным способом бытия – наличным бытием, сущим. Но сколько существует философия, от досократиков и упанишад, ей ведомо было, что бытие нельзя ограничивать сущим – хотя по разным причинам разум время от времени и пытается занять такую позицию. Так волевым решением ограничил свое зрение Ницше – и, ограничив, стал неистово обличать "бутафорию инобытия", обрушиваясь на платонизм с его "умопостигаемым миром". Платон, однако, отмстил: как подметил Хайдеггер, у Ницше лишь возникает перевернутый платонизм – здешнее бытие объявляется истинно существующим, идеальное же несуществующим, мнимым, и это попросту есть инверсия платоновской схемы. В реальности, не подвергаемой сужению, не редуцирующей бытие до сущего, – Хайдеггер именует эту редукцию "забвением бытия" – речь об Альтернативе уже не есть заведомый нонсенс. Но это лишь значит, что нет *гарантии невозможности* Альтернативы, и вовсе еще не значит ее реальной осуществимости. "Расширенная реальность" – одно из необходимых условий осуществимости Альтернативы, и это условие отнюдь не единственно. В данном тексте мы не можем и заикаться о полном анализе ситуации, однако еще одно условие должно быть непременно указано. Альтернатива требует не просто расширенной реальности, но кроме того и динамичной, насыщенной энергиями. Осуществление бытийной премены – акт, нуждающийся в энергии, – и ясно, что эта энергия не может иметь своего источника в том самом бытийном горизонте, исход из которого она чаемо осуществит. Это – классический аргумент по поводу барона Мюнхгаузена: нельзя себя извлечь из болота здешнего бытия, таща себя же за волосы.

Совершающая энергия должна принадлежать некоему внешнему, внеположному истоку, так что иное бытие должно быть не только существующим, но действующим и взаимодействующим с нашим бытием – взаимодействующим очень определенным образом, осуществляя его прему.

Это условие Альтернативы сложнее и таинственнее первого; в нем скрыт, на поверку, целый букет новых условий, непонятностей, открытых вопросов... Есть ли на свете эта Энергия Внеположного Истока? Как войти в связь с нею, как соделать себя полем ее пременяющего, претворяющего действия? Вдобавок к ее ключевой роли, потребно ли и действие наших собственных энергий, если да, то какое? Ни на один из этих вопросов нет однозначного ответа, хотя все – кардинально; к примеру, православие, католичество, протестантизм различно отвечают на третий вопрос, и эти различия – из числа самых важных расхождений между христианскими исповеданиями. При этом, отсутствие ответов мало связано с уровнем наших знаний. Продвигаясь в познании, в рефлексии, мы уточняем формулировки вопросов, добиваемся прояснений в предмете, в содержании вопрошания, отсекаем многие ложные пути мысли и разрешаем немало привходящих проблем. Все это – никак не пустые хлопоты, только сами вопросы остаются. Вопросы – бытийны, и свойство их пребывать открытыми – черта самой ситуации Человека.

Еще одно условие – скорее не условие, а обстоятельство, уясняющееся почти сразу. Только на первый взгляд Альтернатива может казаться заданием чисто индивидуальным, отъединяющим, ведущим к эгоистической замкнутости. Но едва ты разглядел, осознал, что ее тема, ее предмет – это *бытийный* твой жребий, как замкнутость и отъединение превращаются в свою противоположность. Ибо по самой сути, твой бытийный жребий – как таковой, как бытийный – совершенно не твой, он равно твой и всех, он – жребий всей "твари падшей", определение "бытия-присутствия". И чтобы альтернативная стратегия имела своим предметом именно этот жребий, равно твой и всечеловеческий, необходимо *размыкание индивидуальности во всечеловечность*: надо, прежде всего, умение различать этот всечеловеческий жребий, прозревать в пестрой, захлавленной эмпирии то, что относится к нему. Необходимо особое "видение в свете Альтернативы", и это есть видение в элементе всечеловечности, которое прозревает твою фундаментальную общность с Другим. Тебе раскрывается в нем то же фундаментальное неблагополучие, и ты видишь судьбу его как свою, видишь его как себя, и себя как его, и этот опыт общности есть опыт любви – любви-расположения, любви-сочувствия, которую именуют "агапэ". Задача Альтернативы, альтернативная стратегия предстает двуполярной: она до предела моя, предлагает мне, состоит в том, чтобы мне кардинально пременить себя, однако она же – и о Другом, она – обо всех и за всех. Но как это может быть? Осуществляя премену себя – осуществить премену всего?! Конечно, "гарантии невозможности" тут снова нет: то, что следует пременить, всеобщие фундаментальные предикаты, – также и мои предикаты, они представлены во мне, и, пременяя себя, я, вообще говоря, могу достичь их премены. Но... снова очень большое НО, едва обозримая дистанция между "отсутствием гарантии невозможности" и "перспективой реальной осуществимости".

Так обрисовывается статус Альтернативы. Ее невозможность недоказуема, как равно недоказуема и ее возможность, осуществимость. Человек может ее избирать – но это будет, всегда и принципиально, – бытийный риск, ставка в духе пари Паскаля, предприятие с открытым исходом.

Но то, что можно сказать об Альтернативе, никак не сводится лишь к теоретическому рассуждению об ее возможностях и предпосылках: ибо во все эпохи, во всех обществах и культурах, Альтернатива, альтернативные стратегии существования,

– живое конкретное явление. В каких же формах, обличьях являлись эти стратегии? Выражаясь старинным слогом, "проницательный читатель уж давно догадался", что наша Альтернатива – не что иное как то, что с древности именовалось *Спасением*. В аспекте историкокультурном, речь об Альтернативе – лишь современная аранжировка темы Спасения, ибо та каноническая, традиционная форма, в которой альтернативная стратегия выступала в истории, есть Религия Спасения. Это главное историческое русло Альтернативы в конкретных своих чертах существенно определяется тем, что здесь перед нами – массовая стратегия, Альтернатива для широкого употребления. Такая стратегия должна быть применительна к "среднему человеку", она не может быть радикалистской и экстремальной, требующей предельных напряжений и абсолютной поглощенности. Поэтому в обеспечении альтернативности стратегии, ее направленности к мета-антропологическому исходу, главную роль играют не индивидуальные, а сверх-индивидуальные, всеобщие факторы, каковы миф и культ, сакральные ритуалы; индивидуальные же предпосылки, в основном, состоят в приобщенности сознания к определенной мифологической стихии. Спасение здесь выступает как мифологема, сопрягаемая с мистерией, миметически закрепляемая и воспроизводимая в мистериальном культе, и альтернативная стратегия представляется как "путь Спасения", выстраиваемый, в первую очередь, в мистериальном ключе.

Однако, наряду с этим массовым и широким руслом, всегда существовало другое, узкое, где альтернативная стратегия понималась максималистски и строилась именно как самая радикальная и экстремальная антропологическая стратегия, индивидуальная предельная практика. Эта максималистская и индивидуализированная альтернативная стратегия есть Духовная Практика. Как правило, она возникает в лоне той или иной религии спасения, мысля себя как бы ее квинтэссенцией, наиболее чистой и полной формой, и пытаясь переосмыслить Альтернативу, как она утверждается в данной религии, предельно строго и углубленно, вплоть до буквализма. Мифо-мистериальные аспекты Альтернативы здесь дополняются целым рядом других, коммуникативных, экзистенциальных, психологических, даже соматических, охватывающих все аспекты существования и все измерения человеческого существа, – так что альтернативная стратегия становится холистической антропологической практикой. В итоге, именно Духовная Практика выступает как наиболее прямая и последовательная, эталонная реализация альтернативной антропологической стратегии, и ее конститутивные признаки могут рассматриваться, в известной мере, как необходимые элементы такой стратегии.

На первом месте из этих признаков назовем связь с аскезой, и наиболее тесным образом, с аскезой уединенной (отшельничеством, анахоретством). Органичность подобной связи очевидна: "альтернативность" реализуется в аскезе прямолинейно и буквально, путем выхода из всего круга обыденного эмпирического существования; так что Духовная Практика естественно строится как аскетическая практика. Далее, мета-антропологическая направленность Духовной Практики означает, что цель, финальное состояние данной стратегии не является и не может никогда стать данностью в горизонте эмпирического опыта; и в силу этого, выстраивание стратегии, определение ее шагов составляет особую проблему. *Как направляться к цели, которой нет, которая в Инобытии?* Решающую роль для ответа играет уже упомянутая предпосылка Альтернативы, присутствие энергии Внеположного Истока: ответ в том, чтобы войти в общение с нею – в Богообщение. Соответственно, важнейший элемент Духовной Практики – молитва: особый род, особая школа молитвы; а непосредственная задача Практики связана с энергиями человека, которые надо переустроить к указанному общению, к сообразованию, *синергии* с иною энергией. Это последовательное и

всцелое энергийное переустройство человеческого существа и есть содержание Духовной Практики. Оно представляет собою ступенчатый процесс, в котором каждая ступень – особый образ организации всего множества человеческих энергий, не осуществимый в обычных, неальтернативных стратегиях. Вся лестница, иерархия ступеней восходит к финальному состоянию, чаемому исполнению Альтернативы; в духовной практике православия, исихазме, догмат и опыт квалифицируют это состояние как "обожение", или же всецелое соединение энергий человека с Божественною энергией, благодатью. Осуществление такой энергийной аутотрансформации человека имеет две тесно связанные особенности. Во-первых, оно подчинено тонким и строгим правилам, целому канону правил организации и интерпретации осуществляемого опыта: поскольку энергии человека предельно разнородны, подвижны, искомые конфигурации их отсутствуют в обычном опыте человека, и этот опыт не доставляет человеку ни навыков, ни возможностей необходимого в Духовной Практике управления собственными энергиями. Во-вторых, хотя сама Практика есть индивидуальный процесс, однако создание ее канона, его хранение, пополнение, трансляция – общий, сверх-индивидуальный труд, свершаемый соборным и историческим организмом *Духовной Традиции*. В итоге, Практика возможна лишь в лоне Традиции, и обе вкуче образуют живое двуединство, своеобразную "систему метабиологического типа", в своей структуре и жизни отчасти подобную биологическому виду.

С надежностью известно, что в описанных стратегиях создается своего рода "антропологический движитель": тонкая, выверяемая в Традиции икономия, в которой соприкосновение разноприродных энергий, будучи охраняемо точной техникой внимания, перерастает в диалогическое взаимодействие, крепнет, невиданно интенсифицируется и совершает возведение человека в сферу иной энергетике, иных процессов и законов, неведомых обычному эмпирическому опыту. Для этого движущего устройства существует неожиданная, но точная параллель: запуск термоядерной реакции в плазменной магнитной ловушке. В этой ловушке, "токамаке", нагреваемая плазма удерживается невидимыми стенками магнитного поля, и за счет этого, разогревание может достичь сверхвысоких температур, вплоть до порога перехода плазмы в качественно новое состояние. Параллель очевидна: так невидимые стенки внимания ограждают внутреннее пространство, в котором непрепятствуемой непрерывной молитвою достигается совершенная синергия, "разогревающая" человека до границы преобразования. С надежностью известно, что силой этой синергии – силой, которую человек воспринимает как не свою, не принадлежащую ему, – человек вовлекается в спонтанное, "самодвижное", как говорили аскеты, восхождение всего своего духовно-телесного существа и обретает подлинно альтернативный опыт, исстари зовомый мистическим. Достигалась ли, достигается ли, однако, Альтернатива – знать не дано.

2. Альтернатива из сего дня

– Мы ж люди редуцированные!
– Это как?
– А вот как гласные на концах слов редуцируются.
(Из разговоров А.Ф.Лосева,
записанных В.В.Бибихиным)

Итак, мы направляем наши интенции на Альтернативу. Едва ли такой выбор интенционального предмета мог удивить кого-то. Сегодня Альтернатива – расхожее слово, ходкий товар. Поглядим вокруг, на толчею жизни, – и мы увидим, что она предлагается в широком ассортименте. Больше того, именно она в основном и предлагается: всякий товар себя подает как нечто чрезвычайно особенное, прямо-таки альтернативное всем прочим товарам. Вот передо мной, к примеру, журналчик, где вся последнего писка духовность и мистика в адаптации для троглодитов, такой нахраписто-боевой, наглей комсомольской ячейки, и называется он "ИНАЧЕ" – то есть тут ваще альтернатива в квадрате, и по смыслу названия, и по алфавиту. Даешь Альтернативу! Комсомол XXI века – за Альтернативу. Не значит ли это, что пора оставить стремление к ней? Довлатов писал, что он как-то сообщил Бродскому новость: Евтушенко выступил против колхозов; и Бродский на то ответил: если Евтушенко против, я за. Или, возможно, тут путаница в словах? О той ли Альтернативе мы говорили, о которой галдят кругом?

Поставив такой вопрос, мы начинаем замечать, что с Альтернативой действительно произошли изменения. Их не ждали, даже не считали возможными. В течение долгих эпох сознание Альтернативы неизменно имело ту же основную структуру, включало те же основные мотивы, интуиции, представления – и была уверенность, что в принципиальных чертах никак иначе обстоять и не может. Тем не менее, сегодня уже так не обстоит, а обстоит совершенно по-другому. Поскольку же проблема Альтернативы, способ тематизации Альтернативы принадлежат к самому основоустройству ситуации человека, их изменение говорит о глубоком изменении всей этой ситуации. Две формулы могут выразить существо изменения: *антропологический кризис* и *антропологический поворот*. Здесь нет места описывать эти глобальные явления, и я охарактеризую их с тупой краткостью. Кризис состоит в разрушении и отбрасывании старой модели человека; поворот же – в том, что именно происходящее с человеком, антропологическая динамика приобретает решающую роль, становится определяющим фактором в динамике современного мира¹ (тогда как

¹ Хорошую иллюстрацию этого поворота можно найти в "Танцующей в темноте" фон Триера. Здесь типовые сюжетные и мизансценные элементы из Больших Дискурсов 30-х – 40-х годов – идейных, политических, производственных (к примеру, почти-цитаты из "Светлого пути" Григория Александрова) – демонстративно переводятся в личный план, в антропологический, индивидуальный дискурс, выражая сугубо приватную ситуацию героини. Первой же декларацией поворота был "Улисс" Джойса, где перипетии "Одиссеи", принадлежавшие у Гомера теокосмическому, историческому, социальному дискурсу, приватизировались – и тем самым, переводились в антропологический дискурс – с той же демонстративностью и вызовом. Напомним, что прежде кино столь же активно занималось обратным: оно всегда антропологично, всегда работает с человеком, однако усердно пыталось до основания социализировать человека, заставив антропологический дискурс выражать социальные, политические, производственные дискурсы. Все мастера советского кино были великими мастерами такого трюка – их для этого и держали. Сегодня же, выражая антропологический поворот, киноязык переходит от социализации приватного – к приватизации социального. Но верить ему и тут опасно: его пластичность огромна, и она делает его идеально пригодным к служебности, к "чего изволите".

прежде такая роль была за социальной и социоисторической динамикой). Общая феноменальная, фактическая основа этого в том, что само "происходящее с человеком" приобрело новый характер и новую глубину. С человеком идут изменения, перемены, диапазон которых неведом и может оказаться каким угодно – нельзя уже полагать, как прежде, что в любых процессах человек всегда остается "субстанцией" и "субъектом", обладателем неких неизменных "природы" и "сущности". Из неподвижной и известной, заданной величины в картине реальности он стал величиной меняющейся и неизвестной. Природу человека приходится считать подвижной и пластичной, способной к радикальным трансформациям и неведомым метаморфозам.

Все это не могло не сказаться на судьбах Альтернативы. Прежде всего, если сознание начинает свыкаться с возможностью радикальных антропологических трансформаций, то и Альтернатива уже не представляется ему столь абсолютно невыносимой. Диапазон возможного неизвестен, и сознание избегает объявлять хоть что-либо – уже заведомо, априорно исключенным. Постструктурализм и деконструктивизм, говорящие о "смерти человека", представляют антропологическую реальность как "форму-Человека", *la forme-Homme* (Делез), итог сочетания и взаимодействия системы сил; и, будучи изначально сборной, "форма-Человек" способна к кардинальным трансформациям: "Силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут участвовать в ином составе, в иной форме"². Постмодернистское сознание с его антиантропологической установкой, на поверку, не так уж антагонистично к Альтернативе. Раз все трансформации возможны – отчего бы не эта? Разве мистики всех времен не сближают претворение в Инобытие со смертью? И если антропологическая реальность невообразимо пластична, то не следует ли кардинально переосмыслить и самое смерть?

Вместе с тем, существенно меняется сам образ Альтернативы в сознании человека. Тяга к Альтернативе, "гнездящийся импульс" сам по себе отнюдь не исчез, однако человек теперь склонен прочитывать этот свой импульс иначе. Наиболее важный момент в том, что постепенно размывается, утрачивается идея или интуиция *мета-антропологической* сути Альтернативы, ее характера *онтологической* трансформации, ее актуальной связи с Инобытием. "Спасение" не может утратить таковой связи, оно по определению религиозно, инобытийно, онтологично, но сегодня уже едва ли можно сказать, что Альтернатива – синоним Спасения, а тяга к Альтернативе тождественна с жаждою Спасения. (Вспомним хотя бы опять журнальчик "ИНАЧЕ"!) Понятие или мифологема Спасения приобретает оттенок чего-то архаичного, не очень внятного, из круга отдаленных и отошедших представлений. Разумеется, в христианстве образ Христа как Спасителя не может стереться или исчезнуть, и однако в общей ткани христианской религиозности, особенно на Западе, мотив Спасения заметно вытесняется на периферию, заслоняясь другими сторонами веры. Сходная судьба постигает и другое древнейшее понятие, прежде, подобно Спасению, тесно сливавшееся с Альтернативой и подкреплявшее сознание ее инобытийной природы. Я говорю о Вечности. В древности образ ее в сознании был живым, он возникал органично, когда рядом с малым, ничтожным временем жизни человека высились массивы Большого Времени богов, стихий, царств, несоизмеримые с малым временем и плавно переходящие в Вечность. И ясно было, что необходимый и очевидный предикат Альтернативы – конечно, Вечность, а она, в свою очередь, – предикат Инобытия. Но в сегодняшнем сознании произошла, по почину Свидригайлова, явная эрозия идеи Вечности, она превратилась в отвлеченность, неживую абстракцию, потеряв и содержательность, и притягательность; и возгласы

² Ж.Делез. Фуко. М., 1998. С.160.

Заратустры "Я люблю тебя, о Вечность!" звучат сегодня холодной пустоватой риторикой. Когда же Спасение и Вечность, терпя упадок и кризис, рискуют сойти со сцены, – Альтернатива, лишаясь опоры этих спутников, мельчает и вырождается, выхолащивается. Она перестает осознаваться как актуальное приобщение к Инобытию – и, тем самым, начинает мыслиться уже не онтологической, а всего лишь онтической трансформацией: составляющей альтернативу не в бытии, а всего лишь в сущем.

Но что представляет собой эта "онтическая редукция" Альтернативы, как она вообще возможна? Что это за активности и стратегии человека, которые не направляются к иному образу бытия, но тем не менее тоже "альтернативны", тоже насыщают тягу человека к альтернативе всему обычному порядку существования? Чтобы ответить на эти вопросы, надо представить себе границу горизонта человеческого существования – "Антропологическую Границу". Такую границу следует понимать не субстанциально, а энергийно – как собрание всех антропологических стратегий, активностей, режимов деятельности, в которых начинают меняться сами определяющие нормы и конститутивные признаки человеческого существования. Очевидно, что к этой границе принадлежат все те стратегии, которые мы выше ассоциировали с Альтернативой, Религии Спасения и Духовные Практики. Но столь же очевидно, что Антропологическая Граница ими не исчерпывается: стоит лишь вспомнить, что тема о предельных или граничных практиках, предельном опыте человека интенсивно разрабатывалась в наши дни у многих весьма известных авторов, прежде всего, французских (Батая, Лакана, Фуко, Делеза и др.) – причем все эти авторы понимали "предел" и "границу" как раз в указанном смысле, применительно ко всему горизонту, порядку человеческого существования, однако стратегии и формы опыта, выделяемые ими как предельные, отнюдь не были духовными практиками и не были ориентированы к Инобытию. Иными словами, здесь рассматривалась именно такая Антропологическая Граница (или точнее, такие области этой Границы), которая является границей не онтологической, а онтической; и образующие ее антропологические стратегии могут выступать как редуцированные формы Альтернативы.

Что же до конкретики этих форм, то практики и стратегии обычного эмпирического существования можно, как правило, описывать и на языке сущностном (в терминах целей, причин, законов), и на языке энергийном (в терминах импульсов, побуждений, актов), однако для практик и стратегий Границы два языка уже не равносильны: такие практики и стратегии конституируются специфическими энергийными механизмами, не описуемыми адекватно в сущностных терминах. Как выше говорилось, в основе Духовной Практики – достижение синергии, сообразования всех энергий человека с иною энергией, по своему истоку внешней не только человеку как индивиду, но и самому горизонту бытия человека. Фрейдизм же и психоанализ обнаружили и описали, что обширную область предельных феноменов человеческого существования составляют процессы или паттерны, индуцируемые энергией Бессознательного и формирующиеся в ее подчиняющем, управляющем взаимодействии с энергиями сознания. Эта "область безумия", как иногда, в широком смысле, ее называют, включает в себя неврозы, фобии, комплексы человека; и она также гранична по отношению к горизонту человеческого существования, хотя, очевидно, ограничивает этот горизонт не в бытии, а лишь в сущем, являясь, тем самым, онтической, но не онтологической Границей.

Действие в "паттернах безумия" энергии, в своем истоке внешней (пусть лишь онтически) по отношению к сознанию, создает известное (пусть ограниченное) структурное сходство этих явлений с Духовной Практикой. Подобное сходство заметил

еще сам Фрейд, сказавший: "Невроз заменяет в наше время монастырь", а Иосиф Бродский отметил дальнейшую стадию замены: "Шприц повесят вместо иконы, Спасителя и Святой Марии". Но есть также еще иной тип явлений Границы, в которых принадлежность Границе создается не воздействием внешней энергии, а напротив, за счет отсутствия, недостачи формостроительных, формообразующих энергий. В таких явлениях их предельный характер выражается в том, что некоторые из конститутивных, определяющих уровней и структур существования попросту отсутствуют, так что эти явления *привативны* по отношению к нормальному, полномерному строю человеческого существования; антропологическая реальность выступает в них как "недоволенная" реальность. Как ясно уже, здесь имеются в виду виртуальные явления и практики; их совокупность образует "привативный ареал" Антропологической Границы. Он – третий из обнаруженных нами, и уже последний, ибо все типы энергийных механизмов, способных порождать феномены Границы, на этом исчерпаны. Надо только дополнить, что, наряду с перечисленными, возможны *гибридные* стратегии, в которых так или иначе сочетаются, комбинируются черты стратегий из разных ареалов. В жизни чистые формы обыкновенно встречаются реже смешанных, и эти гибридные явления – из самых распространенных.

Описанные антропологические практики сегодня выходят на авансцену; они, как видно, созвучны нынешнему состоянию человека и общества. Потребность в Альтернативе, тяга к ней не уходят, но прежние ее формы становятся отчасти непонятны, отчасти же непосильны. Безусловно, Альтернатива прежняя и вечная (?) не исчезла совсем; не говоря о широком русле Религии Спасения, продолжает свою жизнь и Духовная Практика. Больше того, авторитет Практики (в особенности, дальневосточных практик) как древней и подлинной Альтернативы распространяется в широкой среде, что приводит к усиленным попыткам "адаптировать к современным условиям" те или иные практики. Но эти попытки руководятся новым, редуцированным видением Альтернативы, для которого Духовная Практика представляется только психотехникой, разновидностью холистического тренинга – тогда как в действительности ее мета-антропологические суть и цель делают возможным выстраивание и трансляцию ее опыта лишь в лоне Традиции, превращая ее феномен из чисто индивидуального в транс-индивидуальный, в органическое, или "метабиологическое" двуединство индивидуальной Практики и соборной Традиции. Поэтому подобные адаптации способны лишь приводить к появлению гибридных стратегий, где имитируются отдельные черты Духовной Практики, однако конституирующая эту практику синергия, действенное присутствие энергии Внеположного Истока, достигаться не может. Православное сознание соединяет с подобными явлениями понятия прелести и безблагодатности.

Как мы видели, новые формы Альтернативы многочисленны и разнообразны. "Единое на потребу", подлинно онтологическая Альтернатива, твердо осознававшаяся как нечто единственное, как выход, который либо отсутствует, либо всего один, – плюрализовалась и раздробилась, разменялась на множество более доступных онтических альтернатив. В этом множестве можно усмотреть то же разделение, что мы отмечали в сфере онтологической Альтернативы: разделение на широкое, массовое русло и русло более узкое, с более радикальными установками. Широкое русло представляют виртуальные практики масскультуры: легко согласиться, что для их адептов, ряды которых несметны и все растут, они действительно стали замещением Альтернативы, в них уходят, погружаются как в альтернативный мир. В этом смысле, их можно рассматривать как некую современную вариацию – суррогат, симулякр? – Религии Спасения, ее онтическую редукцию. К узкому же руслу, с более радикальными

устремлениями, принадлежат те стратегии, что, будучи связаны с Бессознательным, обладают структуростроительной энергией и могут рассматриваться как онтические редукции Духовной Практики: паттерны безумия, опыты трансгрессии, психотехники с духовными притязаниями, в духе Гурджиева, Грофа, Кастанеды... Частичность любой из этих стратегий может родить идею, что полная, максималистская самореализация в (онтической!) Альтернативе будет достигнута, если свести воедино, осуществить все разом эти частные альтернативы. Такой новый максимализм стремился осуществить Антонен Арто, используя синтетические возможности театра. В сегодняшней философии его представляет Делез: "Стоит ли без конца говорить о ране Боске, об алкоголизме Фицджеральда и Лоури, о сумасшествии Ницше и Арто, оставаясь при этом на берегу? Не пора ли наконец стать профессионалами в этих областях? ... Нам следует ... быть немного алкоголиком, немного сумасшедшим, немного самоубийцей, немного партизаном–террористом..."³. В жизни он осуществил эту линию с лихвой, став в финале самоубийцей не немного – сполна.

Однако – заметим в заключение – чистый максималистский порыв уже не столь характерен для нового этапа в истории Альтернативы. В словах Делеза происходящее с Альтернативой соотносится с процессами в искусстве, и такое соотнесение необходимо и поучительно. Хотя едва ли здесь есть точные законы, но вольно и приближенно можно соотносить максималистскую топику безумия и трансгрессии с героикой модернистского сознания – сознания Ницше, Ван Гога, Врубеля, Скрябина, Кафки, Блока... Эта героика, вдохновляемая исканием радикальной Альтернативы и порывом к ней, еще живет и сегодня, однако преобладает уже иной элемент, условно говоря, постмодерн. Гораздо характерней, симптоматичней – мозаика разноречивых импульсов, дезориентация, нерешительность. Это смешанное и колеблющееся сознание редуцированной Альтернативы отлично представлено и деконструировано в "Идиотах" фон Триера. Здесь вся тема – история одной попытки, одной импровизированной версии онтической Альтернативы. Героев объединяет искренняя и неподдельная тяга к Альтернативе, и в кругу альтернативных стратегий их влечет радикальный путь безумия. Но в полном и чистом виде, он для них слишком радикален; не будучи готовы на подлинное безумие, они виртуализуют его, недовоплощают, дерзая превратиться лишь в *слабо-умных*, в *недо-умков*. Их импровизация очень укладывается в нашу картину онтической Альтернативы: в наших терминах, здесь реализуется одна из гибридных стратегий – стратегия *виртуального безумия*. В очередной раз фон Триер точно уловил пульс времени: эта стратегия сегодня приобретает широкую популярность. Лучше слов это доказывают факты: перелистав всего несколько номеров влиятельного "Художественного журнала", мы там увидим заглавия статей ведущих русских и зарубежных арт-критиков: "Идиотичность как эзотеризм конца века", "Идиотизация смерти в русском искусстве", "Идиот против шизофреника"... – а в статье, пропагандирующей "методику разрабатываемого в новосибирской зоне художественного идиотизма", нам разъяснят, что "идиотизм как метод является своеобразным Гольфстримом в современной культуре". Пока это популярность в искусстве, но легко предвидеть, что жизнь, как всегда, поспешит подражать ему.

* * *

Итак, мы попробовали взглянуть на происходящие перемены в антропологической ситуации сквозь призму судеб Альтернативы. Суть перемен – глубокая перестройка отношений человека с его Границей, соединяемая с возрастанием роли этих отношений, с выдвиганием Границы в центр, если употребить

³ Он же. Логика смысла. М., 1995. С.190.

геометрический оксюморон. Подобные перемены несут и новую активизацию темы Альтернативы. Но в то же время, возникающий новый облик Альтернативы включает в себе опасность перерождения самой ее природы. Каким он описан выше, он целиком соответствует упоминавшейся уже формуле "забвение бытия", раскрывая эту знаменитую формулу Хайдеггера с новой стороны, в дискурсе энергии и в аспекте антропологических стратегий. Прежде Альтернатива мыслилась, будь то отчетливо или смутно, но заведомо онтологической, бытийной альтернативой, подлинным преодолением наличного бытия и приобщением Инобытию, будучи отождествляема со Спасением или, в радикальной форме, с Духовной Практикой. Для нынешнего сознания, она отождествляется со всей Антропологической Границей, и среди ареалов последней, в центре внимания и активности – ареалы онтической Границы, сферы безумия и виртуальности, равно как множасьщиеся виды гибридных практик. Бытийная же Граница подвергается забвению в разных формах его: ее считают несуществующей; существующей, но абсолютно недоступной; или наоборот, принципиально не отличающейся от онтической Границы, достижимой такими же естественными путями; и т.д. Если для Духовной Практики одна из неперемных низших ступеней – устранение страстей, то для редуцированной Альтернативы, любая страсть, нарастая до одержимости, может быть признана состоятельной альтернативной стратегией. Прежде образами Альтернативы служили отцы-пустынники, преподобный Серафим, для человека Востока – скажем, Миларепа, укывшийся от бури в роге оленя, не изменив ни своих, ни рога размеров... – ныне же ими становятся невротики и маньяки, человеко-мухи, влипшие во Всемирную Паутину, милые идиотики фон Триера. Словом – мы. Прогресс впечатляет.

3. Азбука идентичности

Наши вольные рассуждения о Человеке мы начали с тяги к Альтернативе. Подобный зачин был менее всего случаен: главная цель всей этой серии интенций – дать очерк, набросок цельного взгляда на Человека в свете этой присущей ему неискоренимой тяги. Соответственно, после описания Альтернативы как таковой нам предстоит рассмотреть с ее позиций основные слагаемые и стороны ситуации Человека. В качестве ближайшей задачи такого рода, мы попробуем раскрыть связи между Альтернативой и проблемой самоидентичности человека. Связи окажутся тесными и глубокими. Их можно было заметить уже при первом описании Альтернативы: в самом устремлении Человека к Альтернативе, "гнездящемся импульсе", явно присутствуют мотивы, затрагивающие идентичность. Опыт эмпирического существования рождает у человека беспокойное чувство несовпадения себя – некоего "настоящего", "подлинного" себя – с тем субъектом, что действует в эмпирии и вязнет в ней. "Да нет же. Нет здесь меня. Это не я". Существование в обычных, не-альтернативных стратегиях ощущается как существование не в своей, а в какой-то ложной идентичности. Но "ложная идентичность" есть нонсенс, она значит попросту отсутствие идентичности...

Итак, идентичность сразу же обнаруживает в себе неясность, вопрос, проблему. И столь же сразу мы видим, что место идентичности – у самых корней ситуации человека, среди первичных реальностей и изначальных вопросов, в которых необходимо определиться для осмысления множества самых принципиальных тем. Вот пример. В современной мысли на фоне общего деконструирующего движения есть два главных опыта открытия новых пространств, в философии Хайдеггера и Левинаса (хотя элемент радикальной критики классического наследия присутствует и в этих опытах).

Они расходятся меж собой: Левинас утверждает для философии примат установки по отношению к Другому, этической установки, Хайдеггер – примат онтологической установки, бытийной ориентации. Но ясно, что для оценки этих позиций, для возможности полноценного выбора меж ними необходимо прежде понять: кому приписываются утверждаемые установки? Я признаю и осуществляю примат установки онтологической или этической – будучи кем или чем, что или кого представляя собой? выбору любой установки, любой позиции необходимо предшествует – *выбор себя*, акт осознания себя, ответ, хотя бы интуитивный, на толстовский вопрос (в бунинском выражении):

КТО ТЫ – ЧТО ТЫ?

Это – вопрос о моей идентичности. В него входит, составляя его ядро, вопрос общий – что есть идентичность как таковая.

Простых и быстрых ответов на эти вопросы нет. К "идентичности" или "самоидентичности" человека в полной мере можно отнести то, что блаженный Августин заметил о времени: она – из тех первичных реальностей, о которых мы говорим, с которыми сталкиваемся постоянно; однако, не затрудняясь оперировать с нею, мы весьма затруднимся, если потребуется ее определить. Особого затруднения нет, если речь идет об идентичности вещи: здесь самоидентичность есть простая тождественность предмета самому себе, его совпадение с самим собой – скажем, в разные моменты времени, в разных условиях. Вопросы есть, бесспорно, и тут: тождественность заведомо не сохраняется в абсолютном смысле, и приходится уточнять, что носителем идентичности мы считаем некий набор определяющих, фундаментальных признаков, характеристик предмета – то, что образует его "понятие", "субстанцию", "суть"; набор же предполагает отбор, принципы которого могут быть далеко не очевидны и проблематичны. Логический позитивизм, аналитическая и лингвистическая философия считают такие вопросы весьма серьезными и до сих пор, строго говоря, открытыми; но за пределами этих въедливых направлений мы позволяем себе, как правило, их относить к казуистике. Когда мы переходим к Человеку, вопросы остаются собственно те же, но отвести их как казуистику уже никак невозможно: они вырастают в крупные, кардинальные – и зачастую неразрешимые.

Отличие самоидентичности человека и вещи проявляется уже на уровне термина: если вещь, предмет может быть идентична самой себе или другой вещи, то человек – только себе самому. Возможны два идентичных предмета, но не два идентичных человека, и идея клонирования, если представить таковое примененным к нам лично, вызывает у нас некое глубинное недоумение, отвращение, даже ужас. Поэтому в предметной сфере идентичность, вообще говоря, не то же что самоидентичность. Она может обозначать идентичность предмета как себе, так и другому предмету; тогда как для человека идентичность может быть только идентичностью себе, самоидентичностью. Кроме того, в приложении к человеку самоидентичность получает важный дополнительный смысл, связываясь с самосознанием: идентичность самосознающего существа есть идентичность, устанавливаемая не внешней инстанцией, но исключительно им самим, лишь сам человек способен удостоверить собственную (само)идентичность. Подобный акт самоуверения означает, что человек совершает самосоотнесение, в котором он стремится обнаружить, зафиксировать и идентифицировать себя – как именно себя самого, таким образом подтвердив себе себя – как пребывающую, самотождественную аутентичность. Но удастся ли этого достичь? что нужно для этого, какие условия? – вот вопросы, которые и составляют "проблему самоидентичности". Ответ, очевидно,

зависит от того, как понимается "пребывающая аутентичность себя"; иными словами, зависит от конституции Я, от принимаемой модели сознания и человека.

Долгое время в европейской мысли господствовала модель, в которой проблема идентичности имела простое положительное решение, поскольку идентичность человека трактовалась на той же философской основе, что идентичность вещи: именно, на основе субстанциальности. Субстанция – автономное бытие, пребывающее, самодовлеющее, самождественное; и из всех философских начал она тесней всего связана с самоидентичностью, имея последнюю своим определяющим свойством, фундаментальным предикатом. И в классической европейской антропологической модели природа человека носила именно характер субстанции: довершая антропологию Аристотеля, представлявшую человека определенной системой сущностей, Боэций в начале VI в. выдвинул знаменитую дефиницию, согласно которой человек – "индивидуальная субстанция разумной природы". Позднее сюда еще прибавилась концепция субъекта (мыслящего субъекта, субъекта познания), и возникла законченная конструкция человека в непроницаемой философской броне: классический европейский человек Аристотеля-Боэция-Декарта есть сущность, субстанция и субъект. И самоидентичность – при нем полностью.

Хотя в наши дни эта классическая модель оказалась отвергнутой, она отнюдь не являлась абстрактным измышлением, и есть все основания думать, что в свое время – "доброе старое время"! – она воспринималась как вполне отвечающая опыту. Уникальное хранилище антропологического опыта и антропологических типажей – кино; и, порывшись в этом хранилище, можно воочию увидеть, словно свет угасшей звезды, старые исчезнувшие пласты антропологической реальности. Можно найти в кинематографе наглядные и убедительные примеры прежнего человека, наделенного субстанциальной идентичностью. Непревзойденный среди них – Жан Габен. Главное впечатление, излучаемое всею его фигурой, точнее всего можно обозначить именно по Боэцию: пред нами – *substantia individua*, некая нерушимая и себе довлеющая, всегда себе равная аутентичность. Ее присутствие, ее действие еще сильнее и заметней, когда конкретное ее содержание остается нераскрыто, неведомо: энигматический Габен в лаконической стилистике "У стен Малапаги" не представляет и не изображает ничего, кроме чистой человеческой субстанциальности; но ее он представляет с яркостью символа, архетипа.

* * *

Нам надо выяснить недостатки и достоинства классической модели, проследить ее путь, сопоставить ее с другими моделями и подходами; но прежде всего этого стоит обрисовать общие очертания всей разветвленной проблематики идентичности. Наш выбор темы отвечает философскому горизонту этой проблематики: мы хотим разобраться в сути идентичности человека, в ее источниках, основаниях и предпосылках – ибо без этого не понять ее сегодняшней крах, распад. Однако есть многие другие горизонты. Идентичность активно причастна к процессам в трех порядках реальности: соматическом (организм стремится сохранить свою цельность в постоянном взаимодействии с внешним миром), психологическом (когда в сознании и поведении человека происходит интеграция внешнего и внутреннего опыта), социальном (идентичность влияет на социальную фактуру, характер связей в сообществах). Центральный из этих порядков – психологический, и более всего идентичность изучали именно в психологическом плане. При этом, описанная классическая модель обычно принимается без обсуждения, как философский фундамент; тем самым, предполагают, что источники и предпосылки идентичности человека на общеантропологическом уровне имеются налицо. Психологическая

проблематика открывается далее: для каждой индивидуальной судьбы по-своему встает задача приобщиться к этим источникам и реализовать эти предпосылки – иначе говоря, конкретно воплотить свою идентичность. Эта обширная проблематика членится, прежде всего, в возрастном измерении: вообще говоря, задача обретения идентичности не решается раз навсегда (хотя бывает и так: это, к примеру, сценарий обращения, архетип которого – судьба ап. Павла с событием на пути в Дамаск); в сменяющихся формах она сопровождает человека всю жизнь. Лучше всего изучены ранние возрастные формы. Так, в период от полутора до трех лет идентичность начинает формироваться, проходя знаменитую "стадию зеркала", открытие которой стало первым из триумфов Жака Лакана: это – "нарциссическая идентичность", строительный материал которой – собственное идеализированное отражение в других, идеал-образ себя (конечно, этот механизм может действовать и позднее, как, видимо, он всегда оставался доминирующим у самого Лакана). В 13–19 лет идет отроческий кризис идентичности, исследованный Эриком Эриксоном; и т.д.

В процессах поиска идентичности психологические аспекты сплетаются с экзистенциальными и духовными, существенно и влияние социокультурных факторов. Поиски идентичности бывают характерны для определенной среды и культурной ситуации: они ассоциируются, скажем, с романтическим сознанием, с переходными периодами, ситуациями распада традиционных укладов, форм мировоззрения и поведения... При этом, налицо эволюция в сторону радикализации поисков, обострения их проблематичности, неясности их путей и исхода. Эта эволюция прямо связана с судьбой философского фундамента поисков, модели субстанциальной идентичности человека. Романтический поиск идентичности происходит в присутствии этого фундамента, когда его наличие, в основном, не подвергают сомнению. Но уже для символистского сознания дело обстоит иначе. Здесь возникает модель расщепления идентичности, где на месте единой "индивидуальной субстанции" мыслятся три разных плана или вида идентичности человека: то, что казалось (личины) – имелось (лицо) – пробивалось, сквозило (лик). Когда же в дальнейшем базовая модель вообще исчезает, поиски идентичности переходят в радикальные эксперименты с идентичностью. В современной художественной практике такие эксперименты идут потоком – эксперименты наугад, по всем направлениям, обыкновенно без крупной, а порой и без мелкой направляющей эстетической идеи-концепции. Наиболее резкую форму они приняли в том, что называлось прежде изобразительным искусством; здесь явственно обнажился тупик в понимании самого художественного акта как такового, а отсюда и в понимании идентичности художника. Последний творческий взлет здесь – продвижение от уже устаревших дроблений, либо подмен идентичности – к *гноению* идентичности: в одной из акций московской группы "Коллективные действия" фигурировали "тела Хайдеггера", в неопределенных субстанции и числе захороненные и гниющие в подмосковной местности... Но мы не будем входить в эти аспекты темы (хотя известное разъяснение они все же получают в следующей интенции – при обсуждении моделей редуцированной, вырожденной идентичности). Прежде чем вернуться к прерванной философской нити, напомним только, что поиски идентичности – классический предмет европейской литературы XIX–XX вв., а следом за нею и кино. Из сонма фигур, в ком олицетворился этот поиск, ярчайшая и характернейшая, на мой взгляд, – Жан-Пьер Лео. В нашем контексте, он прямой антипод Габена: как Габен – воплощенный ответ об идентичности, так Лео – воплощенный вопрос о ней, воплощенная озабоченность идентичностью, если хотите, зуд идентичности. Это неотступное, неотвязное вопрошание: есть у меня идентичность? если есть – в чем она, где? может, ее нет? Конечно, это вопрошание, по преимуществу, в психологической плоскости – о своей, индивидуальной идентичности;

но иногда оно достигает отчаянной напряженности, перерастая в философский вопрос об идентичности как таковой.

* * *

Желательно дать общую постановку проблемы идентичности человека – такую, которая позволила бы увидеть "классическую модель" как одно из возможных решений проблемы, но одновременно показала бы и возможность других решений, других моделей. Фундамент философского подхода к проблеме идентичности доставляет универсальная логика или диалектика *Одного и Иного*: любое сущее получает свое определение, подтверждение, удостоверение – от *Иного* себе, из своего отношения к *Иному*. В частности, это относится и к такому (само)удостоверению, которое является установлением (само)идентичности. Применительно к разным родам сущего, разным горизонтам его рассмотрения, *Иное* принимает различный облик, и общий тезис выступает во многих конкретных формах. Если вопрос ставится о бытийной природе и бытийном определении – как это, очевидно, и требуется в наиболее общей, онтологической постановке проблемы идентичности – тогда *Иное* является иным онтологическим горизонтом, *Инобытием*. Иначе говоря, когда (само)идентичность человека трактуется как онтологический предикат, тогда инстанция и источник, из которых полагается (само)идентичность, есть *инобытие* наличного бытия: бытие абсолютное. Пастернак любил выражать этот не столь сложный вывод с пафосом: "Все на свете должно превосходить себя, чтобы быть собою. Человек, деятельность человека должны заключать элемент бесконечности, придающий явлению определенность, характер" ("Автобиографический очерк").

На первый взгляд, "классическая модель" противоречит выводу: поскольку субстанция автономна и самодовлеюща, то субстанциальная идентичность человека как будто полагается не извне, не из *Иного*, а изнутри, из самого Человека. Но так только кажется. Субстанциальность человека – не данность опыта, но она не может и притязать на роль первичного фундаментального постулата о реальности, она – лишь тезис, нуждающийся в обосновании. В своем значении и концептуальной структуре, субстанциальность и идентичность близки к категории *основы*. К этой категории также издавна прилагался вышеизложенный аргумент; в Средние Века Эххартом, в наши дни Хайдеггером была развита углубленная диалектика *основы*. Она раскрывает, что основа как таковая должна быть по своей природе без-основной, или, иными словами, условием и предпосылкой ее существования является *безосновное начало*, которое притом имеет иной онтологический статус нежели наличное бытие, где всему сущему необходимо присуща своя основа. (Точно по той же логике, согласно Аристотелю, необходимая предпосылка движения – *недвижный Перводвижитель*). Аналогично субстанциальность, родственная основе, должна иметь свой источник, свою укорененность в ином горизонте бытия; и в рамках христианской онтологии, это влечет весьма существенный тезис: *источник субстанциальности, а с нею и субстанциальной идентичности человека, есть Бог*. Начиная с Ренессанса, эта необходимая предпосылка классической модели часто оспаривалась или предавалась забвению, отодвигалась на задний план, но она прочно существует, и в нынешнюю эпоху кризиса классической метафизики и антропологии о ней заново напомнила обнажившаяся жесткая связь между философской судьбой Бога и Человека. Делез дал ей сжатую, но по сути исчерпывающую формулировку: "Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?"⁴

⁴ Он же. Фуко. М., 1998. С.168.

С этим вопросом Делеза мы уже переходим к теме об исторической судьбе модели субстанциальной идентичности. Как говорилось выше, в минувшем веке эту модель нашли не отвечающей реальности. Она составляла часть антропологической концепции, которую мы назвали "человеком Аристотеля-Боэция-Декарта", и этот человек приказал долго жить. Философским ядром концепции служили идеи человека-субстанции и человека-субъекта, и обе они сегодня оказались отвергнуты. Критика этих идей развернулась еще в конце XIX в., в творчестве Ницше, Бергсона, Соловьева; затем она была продолжена в феноменологии Гуссерля, психоанализе, структурализме. Левинас в своем критическом анализе разобрал возможность наполнить субстанциальность человека иным содержанием, отдалив ее от субстанциальности вещи и приписав ей предикаты, отличающие сознание и личность: в его трактовке основу субстанциальной идентичности составляют знание и свобода; именно они образуют то ядро, которое может сохраняться и пребывать аутентичною цельностью, не затрагиваемой силами и стихиями становления, множественности, изменчивости. Однако спасти классическую модель не удастся и таким путем. Выводы современной мысли категоричны: сознание, Я, свобода не обладают природой субстанции и их нельзя адекватно выразить этим понятием, как ни пытайся его модифицировать или обобщать. Такие выводы – органическая часть результатов того "преодоления метафизики", что, начавшись с Кьеркегора и Ницше (кем брошен был и сам лозунг "преодоления"), стало магистральным руслом философии XX в. Мысль постструктурализма и постмодернизма подвела итоги этой работы, нередко в вызывающей и заостренной форме, и самую популярной из этих форм стала серия тезисов–смертей: смерть Бога (объявленная еще Ницше) – смерть субъекта – смерть Человека... Об этих громких открытиях – или закрытиях – современной мысли написаны горы, но при всем том, их существенные аспекты, касающиеся проблемы идентичности, остаются, как правило, недопоняты и недораскрыты. В очередной интенции мы попробуем с ними разобраться.

4. Мытарства идентичности

«Во многих местах отмечаются резкие перебои с идентичностью».
(Из прессы)

Выписывание азбуки идентичности привело нас, как и положено, к азбучным выводам: во-первых, в своих истоках и основаниях концепция или конструкция (само)идентичности человека определяется онтологией, представлениями об инобытии, о Боге; во-вторых, "преодоление метафизики" в европейской мысли XX в., радикально изменив облик философии, должно сказаться столь же радикальными изменениями во взглядах на идентичность. Философские перемены можно считать, в целом, выражающими один главный факт: исчезновение определенного философского дискурса и модели реальности, которые многие века находились в основе западного мышления. Весьма упрощая, можно разделить эту основу на элементы, восходящие, соответственно, к Платону и к Аристотелю. Первые включают, прежде всего, корпус онтологических положений, принципов европейского идеализма, вторые же – эссенциальные категории и принципы организации философского дискурса, превращающие этот дискурс в своего рода "алгебру сущностей". И вновь упрощая, можно считать, что в первой половине XX в. философский процесс принес, по преимуществу, кризис первой части, оснований идеализма, а во второй половине – второй части, оснований эссенциализма.

Для нас важна сейчас судьба онтологической модели, идущей от платоновского "мира идей", через Плотина и псевдо-Ареопагита, к Николаю Кузанскому, Лейбницу и классическому немецкому идеализму. Наиболее кратко можно охарактеризовать эту модель как "панентеистскую": панентеизм – философская позиция, стоящая на концепции "мира в Боге", то есть предполагающая, что все здешние вещи и явления, и мир в целом, наделены Богопричастною сущностью и, стало быть, в сущности своей санкционированы Богом. Не столь трудно проследить, что этот панентеистский тип онтологии служит основанием не только для субстанциальной идентичности, но и для всех дискурсов традиционного христианского мировоззрения, опирающихся на понятие идеальной или богоустановленной нормы (норм): классической эстетики, нормативной этики, ценностной философии культуры, теории государства и права... На Западе, где привыкли отождествлять Европу с Западной Европой, а христианство – с Западным христианством, данный тип отождествлялся с христианской онтологией как таковой, и кризис его воспринят был как глобальный кризис христианского мировоззрения (подобное восприятие стоит, в частности, и за тезисом о смерти Бога у Ницше). Однако в действительности панентеизм вовсе не представляет собой единственно возможную христианскую позицию в онтологии. Это принципиально для нашей темы: в другом русле (которое издавна существовало в Восточном христианстве, хотя, увы, оставалось мало развито в философском плане) возникает и другое решение проблемы идентичности.

В последние десятилетия, сначала русские (эмигрантские), а затем греческие православные богословы развили сильную и убедительную трактовку Божественного бытия как "личного бытия-общения", в котором между тремя единосущными Лицами-Ипостасями осуществляется непрестанная и совершенная взаимоотдача бытия. Эта бытийная динамика или икономия характеризуется византийским богословским понятием "перихорисис" (обход по кругу) и рассматривается как внутреннее определение совершенных любви, личности и общения – каковые фундаментальные понятия выступают здесь как тождественные друг другу. Совершенная личность (Ипостась), понимаемая описанным образом, наделена и совершенной самоидентичностью: в совершенном отдании и совершенном принятии бытия она осуществляет собственное самоуверие во всей его полноте. Ясно, что возникающая здесь *тринитарная модель самоидентичности* отлична от субстанциальной модели: это – новый род идентичности, динамический и характеризующий личное бытие в его специфическом отличии от бытия вечногo (тогда как статичная субстанциальная идентичность "человека Аристотеля-Боэция-Декарта" не отражала этого отличия, характеризуя человека по аналогии с вещным бытием). Надо только оговорить, что перихорисис как принцип онтологической динамики отнюдь не есть "процесс в Боге"; он – некое динамическое равновесие, а точнее – специфически инобытийное энергичное отношение, стоящее вне присущих эмпирическому бытию способа темпоральности и оппозиции статики и динамики.

Но тринитарная идентичность – свойство Божественного бытия и Божественной Личности (Ипостаси). Что же до эмпирического человека, то в православно-патристическом понимании, сам по себе, в собственной (тварной падшей) природе он не обладает ни личностью, ни (само)идентичностью; однако он обретает первую, а с ней и вторую, по причастию: в той мере, в какой приобщается Богу и Божественному бытию. В нашей первой беседе мы описали, как мыслится это приобщение: оно ищется человеком на пути Спасения, наиболее чистой, максималистской формой которого служит Духовная Практика как альтернативная антропологическая стратегия, ориентированная к мета-антропологическому телосу обожения. Теперь процесс

практики предстает в новом аспекте, как путь обретения личности и идентичности – путь воипостазирования, лицетворения, на языке православной мысли. Проблема идентичности снова наконец связывается с темой Альтернативы: именно альтернативная стратегия Духовной Практики оказывается путем и способом обретения идентичности для тварного человека, изначально имеющего не готовую идентичность, но лишь ее залог и возможность. Мы обнаруживаем, что парадигма Духовной Практики несет в себе новое решение проблемы идентичности: (само)идентичность утверждается как тринитарная идентичность, предикат личного (ипостасного) бытия-общения; человеку же сопоставляется *модель энергийного обретения тринитарной идентичности*. В контексте истории проблемы, такое решение выглядит оригинальным и бескомпромиссным. Западные решения почти все сводились к попыткам найти в эмпирическом бытии такую инстанцию, которая могла бы выполнить роль места, локуса идентичности, ее носителя. Испробованы были многие варианты – по большей части, разные концепции Я – но все они несли в себе те или иные противоречия; отыскать безупречного носителя идентичности не удавалось. Восточнохристианский дискурс отказывается множить эти попытки и признает, что такового носителя принципиально не существует в эмпирическом бытии – он существует лишь как мета-антропологический телос особой стратегии человека.

Из специфических категорий личного бытия, особую важность для проблемы идентичности имеет *общение*, или *диалогическое общение*. Это та форма, которую принимает отношение Одного и Иного в сфере личного бытия: здесь "Одно" – личность (Ипостась), "Иное" – другая личность, "Другой", и отношение их – совершенное общение как полный взаимообмен бытием, в котором Другой выступает как "диалогический партнер". В сфере же человеческого существования реализуется несовершенное общение: не достигая глубины взаимообмена бытием, оно принимает формы разной степени неполноты, крайняя из которых – простой обмен информацией. Однако ценнейшим свойством человеческого общения является его способность к спонтанному самоуглублению: оно имеет тенденцию не сохранять исходную форму, но усиливаться и расширяться, захватывая все новые измерения, выстраивая лестницу форм-ступеней, идущих от обмена информацией к обмену все более личными содержаниями. Эта лестница ступеней общения ведет в направлении к совершенному общению, перихорисису⁵, но, разумеется, не может его достичь. К нему ведет иная лестница – лестница ступеней Духовной Практики, и она также представляет собой углубляющееся диалогическое общение, но только общение иного рода – общение Человека и Бога в молитве, Богообщение. Есть, таким образом, три разные парадигмы общения, которые важно не смешивать: ипостасное общение-перихорисис как совершенная полнота общения, или же общение как категория онтологии – эмпирическое межчеловеческое общение, способное к ограниченному углублению, – и, словно мост меж ними, молитвенное Богообщение в Духовной Практике, способное к углублению до обожения⁶. Но общее между ними в том, что в силу универсальной логики Одного и Иного, каждая парадигма общения порождает некий род (само)идентичности. Эта ключевая роль общения усиленно акцентируется современной диалогической философией. Бубер, Левинас, Бахтин, за ними еще многие, утверждают

⁵ Руссифицируясь, данный термин неизбежно меняет свой женский род на мужской.

⁶ Виртуальное общение в Сети можно считать как разновидностью эмпирического общения, так и самостоятельной парадигмой; но, вне зависимости от этого, суть его противоположна парадигме общения в Духовной Практике: если второе есть возведение эмпирического общения к бытийному, то первое – его низведение к еще более неполной, недо воплощенной, почти иллюзорной форме. Не исключено, впрочем, и появление неких компенсирующих факторов, неких своих нюансов, оживляющих эту форму; для окончательной оценки дело требует более подробного анализа.

согласно: *базовый процесс формирования идентичности человека есть диалогическое общение*. К этому же руслу можно отнести ряд концепций христианской экклезиологии: Церковь как мистическое Тело Христа, скрепленное таинством Евхаристии, есть также источник идентичности для своих членов. Естественно возникающее здесь понятие *евхаристической идентичности*, ядро которого – общение в таинстве, неявно представлено уже в учении о соборности у Хомякова, а явно – у многих богословов XX в., как православных (Н. Афанасьев, А. Шмеман, митроп. Иоанн Зезюлас), так и католических (А. де Любак, И. Конгар и др.).

Вся эта линия в трактовке идентичности специфически связана с христианской концепцией личности и с христианской (исихастской) реализацией парадигмы Духовной Практики, основанной на принципах синергии и обожения. Прежде, говоря о парадигме Духовной Практики, мы не отмечали различий между ее разными воплощениями, но теперь это сделать необходимо – в проблеме идентичности различия выступают с крайнею резкостью. Это вполне понятно. Тринитарная идентичность есть, разумеется, специфическое свойство телоса христианской практики; и для всякой духовной практики ее мета-антропологический телос является конститутивным элементом, определяющим все ее отличительные особенности. Мы здесь не можем развивать общую классификацию практик в соответствии с их телосом, однако никак нельзя не сказать, что в аспекте идентичности практики образуют весьма поляризованный спектр, на одном полюсе которого – модель идентичности, отвечающая телосу христианской (исихастской) практики, на другом – позиция, отвечающая телосу практики буддийской, т.е. состоянию нирваны. Эту последнюю позицию мы не назвали "моделью идентичности", поскольку за нирваной усиленно утверждается совершенная несообщаемость, невыразимость, неопиcуемость, и буддийские тексты принципиально не дают дискурсивных разработок предикатов нирваны, в том числе, и ее отношения к предикату идентичности. Но, несмотря на эту, говоря христианским языком, сугубо апофатическую установку, вполне ясно, что позиция буддизма – это позиция анти-идентичности. В нирване нет ни малейшего места ни для статической (субстанциальной), ни для динамической (тринитарной или иного рода) идентичности. Резкое и всецелое отрицание субстанциальности во всех ее видах – субстанциальной идентичности, души, субъекта... – ядро и корень буддизма, самоопределявшегося по оппозиции брахманизму с его субстанциалистскими базовыми концепциями атмана и Пуруши. Динамичность же, всякая и любая, изгнана из нирваны, главный и определяющий принцип которой – полное прекращение всякой процессуальности, динамики и полное отсутствие внутренних разделений и различий. Вместе со всем прочим, данный принцип исключает и инобытийную динамичность перихорисиса, являя собою крайний предел прекращения, растворения, исчезновения всей деятельностной стихии, всех проявлений и различий, вплоть до различия бытия и небытия, самой нирваны и сансары.

Сделанное уточнение влечет другое. В многообразии духовных практик, исихазм и буддизм выделяются не только полярностью своих телосов, но и важными общими чертами, отчего стоит сказать полней об их отношениях – актуальных, к тому же, в нынешней духовной ситуации. Буддизм (прежде всего, тибетский тантрический буддизм) и исихазм – наиболее глубоко отрефлектированные мета-антропологические стратегии; они построены на наиболее выверенных методиках организации, проверки и истолкования духовного опыта. Зоркость и методичность этих стратегий, купно с общею принадлежностью парадигме Духовной Практики, не могли не повлечь существенных совпадений в их видении реальности. Они дают сходную феноменологическую дескрипцию наличного бытия и эмпирического человека,

рассматривая последнего как энергийное и потокообразное сущее – последовательность моментальных энергийных конфигураций, не заключающих в себе никакого субстанциального субъекта, никакого принципа личности или (само)идентичности, но все же несущую некие элементы структуры и упорядоченности. (Было бы поспешным сказать, что в этом энергийном видении человека выражается восточный взгляд, в отличие от субстанциалистского и эссенциалистского западного взгляда: в индийской мысли буддизму предшествует субстанциалистское учение брахманизма). Но далее обе стратегии расходятся, принимая диаметрально разные установки по отношению к энергийному человеку. Ориентируясь к телосу личного бытия-общения, христианская практика стремится к соработничеству с энергиями этого бытия (синергии), в ходе которого энергийные структуры человеческого существа трансформируются уникальным образом – ступенчато восходят к совершенному соединению с Божественными энергиями, к обретению человеком личности и идентичности. Ориентируясь к телосу нирваны, буддийская практика стремится к прекращению всех аффективных проявлений, в ходе которого энергийные структуры человеческого существа трансформируются также уникальным образом – ступенчато нисходят к уничтожению, более полному чем физическая смерть, обрывающему круженье сансары и уж заведомо исключаящему личность и идентичность. Эти две установки – чистое воплощение двух типов религиозности, отвечающих религии космоса и религии личности. Пред нами – бытийная бифуркация, онтологический выбор, причем этот выбор стоит вне оппозиции Истинное – Ложное: предмет выбора – отнюдь не "предмет", суждения о котором могут быть истинны, либо ложны, а бытийная стратегия с открытым, непредрежденным исходом. Только сам исход, когда наступит, выявит, "обличит" смысл всего пути, став, тем самым, Страшным Судом: Страшным, ибо ни в чем нельзя уж будет изменить ни иоты.

Стоит заметить также, что в духовной ситуации наших дней сложились определенные факторы, благоприятствующие буддийскому выбору. Буддизм начинает с того же, чем заканчивает на сегодня постмодернизм: с усиленного и полемического (в противовес, соответственно, брахманизму или западной классической метафизике) утверждения смерти субъекта, иллюзорности всех субстанциальных опор и основ, с утверждения безличного человека, видимого как поток состояний. В Восточном христианстве отнюдь нет этого пафоса негации: здесь также отсутствует субстанциальный субъект, но он отсутствует изначально, и никакой драматической смерти его не происходило; напротив, здесь царит пафос Новой Жизни, открываемой Событием Христа. В итоге, возникает взаимное притяжение и избирательное родство, *Wahlverwandschaft* двух танатоцентричных дискурсов: для постмодернистского сознания буддизм легко видится как естественный дальнейший шаг, как прямой путь углубления достигнутого и пережитого опыта. Живые примеры сегодня изобилуют вокруг нас, заставляя вспомнить прогноз Карла Юнга: в исторической перспективе, важнейшей чертой XX века окажется выход буддизма в западную культуру.

Однако буддийская тяга к анти-идентичности – заведомо не самая массовая и не ведущая в "тяжбе борющихся качеств" современного сознания. Раскрыв связи проблемы идентичности с Духовной Практикой, мы можем сделать и общий вывод о том, что источником идентичности человека является Антропологическая Граница. Отсюда, проблема идентичности выступает как определенный аспект темы о стратегиях Границы (альтернативных стратегиях), и судьбы этой проблемы определяются судьбами Альтернативы. В прошлой беседе мы выделили некоторое решающее явление в современной ситуации Альтернативы, назвав его "онтической

редукцией": оно состоит в размножении и господстве стратегий, реализующих не онтологическую, а всего лишь онтическую Альтернативу. Главные виды таких стратегий суть паттерны безумия (стратегии, индуцируемые из Бессознательного) и виртуальные практики; и нетрудно увидеть, что те и другие, действительно, порождают свои модели "онтически редуцированной" идентичности. Закономерным образом, им присущ ущербный или искаженный характер: идентичность, осуществляемая в паттернах безумия, отвечает расколотому, лишенному связности сознанию; в виртуальных же практиках осуществляется, точнее говоря, не модель идентичности, а тот или иной род отсутствия, недостачи идентичности – в соответствии с нашей общей трактовкой виртуального опыта как опыта привативной (недоволенной, недостроенной) антропологической реальности. Но эти ущербные формы дают, вместе с тем, простор для вариаций и комбинаций, для запутанных, нередко опасных и жестоких, современных игр идентичности. С ними напрямую связаны, скажем, пирсинг и боди-арт, актом обретения или удостоверения самоидентичности – разумеется, редуцированной – может оказаться любой акт трансгрессии, до террористического акта и самоубийства включительно; и т.п. В сегодняшней масскультуре подобные стратегии идентичности подаются как банальность; в СМИ привычно мелькают заголовки в духе, скажем, вот этого: "Дело Чикатило: преступление как путь к идентичности".

Имеется и еще одна, притом самая распространенная, модель онтически редуцированной идентичности: общеизвестная "групповая" или "партийная" идентичность, обретаемая в итоге (само)идентификации – акта или процесса, в котором человек делает своим полным и исчерпывающим определением принадлежность к той или иной эмпирической людской общности – нации, партии, кружку, секте... Такая модель есть, со всей очевидностью, псевдо-идентичность, поскольку человек, независимо от собственного желания, репрезентирован в ней лишь некой частью. Ввиду огромной массовости этой модели, и литература и кино в изобилии изображали таких индивидов, добровольно участивших себя, – можно вспомнить тут хотя бы бесчисленные образы революционеров. Философское содержание данной темы бедно, но в социокультурном и социоантропологическом плане тут разнообразный и важный материал. К примеру, существуют определенные свойства, параметры, которые придают сообществам высокую способность формировать идентичность (редуцированную, конечно): такой высокой способностью наделены, в частности, криминальные и маргинальные сообщества, группы в экстремальных условиях. В предельном случае, полную идентификацию способна создать ячейка из двух человек, как это с блестящею убедительностью показывает "Бонни и Клайд". Весьма поучительно также, что групповая идентичность может прививаться насильственно, нормативно-приказно, под давлением, и опыт истории заставляет подозревать, не самый ли это эффективный путь к идентичности. Это лишь малая часть вопросов, рождаемых групповой идентичностью. Нетрудно понять, какие формы полноценной, онтологической идентичности подвергаются в ней редукции. Ближайшим образом, это евхаристическая (соборная, церковная) идентичность: группа, служащая для (само)идентификации, выступает как онтическая редукция или симулякр Церкви; границы же группы – своего рода симулякр Антропологической Границы.

Сравнительно с неурезанной, онтологической идентичностью человека, редукции идентичности обладают одной особенностью, играющей важную роль в современном обществе: они порождают специфический феномен "меньшинств" и тип "меньшинственного" самосознания. Прежний человек, будь то подвижник или любой "раб Божий", в своей самоидентичности, самосознании был – просто человек, не более и не менее. Его идентичность имела мета-антропологический источник, а мета-

антропологическое соотносимо с антропологическим как таковым, в целом. "Раб Божий", обычное иудеохристианское самоназвание Человека, – не менее смелое утверждение достоинства Человека, чем вся риторика Ренессанса: оно означает, что Человек определяется одним только Инобытием – и ничем меньшим, ничем из всего сущего. Поэтому человек в Духовной Практике, вне зависимости от масштабов своей традиции, был репрезентант (все)человеческого в его ориентации к мета-антропологическому телосу, а отнюдь не репрезентант группы, составляющей традицию. Но человек с редуцированной идентичностью, источник которой – некая сфера сущего, в своем самосознании – репрезентант лишь некоего "меньшинства", группы носителей данной идентичности. Определяющее отношение для такого "меньшинственного" самосознания – это отношение или отношения с другими, соседними меньшинствами. Ввиду сосуществования в ограниченном пространстве, в таких отношениях неизбежно превалируют элементы конфликта, столкновения интересов, борьбы за ресурсы всякого рода. И когда редуцированная идентичность всех видов становится господствующей формой идентичности, происходит *меньшинизация* человечества, его превращение в набор междуособствующих меньшинств – в их свору, погруженную в перманентную свару. Успела обойти мир шутка – или трезвый прогноз? – о том, что Третья мировая война будет меж лесбиянками и лилипутами. Выбор меньшинств в шутке заменим по вкусу. Так вышло, что я пишу эти строки в Белграде, где, возвращаясь из центра в особнячок для гостей Института Физики, каждый день вижу гигантские граффити на путепроводе:

NACISTI I PEDERI ODJEBITEZ.

Подпись: PANKI.

Конечно, между меньшинствами существуют также и элементы общности, тенденции сближения. Для придания им доминирующей роли, для поддержания лада между меньшинствами изобретена специальная дисциплина, именуемая политическою корректностью. Это радует. Мы успокаиваемся за человечество и только в заключение хотим взглянуть, какие же формы общности бывают в мире меньшинств. У человека с онтологической идентичностью сферу общего составляло "высшее назначение", мета-антропологический вектор человека (отношения разных духовных практик непросты, и мы не будем пытаться в двух строках их раскрыть; однако за счет мета-антропологического вектора, они принципиально иной природы, чем отношения враждующих меньшинств, и взаимные распри духовных традиций – безошибочный показатель их редукции). Но у человека с онтической, редуцированной идентичностью его "высшее", его дефиниция и природа, переходит в сферу взаимных различий меньшинств. Общность же теперь конституируется не сверху, а снизу, она – не по "высшему назначению", а по тому, что "есть у каждого", по тривиальному минимуму, нижней черте. Она, грубо говоря, не в том уже, что всем нужен Бог, а в том, что всем нужны унитазы (как пророчески указал Марсель Дюшан). Или психоаналитики, что приблизительно то же. И придать такой общности доминирующую роль, дабы между меньшинствами был лад, значит не что иное как сделать нижнюю черту – обязательной нормой. Рецепт оказывается неожиданно знаком. Мы уже это слышали, только подано было неудачно, с русским раздрызгом: "Цицерону отрезается язык, Шекспир побивается камнями..." Дать шигалевщине импозантное имя политической корректности – такой отличной идее от души позавидовал бы Петр Верховенский.

5. Пластичность человека в пределе и беспределе

"Заблудился я в небе. Что делать?"

О. Мандельштам

Наш цикл интенций движется к концу. Каждой интенции, как легко заметить, не удается стать полноценным интенциональным актом: в каждой мы успеваем совершить лишь первоначальное усмотрение предмета, слишком беглое и бедное, но еще далеко не добираемся до выстраивания эйдоса предмета, до clara et distincta visio. И все же вкуче эти несовершенные узрения постепенно достигают некоей отчетливости и надежности. Начал выступать и очерчиваться предмет всего цикла: и мы видим, что это – некоторый образ Человека, близкий и древности и современности, но явно расходящийся с классическим и привычным (до сих пор) Субстанциальным Человеком европейской метафизики и культуры. Сжато можно сказать, что этот выступающий образ есть *Энергийный Человек, определяемый Антропологической Границей*; поскольку же Граница понимается также в дискурсе энергии, как совокупность определенных стратегий, практик, паттернов и режимов активности, то данной формуле равносильна другая: *Энергийный Человек как ансамбль стратегий Границы*.

Нас, разумеется, интересует, что нового несет этот образ, в чем его отличия от образа прежнего, от субстанциальной антропологической модели. Рассматривая Энергийного Человека в ситуации современности, мы отмечали уже немало явлений, не отраженных в прежних антропологических концепциях. Самым существенным из всего подмеченного была "онтическая редукция", феномен вытеснения стратегий, ориентированных к онтологической Границе, к трансформации самого способа бытия человека, – стратегиями, ориентированными к Границе онтической, выводящей не к Инобытию, а лишь к иным сферам сущего. Однако надо заметить, что онтическая редукция отнюдь не является неременной чертой Энергийного Человека; энергийная модель всего лишь дает удобный язык для описания этого феномена. Сама же по себе онтическая редукция есть черта современности; хотя в малой мере с нею были знакомы и прошлые эпохи, но, скажем, в даосской или исихастской энергийной антропологии мы не найдем никакой речи о ней. Если же поставить вопрос о специфических отличиях Энергийного Человека от Субстанциального Человека, то мы увидим, что пока узнали о них совсем немного, причем, в основном, в общефилософской части – в проблеме идентичности, в отношениях к бытию и сущему. Меж тем, самые выпуклые и наглядные отличия в иной сфере. По самому смыслу субстанциальности, с отказом от субстанциальной модели должна радикально сокращаться область устойчивого, незыблемого в человеке, того что всегда и неотъемлемо ему присуще; и напротив, должны столь же радикально расширяться пределы изменчивости человека. За счет отсутствия субстанциального ядра, Энергийный Человек наделен заведомо большей способностью к изменениям, и это возрастание изменчивости не может не выливаться в ощутимые, масштабные проявления. Оно, следовательно, и должно быть самой заметной отличительной чертой энергийной модели человека. Попробуем рассмотреть эту черту пристальней.

Есть множество понятий и терминов, выражающих способность к изменениям: помимо изменчивости – трансформируемость, вариабельность, эластичность, текучесть, гибкость, протейность, пластичность... Из них именно пластичность кажется наиболее пригодной, адекватной в антропологической сфере. Это одновременно техническое и эстетическое понятие, свойство материала и свойство художественного предмета, – человек же является и тем и другим. Есть и более важный

момент. По смыслу, пластичность – не то же самое что просто изменчивость как таковая, ни от чего не зависящая, полностью произвольная и не знающая никаких ограничений. Пластичным мы называем предмет, который способен меняться, трансформироваться легко, в широких пределах, однако при этом – *оставаясь самим собой*; если предмет попросту перешел во что-то иноприродное, не имеющее ни внешней, ни внутренней связи с прежним, мы не станем приписывать ему качество пластичности. Иными словами, пластичность есть такой род изменчивости, в котором изменчивость сопряжена с неким противоположным началом, сдерживающим и ограничивающим ее, полагающим ей пределы. И ясно, что изменчивость человека именно такого рода. Идет ли речь о субстанциальном или энергийном человеке, но изменчивость его – это изменчивость *человека*, она включает такие изменения, в которых он *остаётся человеком*, сохраняет некое качество "человечности". Сразу приходит мысль, что это сохраняющееся качество не что иное как идентичность; однако наш разбор идентичности в прошлых беседах показал, что идентичность человека – свойство без отчетливого определения, имеющее целый ряд видов, форм – и априори мы вовсе не можем утверждать, что любые возможные изменения человека сохраняют незатронутую его идентичность. Правильнее поэтому более общая позиция: считать, что идентичность человека является не пределом его пластичности, а скорей принципом, разделяющим все происходящие с человеком изменения на два рода – соответственно, сохраняющие и не сохраняющие его идентичность. Как мы увидим, это разделение играет первостепенную роль в картине сегодняшних антропологических изменений.

Итак, вопрос о специфических отличиях Энергийного Человека приводит к анализу его пластичности – сравнительно с пластичностью Человека Субстанциального. Чтобы понять природу и пределы этой пластичности, следует привлечь, прежде всего, категорию *формы*, которая связана с пластичностью еще тесней, нежели категория идентичности. Вне технического контекста, понятие пластичности до сих пор относили к сфере эстетики, где оно рассматривается как предикат формы. Отправляясь от этой привычной трактовки, будем соотносить пластичность человека с формой, как она выступает в антропологии. В двух антропологических моделях тогда будут фигурировать, соответственно, *пластичность энергийной формы* и *пластичность субстанциальной формы*. Антропологическая форма в субстанциальной модели – обычная аристотелева форма, служащая выражением определенной сущности (эссенциальная форма). По основным свойствам она не отличается от эстетической формы и, соответственно, связанная с ней антропологическая пластичность сохраняет основные свойства формы в классической эстетике Винкельмана–Лессинга. В сегодняшнем искусстве трактовка формы, равно как и трактовка пластичности, ушли неизмеримо далеко от этой классической модели. Стало, в частности, архаикой деление на искусства пластические, пространственные, и непластические, временные; от кубизма и футуризма к перформансу и видеоарту идет, нарастая, непрерывная тенденция изобразительности сделать своей материей время, своими предикатами динамику и движение; звук, напротив, стремится стать пространственным, и т.д. и т.п. И это значит, что из искусства – а следом за ним и из искусствознания – уходит концепция статической и эссенциальной формы, сменяясь формой динамической и энергийной (в кино же, разумеется, форма изначально не могла быть иной). Такую смену, без сомнения, обуславливают перемены в самой реальности, и среди них решающую роль (в свете "антропологического поворота") играют перемены антропологические. Однако антропология сегодня – отсталый дискурс, в котором и язык, и идеи фатально отстают от реальности меняющегося человека. Как мы уже сетовали в прошлых заметках, здесь до сих пор отчасти еще

бытует старая модель, отчасти же муссируется в разных аспектах ее крах, меж тем как основательной замены ей нет.

Основные отличия пластичности энергийной формы связаны с судьбой *нормы*. Эссенциальная форма с необходимостью ассоциировалась с нормой и имплицировала нормативные дискурсы: она есть выражение сущности, а всякое соотношение на уровне сущностей, согласно самим Аристотелю и Платону, отражается во всех эмпирических реализациях этих сущностей, т.е. является для них нормативным, задает априорную (что значит внутреннюю и безусловную, а не конвенциональную) норму. Разумеется, эта нормативность дискурса никак не равносильна его тоталитарной принудительности; в искусстве от века известна тонкая диалектика отношений между началами нормы, канона и творческой свободы (из массы сказанного об этом напомним одного Флоренского: "В канонических формах дышится легко"). И тем не менее есть самая принципиальная грань между дискурсами нормативными и ненормативными; энергийная же форма порождает именно последние. С этой формой не ассоциируется никакой нормы или норм. В отличие не только от винкельмановских, но и от платоновских концепций, в дискурсе энергии, порождающем понятие энергийной формы, нет никакой "идеи-сущности", которая бы "воплощалась в явлениях". Энергийная форма человека конституируется не сущностью, а телосом антропологической стратегии и представляет собой некую единственную, уникальную конфигурацию всех энергий человеческого существа, диктуемую данным телосом. Поэтому для нее нет ни априорных норм, ни всеобщих законов и она не имплицировывает никаких нормативных дискурсов. Следствия из этого достаточно кардинальны. По отношению к структурам субстанциальной модели, энергийная форма означает нарушение, если не прямое уничтожение, снятие всех их законов. Эти структуры следуют древней трихотомии человека, без существенных изменений сохраняемой в субстанциальной модели; и в каждом из разделов трихотомии, в духовной, психической и физической сфере, переход от субстанциальной (эссенциальной) формы к энергийной несет драстическое возрастание пластичности человека.

В сфере духовной новый диапазон пластичности, быть может, особенно выпукло проявляется в этике. Понятно, что с субстанциальной моделью был связан нормативный этический дискурс, предполагавший сакраментальный Кантов (или Конфуциев) "нравственный закон в нас" и строивший этику на основе абсолютных законов и норм. Опыт современности (еще даже не постсовременности) был осознан самым широким сознанием как находящийся в кричащем противоречии с таким дискурсом, и после Второй мировой войны это сознание противоречия выразилось в серии вопрошаний: "Как возможно богословие – культура – любые гуманистические ценности – после Освенцима?" По смыслу, такие вопрошания значили: не является ли пережитый опыт, квинтэссенция которого есть Освенцим, доказательством полного краха, банкротства всей этики как таковой? Бесспорным было, что этот опыт несовместим именно с нормативной этикой, этикой абсолютных нравственных законов; так что в итоге, вопрос сводился к тому, существуют ли альтернативы подобной этике. Ответ на такой вопрос сегодня амбивалентен. Готовой альтернативной этики, столь же развитой, разработанной на языке европейского сознания как традиционная западная нормативная этика, до сих пор нет. Однако издревле существуют иные принципы построения этики, иные типы этического дискурса, обладающие не меньшей онтологической и антропологической универсальностью и обоснованностью.

Главный пример этики иного типа доставляет именно этический дискурс, отвечающий энергийной антропологии. Что это за дискурс, как он возникает и строится? В наших терминах, человек здесь – "ансамбль стратегий Антропологической

Границы"; Границу же образуют три ареала – духовные практики, паттерны безумия, виртуальные практики (имеющие меж собой перекрытия – "гибридные топики"), каждому из которых отвечает определенный тип антропологических стратегий. Духовные практики, отвечающие онтологической Границе, конституируются мета-антропологическим телосом и в силу этого являются *полномерными* антропологическими стратегиями, охватывающими все уровни и все измерения человека. Поэтому каждый мета-антропологический телос является, в числе прочего, также и порождающим принципом аутентичного, универсального этического дискурса., Напротив, виртуальные практики и паттерны безумия, отвечая онтической Границе и не имея мета-антропологического телоса, являются, как мы не раз убеждались, стратегиями частной или ущербной самореализации человека; в частности, они не могут породить универсальный этический дискурс, а порождают лишь ущербную этику расколотого сознания, либо недоактуализованную, недейственную "виртуальную этику".

Итак, в энергийной модели человека возникают свои полноценные типы этики, отвечающие духовным практикам (и не вполне полноценные, отвечающие другим ареалам Границы). Мета-антропологический телос практики необходимо имеет этическое измерение и выступает как производящий принцип этического дискурса. Как мы видели, это – заведомо не- (или же сверх-)нормативная этика, отличная от этических систем Запада: основанием дискурса здесь служит не система сущностных положений, но энергийная связь с телосом. Здесь нет ни норм, ни законов, и потому широкий простор для парадоксальных стратегий, каковы, скажем, юродство или многие формы дзена. Основные примеры таких дискурсов – буддийская этика космоса, конституируемая телосом нирваны, и христианская этика любви в ее православной транскрипции – как этика, конституируемая телосом обожения. В подобной этике, лишенной "нравственного закона", не может возникнуть "проблемы Освенцима": пластичность Энергийного Человека столь велика – и отсюда, принципы энергийной этики столь широки – что наличный опыт, включая любой опыт современности и постсовременности, заведомо не войдет в противоречие с этими принципами. Вот что утверждают они: если человек – вне особого режима держания связи с телосом (т.е. вне стратегии духовной практики), то, выпадая из этой связи, он выпадает и из сферы действия этики (энергийной), все ее установки отнюдь не затрагивают его. "Если захочешь погибнуть, никто тебе не противится и не возбраняет", – говорит св. Макарий Египетский (IV в.) в прямом противоречии с Кантом-Конфуцием. Точно так в субстанциальной модели вне этического дискурса – неживая природа.

Налицо, однако, парадоксальное – или диалектическое – сочетание универсального, общечеловеческого существа энергийной этики с ограниченностью ее сферы узкой областью максималистской антропологической стратегии, альтернативной всем стратегиям обыденного существования. При столь узкой сфере, данная этика сама по себе не может выполнять социальных функций – а их принято считать среди главных для всякой этики как таковой. Но в обществах, где наряду со сферой духовной практики существует и русло религии спасения, ориентированной к тому же мета-антропологическому телосу, традиция духовной практики распространяет свое воздействие на это широкое русло. Данное воздействие также носит не нормативный характер, а энергийный, подобный излучению: это – воздействие харизматического авторитета, воплощаемого в живых лицах посредников – репрезентантов традиции. Своим личным общением и примером, излучением личности, они создают живой механизм или лучше, личностную среду трансмиссии, трансляции энергийных дискурсов духовной практики – вовне, в широкую среду неальтернативных обыденных

стратегий. Классическим примером такой *личностной среды трансляции* служило русское старчество, излучением коего транслировались энергийные дискурсы исихастской аскезы и, прежде всего, ненормативная – или лучше сказать, сверхнормативная – этика любви. В субстанциальной модели ее нормативные дискурсы тоже нуждаются в трансляции, в "доведении до каждого", но здесь механизмы трансляции также нормативны и имперсональны: будь то "заповеди чучхэ" или "права человека", они не излучаются, а вменяются. Если же субстанциальная модель разрушена, но одновременно разрушена и личностная среда трансляции ненормативных дискурсов духовной практики, то в таком обществе из всех дискурсов готовней всего усваивается ненормативная лексика.

Конечно, этот экскурс в этику, цель которого лишь показать рост пластичности человека в энергийной модели, сугубо схематичен и огрублен. Два выделенных типа этического дискурса, чисто нормативный и чисто ненормативный, – скорей идеализации, задающие края спектра; в пространстве меж ними располагаются многочисленные смешанные типы. Так, в истории европейского сознания играл немалую роль "естественный человек", весьма искусственно сконструированный деятелями Просвещения. Ему приписывалась этика "природы" – абстрактно-утопический идеал этической гармонии, в которой установки следования собственной внутренней природе, ее телосу (энергийная этика) волшебным образом совпадают с абсолютным нравственным законом. Архаические формы религиозности, фольклорно-мифологическое сознание с его размытой и сливающей оптикой в нашей модели принадлежат к гибридным областям топики Антропологической Границы; соответственно, они продуцируют смешанные этические (и другие) дискурсы, сливающие энергийные и эссенциальные элементы. И этот перечень промежуточных ситуаций легко продолжить.

Пример с этикою типичен: новый диапазон пластичности человека в энергийной модели связан, в первую очередь, с тем, что в этой модели исчезают все нормативные дискурсы, которыми диктовались пределы пластичности в модели субстанциальной. В отсутствие нормативных рамок человек сразу оказывается текуч, ускользающ, переливчат, неуловим – в том числе, и для себя самого; пластичность Энергийного Человека перманентно грозит выйти из берегов. Однако в системе духовной практики существует и целая сфера специфических методов контроля и интерпретации опыта. В терминах Фуко, эта сфера – "герменевтика себя", составляющая существенный раздел духовной практики как "практики себя"; я же в моих текстах именую эту сферу "внутренним органом" опыта практики. Назначение данной сферы – не в том, чтобы обуздывать пластичность, сузить ее диапазон, но в том, чтобы сделать ее прозрачной, наделив человека средствами координации и навигации в ее пространстве.

* * *

Пора наконец описать это пространство энергийной пластичности. Его общие очертания определяются топикой Антропологической Границы: диапазон пластичности Энергийного Человека очерчивается возможностью его пребывания в ареале духовной практики, ареале бессознательного и виртуальном ареале – как ареалах, исчерпывающих собою Границу. (Наряду с ними, есть, разумеется, обширный мир стратегий обыденного существования; он нас не занимает, ибо, не будучи предельными, эти стратегии не выявляют человека в его основоустройстве). Иными словами, человек – существо, изменяющееся в пространстве, очерчиваемом тремя ареалами. Важно, что это пространство располагается в измерении энергии, бытия-действия: его образуют стратегии, практики, сценарии деятельности человека. Не менее важно, что сама энергия понимается неклассически, не по Аристотелю и Плотину: она

не ставится в обычную взаимно-однозначную связь с сущностью (всякая энергия актуализует некоторую сущность, всякая сущность несет определенную энергию), но может быть свободной от сущности, "де-эссенциализованной". За счет этого возрастает отличие энергии от акта: событие, энергия которого не актуализует сущности, отвечает еще не сформировавшемуся, не ставшему, а лишь зачавшемуся акту; это лишь начинательный импульс, почин, росток или завязь акта, акт-у-корней. Такое понимание энергии ведет, в частности, к признанию существования особой стихии мысли-у-корней, еще не принявшей словесную форму. Так понималась проблема мысли и языка у Выготского, а за тысячу лет до него – в аскезе: созданная ею практическая наука о сознании имела в центре понятие "помысла", отчетливо отличаемое от "мысли" или "акта сознания" и отвечавшее первичному и едва уловимому, дословесному, вообще говоря, зародышу, эмбриону мысли. Здесь очень наглядно выступает радикальное различие энергийной формы и классической пластической формы: по Лессингу, сама сущность пластических искусств в том, что они изображают исключительно законченные, завершенные действия, тогда как ключевой элемент энергийной формы в антропологии – помыслы и всевозможные прочие эмбрионы действий. – Итак, пространство энергийной пластичности – отнюдь не то же что пространство актов, оно несоизмеримо шире него.

Еще более ясно, что это пространство несоизмеримо шире и пространства пластичности Субстанциального Человека, строимого на базе классической формы Аристотеля и Лессинга и очерчиваемого не Антропологическою Границею, а нормативными дискурсами всех видов – в логике, эпистемологии, этике, эстетике... Новые пределы пластичности проявляются в массе следствий, начиная с уже отмеченного: они создают прихотливую переливчатость, неудержимую текучесть состояний и характеристик человека. Из других следствий укажем сейчас одно лишь, самое общее. Расширение диапазона изменчивости сужает сферу неизменного; и это тривиальное соображение значит для нас нетривиальную вещь: для Энергийного Человека иной является сфера *общечеловеческого*. Как легко видеть, она не просто сужается в объеме, но и наполняется иным содержанием. В субстанциальной модели она заполнялась на основе тех же нормативных дискурсов. Нехитрая логика "восхождения от частного к общему" без труда увенчивала каждый такой дискурс понятиями настолько общими, что уже всеобщими, и сфера наполнилась достойными и возвышенными вещами: там были Благо, Истина, Красота, общечеловеческие ценности, права человека и еще много замечательного, чего столетиями хватало с лихвой на трактаты, эссе и речи гуманистов всех профилей, от властителя дум до милицанера. Для Энергийного Человека все эти сущности не непременно пустые фикции, но любая из них может быть пустой фикцией (если не является телосом антропологической стратегии, что заведомо возможно), и потому все они не принадлежат к "общечеловеческому". Что же принадлежит, сначала кажется лишь минимумом голой фактичности, близким к идее всеобщей истины по Вернеру и Печорину (помните, "в одно прекрасное утро я умру... в один прегадкий вечер я имел несчастье родиться"). Но затем мы замечаем, что все же есть и некая специфически энергийная общечеловечность. Она рождается именно из отсутствия сущностной общечеловечности, представляя собой как бы обратную сторону ее недостаки, и эта обратная сторона есть – *обреченность свободе*. Свободе с трудом мыслимого и чрезвычайно дискомфортного размаха: свободе бессущностного, словно безвоздушного, энергийного пространства о трех ареалах. Отсюда возникает и большее: эта свобода сказывается на фактуре существования, сообщая ему хотя и не сущностные, но совершенно реальные общечеловеческие характеристики. Как свойства фактуры, они странны для философии: окраска, тональность, звук и запах, паттерны

необходимости и случайности, как игра светотени... – однако искусство их знает давно. Знал Лермонтов, конечно: начав с отрицания "общечеловеческих сущностей", его герои в самом этом отрицании обретают насыщенную фактуру общения, при этом отнюдь не утверждая взамен каких-то иных сущностей. В минувшем веке, выявление и утверждение бессущностной общечеловечности – лейтмотив поэзии и эссеистики Ива Бонфуа. В кино, мне кажется, эту стихию совершенней всех передал Антониони. Но философии и антропологии этот иной облик общечеловеческого почти неведом еще. Экзистенциализм, определенно искавший путей к нему, застрял где-то на полдороге.

"Вещи, достигнув своего предела, претерпевают превращение". Эта древняя китайская истина имеет прямое касательство к нашей теме. Мы бегло увидели пространство пластичности Энергичного Человека; но не менее важно – разглядеть пределы этого пространства. Полнота и предел разворачивания пластичности означают – дойти, изменяясь, до самой границы изменения, до самоутраты: претерпеть превращение, претвориться в Иное. Как явствует отсюда, предел пластичности человека есть достижение Антропологической Границы. Но при этом надо специально оговорить: все время до самого превращения человек должен *оставаться собой*. Иначе кто же будет претерпевать, предел чьей пластичности будет достигаться? будет ли это претворение? Отсюда следует, что полнота и предел, подлинное "исполнение" пластичности человека – это, конечно, достижение Границы ("превращение", претворение в Иное), но при этом такое достижение, что в его процессе, на всем пути к превращению, человек в максимальной степени сохраняет идентичность. Какие-то формы идентичности присущи всем ареалам Границы, но лишь в ареале духовной практики у человека в обладании вся цельность и полнота, полномерность самосознания, и его акт самоуверения, установления самоидентичности принимает наиболее полноценную форму. Посему именно в данном ареале достигается подлинный предел пластичности человека. Здесь сам человек, владея своей способностью пластичности (как и всеми способностями), максимально "оставаясь собой", в то же время устремляет собственную пластичность к пределу, самоутрате. Духовная практика оказывается такой стратегией, в которой пластичность и идентичность, полярные силы личности, достигают равновесия, и их противостояние делается сотворчеством. И телос практики, претворение самого способа бытия человека, – общий творческий апофеоз обоих борющихся начал (хотя нельзя забывать, что сама движущая энергия не принадлежит человеку!).

Вспомним, однако, что аспект идентичности в духовной практике связан с ее телосом, и если телос христианской практики означает обретение полноты самоидентичности, то телос буддийской практики означает такую же полноту отрешения от идентичности, анти-идентичность. Прочие дальневосточные практики, в частности, даосизм с его телосом Великой Пустоты, в данном пункте совпадают с буддизмом. Встает вопрос, не относится ли наша дефиниция предела пластичности, как достигаемого лишь в присутствии самоидентичности, к одной только христианской (исихастской) практике? Этот вопрос полезен: он позволяет не только уточнить смысл дефиниции, но и заметить существенную черту духовной практики. Эта практика направленной и методической аутотрансформации человека, вне зависимости от ее телоса, необходимо предполагает собирание, концентрацию, "фокусировку" сознания и всего существа человека, требует отчетливого самонаблюдения и самоконтроля – и ясно, что все эти установки имплицитно и необходимое присутствие самоуверения, самоидентичности в ходе практики, на пути к телосу. В случае восточных практик это замечание раскрывает их парадоксальную, антиномическую структуру: телос этих практик – отрицание идентичности, но продвижение к нему, как

мы видим, требует максимального присутствия, максимальной развитости последней. Это практики, в которых вся доступная степень самоидентичности человека используется для отказа, отрешения от самоидентичности. Но и такой телос есть также предел пластичности человека. Вот приближение к телосу даосской практики: "Когда я дошел до предела всего, что было внутри и вовне меня, мое зрение стало подобным моему слуху, мой слух – подобным моему обонянию, мое обоняние – подобным вкусовым ощущениям. Мое сознание стало собранным воедино, а тело – расслабленным, плоть и кости срослись воедино... я скитался вместе с ветром на запад и на восток, подобно листку, сорванному с дерева или высохшей мякине, и даже не знал, ветер ли гонит меня или я подгоняю ветер"⁷. Едва ли можно показать ярче предел пластичности человека. Но предел может быть и иным, он может иметь не космически-нирваническую, а личностную природу. Вот каков он тогда: «Человек уже ничего физического не воспринимает... Не может он после сказать, был ли он в теле или вне тела... всё внутри и вне освещено, ничто иное кроме Света не зрится, и себя видишь как свет... Свет сей есть совершенно особая любовь... в этом Свете наше общение со Христом, "личное", лицом к Лицу... беседует естеством Бог с теми, кто рожден от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом... Действием Света сего внутри кающегося раскрывается Персона–Ипостась... всё соделается световидным, но... Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом»⁸. Полярность двух пределов наглядна. Так человек, обреченный свободе, распоряжается своею пластичностью.

Но в заключение нам осталось сказать, что с человеком возможно и другое: когда не он распоряжается своею пластичностью, а она распоряжается им. В самом начале мы отметили, что пластичность человека априори может включать и такие изменения, в которых его идентичность не сохраняется. Сейчас видно уже, как осуществляется такая возможность. Определенные типы (само)идентичности человека соответствуют ареалам Антропологической Границы; но изменчивость Энергийного Человека отнюдь не такова, что человек всегда пребывает в одном и том же ареале. Мы выше упоминали "гибридные топики" – области, где ареалы Границы перекрываются между собой: так, область меж ареалом духовной практики и ареалом бессознательного включает разнообразные психотехники – симулякры духовных практик; область меж ареалом бессознательного и ареалом виртуальности включает "стратегии идиотии", у которых большое будущее, и т.п. Кроме того, возможны и отнюдь не намеренные, произвольные переходы, "соскальзывания" из одного ареала Границы в другой (лишь в ареале духовной практики нельзя оказаться произвольно) – переходы, остающиеся неосознанными и нераспознанными самим человеком. Во всех этих явлениях идентичность человека явно утрачивается. Как мы подчеркивали, лишь сам человек может установить собственную (само)идентичность; но здесь человек "не знает, где он", не ведает истинного характера своей идентичности и не может совершить акт самоуверения. Конечно, состояния "утери себя" неизбежны в существовании человека, нередко они составляют органический элемент его творческой стихии – свидетельств на сей счет предовольно, и так, в частности, утверждал знающий человек Пушкин. Но мы говорим не о состояниях, а о стратегиях, о цельном процессе существования; и если этот цельный процесс таков, значит человек не владеет уже своей пластичностью; напротив, она владеет им и ему неведомо, куда она его увлекает. Такие явления очень отличны от тех, которые мы выше определили как "предел

⁷ Ле–цзы. // Чжуан–цзы. Ле–цзы. Пер. В.В.Малявина. М., 1995. С.300.

⁸ В этом свидетельстве нами соединены Макарий Великий (IV–V вв.), Симеон Новый Богослов (X–XI вв.), авва Софроний (Сахаров, 1896–1993).

пластичности": в них пластичность достигала предела в равновесии и сотворчестве с идентичностью. Если в старой субстанциональной модели идентичность подавляла пластичность, то теперь перед нами противоположное – *победа пластичности над идентичностью*. Пластичность выступает здесь в еще более крайних проявлениях, чем в описанном "пределе", она делается бесконтрольным, беспредельным началом, так что весьма к месту ходкий неологизм: с утратой самоидентичности человека, разыгрывается *беспредел пластичности*. Человек же становится неким антропологическим – или антропоидным? – "образованием", блуждающим по Антропологической Границе. Что то же – влачимым по Границе: с исчезновением подлежащего, активный и пассивный залого неразличимы... Наряду с явлениями онтической редукции, сегодня подобные явления – из самых актуальных и характерных. И ясно, что забвение бытия в них еще глубже.

Пластичность человека – излюбленная идея Ренессанса, одна из главных опор его гуманистической утопии. В прославленном тексте-манифесте "О достоинстве человека" Пико делла Мирандола писал: "Когда человек входит в жизнь, Отец дарует ему семена всех родов и зародыши всех жизненных стилей. Кто же не восхитился бы подобным хамелеоном?" Ренессанс оказался совершенно прав относительно горизонтов пластичности: они обнаружили даже более необъятными, чем это предносилось ему. Но вот касательно восхищения...

6. Эвтanasия

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

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

Так мы подходим к смысловой сути понятия. Чтобы она очертилась, надо начать с еще более общего: где вообще он бывает, апогей? когда, в каких случаях мы о нем говорим? Тут сразу появляется первое отграничение: понятие явно малоуместно для чисто природных, физических процессов – в их течении скорее бывает "пик", "максимум" и т.п., смысл же апогея включает ценностные и личностные моменты, мотивы свершения и успеха, победы и торжества, и выражения такие как "буря

достигла апогея" несут в себе неявный элемент одушевления стихии. Основная сфера понятия – антропологические, исторические, социальные стратегии и процессы, в которых достигаются цели, воплощаются ценности, где есть побуждения, стремления – в том числе, и устремления к трансцендентной цели, "телосу". И здесь, в этой сфере, возникает важное различие. Высший взлет, апогей процесса может означать как полное и абсолютное достижение, воплощение некоторых целей и ценностей, так и всего лишь относительное приближение к ним (хотя и максимальное в рамках данного процесса). Так, парадигма Духовной Практики, предполагая актуальное достижение телоса, под этим углом зрения может рассматриваться как сценарий апогея, которому отвечает апогей первого рода, совершенный "апогей-исполнение" (в старом значении слова, как "преисполнение"); а, скажем, кампания Ганнибала во Второй пунической войне, с блистательной победой при Каннах, но финальным разгромом, – сценарий, реализующий несовершенный "апогей-приближение".

Погодим далее углубляться в понятие. Из того немногого, что сказано, уже видны соответствия – с чем? – а сразу со всем, что мы обсуждали в нашем цикле: с тем целым, которое вырисовывается из наших размышлений о судьбе Альтернативы. Каково, в самом деле, это целое? Мы увидели бытийную Альтернативу в определенной антропологической (и мета-антропологической) стратегии, в облике "парадигмы Духовной Практики", существо которой – глобальное собирание и возведение (либо низведение!) всего человека, чрез иерархию энергийных структур – ко всецелому претворению в Инобытие, к достижению мета-антропологического телоса. Мы увидели, что эта всецелая, холистическая фокусировка человеческого существа к трансцендированию – не утопия, не абстрактное измышление, не проект, но реальное достояние древних духовных традиций. В их лоне вековыми усилиями вырабатываются тонкое искусство и точная дисциплина, делающие человека прозрачным для действия энергий Иного ("Внеположного Истока") и иницирующие в нем альтернативную энергетику, спонтанную генерацию иерархии энергоформ, восходящей к телосу, к бытийной Антропологической Границе. Этот специфический опыт наделен собственной герменевтикой, строгим органом проверки и истолкования, за счет которого мы можем удостовериться, что предпосылки Духовной Практики осуществимы и налицо.

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

Нетрудно увидеть, что общая картина вполне будет соответствовать сценарию апогея, притом определенного рода. Можно отчетливо проследить, как, начиная с древнейших явлений примитивной религиозности, первых опытов человеческого вопрошания о себе и о бытии, у человека уже присутствует и о себе заявляет "гнездящийся импульс", тяга к бытийной Альтернативе, как эта тяга постепенно

находит или создает для себя формы выражения и как в напряженном поиске этих форм мало-помалу складывается парадигма Духовной Практики. Как мы не раз подчеркивали, появление зрелого "метабиологического организма", который представляет собой двуединство духовной практики и духовной традиции, всегда плод многовековых усилий и когда оно происходит, это событие можно рассматривать как подлинный антропологический рубеж. Формирование Духовной Практики означает открытие возможностей, создание предпосылок реализации Альтернативы, причем Духовная Практика включает в себя интенцию и визуализацию, умственное узрение путей воплощения Альтернативы. Образно говоря, здесь словно достигается некая вершина, с которой становятся видны бытийная Граница, ее подступы и пути выхода к ней. Такая интерпретация Духовной Практики в ее антропологическом и историческом значении может рассматриваться как определенное развитие концепции "осевого времени" Ясперса.

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

Стоит взглянуть пристальнее, что же такое эта постапогейная фаза истории Альтернативы, тем паче что мы пребываем в ней. По самой природе несовершенного апогея, то, что идет за ним, – нисхождение, спуск. Для совершенного апогея это не так: там нет нисходящей ветви, ибо подобный апогей, как преисполнение, одновременно есть и финал, если не эмпирический, то сущностный, смысловой. В нашем же случае, нравится это нам или нет, речь об апогее должна сменяться речью о перигее. Ближайший вопрос ставится теперь так: куда, к чему направляется это постапогейное нисхождение? На общем уровне ответ уже дан нами в формуле "онтическая редукция": область ведущих предельных стратегий человека перемещается от онтологической

Границы к онтической, к ареалам безумия и виртуальности. Мы говорили уже немало о стратегиях этих ареалов, но сейчас надо взглянуть на них под новым углом. Коль скоро они предстают как итог пути, надо отчетливее рассмотреть телос этих стратегий – их смысловой исход, финал. Иными словами, речь должна идти о *сценариях конца*.

* * *

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

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

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

Ареалом безумия мы называем область антропологических стратегий, паттернов (по преимуществу, циклических), индуцируемых из Бессознательного, питаемых его энергиями. Отношения этих стратегий со смертью насыщены, запутанны, нередко темны; но здесь мы в сфере психоанализа, и сам его основатель выделил главный принцип, которому подчиняются эти отношения: *влечение к смерти*. Это позднее

(1920) нововведение Фрейда – "одно из самых спорных понятий психоанализа", как говорит стандартный словарь (Лапланша–Понталиса), и заведомо неоправданно принимать его сегодня в том качестве, в каком его пытался утвердить Фрейд: в качестве верховного первопринципа, равно антропологического и биологического, лежащего в основе и человеческой природы как таковой, и всей биосферы в целом. Но, отвергая эту мистифицированную интерпретацию, было бы, думается, неверно отрицать самое существование принципа. Такая интерпретация стала возможна оттого, что Фрейд, при всем новаторстве своего гения, был изрядно в плену системно-монистического мышления XIX века – и, если говорить в наших терминах, упорно пытался отождествить ареал Бессознательного со всей Антропологической Границей, всем человеком. Для нашей модели это нонсенс: человек здесь – полифоническое существо, и три ареала его Границы не сводятся ни к какой монистической схеме или системе в духе XIX столетия. Ареал Бессознательного здесь всего лишь один из ареалов топики Границы, ограниченная область процессов, в которых достоверно идентифицирована зависимость от Бессознательного. И в пределах этой епархии психоанализа, заведомо не объемлющей всего многообразия предельных стратегий, можно, я полагаю, довериться мнению отца психоанализа и принять его тезис: в паттернах данного ареала дискурс конца, отношения с концом управляемы влечением к смерти. Это немедленно дает нам ответ. Яснее ясного, что за сценарий смерти выстроит влечение к смерти. Влечения, учит психоанализ, способны фантастически накапливать и сгущать энергию, разряжаясь в экстатических, оргазмических, взрывных актах и механизмах. И смерть Человека Безумного – а точнее, его жизнь, взятая как сценарий его смерти, – есть экстатическая смерть, экстаз самоуничтоженья, оргазм аннигиляции, смерть, что стремится стать космическим взрывом... Сценарий, притягательный для многих сегодня. Я думаю о гекатомбе 11 сентября, о смерти девятнадцати – и семи тысяч: не проступает ли в ней девятнадцатилетний образ смерти Безумного Человека?

Виртуальная смерть – прямой контраст всему этому. Как мы говорили, определяющий признак виртуальной реальности – ее привативность, отсутствие тех или иных измерений, структурных элементов или основных предикатов "настоящей" реальности. Главный принцип привативности – энергийный: ключевое отличие виртуального явления от его реального прототипа – кардинально пониженный диапазон формостроительной энергии, за счет которого остается неактуализованной, невоплощенной часть характеристик явления, определяющих его связей и законов, остается несформированной часть уровней организации и структуры и т.п. Но этот общий принцип оставляет простор для великого разнообразия. Задолго до всех речей о виртуальности, соотношение виртуального и реального миров точно передал Тютчев: "Как океан объемлет шар земной, так наша жизнь кругом объята снами". Представим: ведь недостающими, недостроенными могут быть априори любые измерения любого явления, снятыми – любые связи, ограничения, законы; и это значит, что любое явление, как и вся целокупная реальность, "кругом объята" облаком своих всевозможных виртуализаций. С поэзией абсолютно согласна строгая наука: в квантовой физике каждая реальная частица окружена облаком виртуальных частиц. Из необозримого множества виртуальных миров человек открывает и осваивает пока лишь отдельные островки; но хватит и одного интернета, чтобы оценить настоящую и будущую роль ареала виртуальности в нашей жизни. Нас сейчас занимает антропология виртуальности, отличительные черты виртуальных антропологических стратегий – т.е. прежде всего, свойства психологической виртуальной реальности, виртуальных режимов деятельности сознания. Механизмы и техники виртуализации, выводящие в такие режимы, весьма грубо можно разделить на два типа (впрочем, часто сочетаемые). Снятия части свойств и законов реальности можно достигать путем

изоляции, конструирования обособленной виртуальной сферы, либо путем трансформации сознания и восприятия в определенную сторону – к "размытой оптике", частичному отключению, расслаблению функций контроля, управления, аналитического мышления. В обоих случаях виртуальное сознание не включает в себя полноценного сообразования с окружающей реальностью, полной системы связей с ней, и это значит, что с позиций этой реальности виртуальные стратегии лишены координации и ответственности. Надо отметить также, что виртуальному сознанию почти никогда не удастся целиком устранить деструктивное для него, мешающее присутствие "настоящей" реальности, и это присутствие вносит в него ряд специфических оттенков: признание своего мира всего лишь "миром понарошку", миром имитации и игры, фрустрацию и протест против своей вторичности, отсюда – парад негативных, разрушительных импульсов... Фундаментальным остается факт: виртуальный мир не создает своих форм и вынужденно ограничивается манипулированием с готовыми формами. Максимум его самостоятельности – разрушение этих форм; в виртуальном мире становится истиной кредо Бакунина: "страсть к разрушению есть страсть творческая". Отсюда идут нити ко многим современным явлениям... – Однако не будем отвлекаться. Сказанного довольно для нас: мы видим, что образ реальности, восприятие реальности для виртуального сознания несут элемент ирреальности, условности, подвопросности.

Отсюда очевидны особенности виртуальных дискурсов конца и смерти. В их основе – виртуализация самих этих первофеноменов: конец и смерть предстают в размытой оптике виртуального сознания. Сакраментальный вопрос: "Неужели я настоящий и действительно смерть придет?" не может получить здесь утвердительного ответа, лишь отрицательный, либо неопределенно-туманный. Конец и смерть не доводятся до сознания в своей грубой определенности и неизбежности. Будучи виртуализованы, они порождают дискурс или мир виртуального умирания, где все сопутствующие феномены также предстают полупризрачными и подвопросными, обретают оттенок ирреальности, имитации, быть может, игры. И здесь нельзя не заметить, что наше описание в точности отвечает эвтанасии. Что, в самом деле, значит эта практика, упорно пробивающаяся на авансцену в современной культуре смерти? Ее можно определить как создание особого мира-для-умирания: такого мира, откуда умирание и смерть во всех их негативных проявлениях были бы устранены. Этот мир должен быть не просто иллюзорным, он должен полностью замещать реальность в сознании и существовании человека – что в точности значит, он должен быть психологической виртуальной реальностью: виртуализацией умирания. Итак, смерть Человека Виртуального – а точнее, его жизнь, понятая как сценарий его смерти, – есть эвтанасия (как и обратно: эвтанасия есть виртуализация смерти).

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

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

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

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

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

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

ΜΝΗΣΘΗΤΙ ΜΟΥ ΟΤΑΝ ΕΛΘΗΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΣΟΥ